

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIAL RESEARCH 223

ZEIT, GESCHICHTE UND POLITIK
TIME, HISTORY AND POLITICS

Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2003

Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck

Jussi Kurunmäki & Kari Palonen (Hg./eds.)

Editors

Esa Konttinen

Department of Social Sciences and Philosophy/Sociology, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Marja-Leena Tynkkynen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

ISBN 951-39-1496-8 (nid.), 978-951-39-5320-1 (PDF)
ISSN 0075-4625

Copyright © 2003, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2003

GELEITWORT

Es ist beileibe kein Zufall, dass dieses Buch zum achtzigsten Geburtstag (23. April 2003) von Reinhart Koselleck aus dem europäischen Norden kommt. Dem liegt die einfache, wenn auch etwas merkwürdig erscheinende Tatsache zugrunde, dass der Ruhm und der inspirierende Einfluss Kosellecks in den skandinavischen Ländern zurzeit wahrscheinlich stärker sind als anderswo. Und allein dies genügt schon, um die Veröffentlichung dieser "Festschrift" an der Universität Jyväskylä (Finnland) zu begründen.

Es lohnt sich auch, danach zu fragen, warum es – zumindest heute – so ist, dass die Rezeption Kosellecks in Skandinavien lebhafter und vielseitiger ist als anderswo. Dabei ist es sicherlich verständlich, dass deutsche Fachhistoriker oft die notwendige oder ausreichende Distanz zu Reinhart Koselleck fehlte. Es gilt auch die Tatsache zu beachten, dass er schon aufgrund der nur wenigen und in der Qualität oft mangelhaften Übersetzungen weder in den anglophonen noch in den frankophonen Ländern gründlich genug diskutiert wurde. Und es wäre auch relativ einfach, eine ganze Reihe von Gründen dafür zu aufzuführen, warum Koselleck auch unter denjenigen, die die deutsche Sprache beherrschen, nicht ordentlich rezipiert wurde. In der skandinavischen Rezeption spielen allerdings auch viele personelle und zufällige Faktoren eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Interessanter sind in diesem Zusammenhang aber einige Gründe, die man dem Werk Kosellecks selbst entnehmen kann. In einem Interview mit Christof Dipper (NPL, 1998) spricht er vom "europäischen Sprachatlas" und vom "West-Ost-Gefälle" in der Verwandlung von Begriffen. Er geht – mit anderen Worten – davon aus, dass der sprachliche Vorrat an politisch-sozialen Begriffen ihren Ursprung in den klassischen Sprachen hat und jede Distanz schon die Gefahr und die Chance einer Begriffswandlung beinhaltet. Und dies geschieht meist unbeabsichtigt, in manchen Übersetzungsprojekten zur Konstruktion neuer Schriftsprachen – wie im Fall des Finnischen oder des *Nynorsk* ('Neunorwegisch') – zum Teil aber auch beabsichtigt.

Nun kann man hier auch von einem "Süd-Nord-Gefälle" sprechen. Die skandinavischen Sprachen (das Finnische eingeschlossen, da 'Skandinavien' hier eher politisch als linguistisch bestimmt wird) stehen im Koselleckschen Sprachatlas in einer ähnlicher Position wie etwa die slawischen. Politisch bestand jedoch – insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg – ein großer Unterschied: die skandinavischen Länder nahmen zunehmend an der internationalen akademischen Diskussion teil, während dies in Osteuropa nicht der Fall war. Obwohl die angloamerikanische Hegemonie die skandinavischen Wissenschaften prägte, blieb eine ausgezeichnete Vertrautheit mit der deutschen bzw. französischen Gegenwartsdiskussion eine Art Geheimtipp, der andere Welten eröffnete. Hierbei stießen die in einem weiteren Sinn historischen Disziplinen in der deutschen Diskussion bald auf den Namen Reinhart Koselleck. Und einige von uns sind dann längere Zeit an seinem Werk 'hängen geblieben'.

Um an der internationalen akademischen Debatte teilzunehmen zu können, waren die skandinavischen Akademiker gezwungen, Übersetzungen in beide Richtungen zu unternehmen. Und dies führt direkt zu Koselleck. Er schreibt nämlich in seinem Aufsatz *Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte* aus dem Jahr 1986: "Jede Übersetzung in je eigene Gegenwart impliziert eine Begriffsgeschichte." Kann man der Begriffsgeschichte eine größere Bedeutung als diese zusprechen?

Wörtlich genommen, bedeutet diese Formel Kosellecks, dass alle professionellen Übersetzer und Dolmetscher (etwa im Europäischen Parlament) in einem gewissen Sinn praktizierende Begriffshistoriker sind. Ebenso alle Wissenschaftler, die – um überhaupt Wissenschaft betreiben zu können – von der fremden in die 'eigene' und von der 'eigenen' in eine fremde Sprache übersetzen müssen. So ist es auch kein Wunder, dass sich zumindest einige unter uns dann lieber professionell als dilettantisch als Begriffshistoriker betätigen möchten. Und das geht schon seit Jahrzehnten nicht mehr ohne einen Bezug zum Werk Reinhart Kosellecks.

Von Reinhart Koselleck geht eine besondere Ausstrahlung aus, die ihn unter den zeitgenössischen Historikern fast unvergleichbar macht. Koselleck vertritt als *Allgemeinhistoriker*, wie er sich gelegentlich selbst charakterisiert, einen Personentypus und ein Forscherprofil, das heutzutage kaum noch zu erreichen ist. Er ist einer der letzten genuinen Vertreter des älteren deutschen Typus des 'Gelehrten', den die heutige spezialisierte und von äußeren Zwängen geregelte Universität kaum mehr hervorbringen kann.

Was Koselleck jedoch besonders auszeichnet, ist nicht seine enzyklopädische Gelehrsamkeit, sondern vielmehr sein Vermögen, dies mit originellen und provokativen Ideen zu verbinden. Welcher heutigen Akademiker würde auch nur den Versuch unternehmen, gleichzeitig ein neues Programm für Begriffsgeschichte auszuarbeiten, eine neuartige Reflexion zu den historischen Zeiten zu entwerfen und ein bahnbrechendes Studium der politischen Ikonographie – vor allem der Kriegerdenkmäler und der "Demokratisierung des Reitens" – zu betreiben. Diese scheinbar unterschiedlichen Vorhaben zeigen bei Koselleck aber durchaus historische und konzeptionelle Verbindungen.

Die Vielschichtigkeit des Koselleckschen Werks sieht man auch an den für diesen Band gesammelten Beiträgen. Neben zwei unterschiedliche empirische Studien zur Begriffsgeschichte, betreiben einige der hier veröffentlichten Arbeiten eine Analyse des Koselleckschen Werks, andere beschäftigen sich mit der Zeit- resp. mit der Geschichtstheorie. Und die nicht-skandinavischen AutorInnen sind auch regelmäßige akademische BesucherInnen der skandinavischen Länder.

*

Dieses Buch ist die Zusammenlegung zweier unterschiedlicher Vorhaben. Etwa die Hälfte der Beiträge geht auf die Tagung *Temporalisation of Politics* zurück, die im Juni 1996 an der Universität Jyväskylä veranstaltet wurde. Mit diesen Beiträgen wurde ursprünglich eine deutschsprachige Sondernummer bzw. ein Sammelband geplant, der in der geplanten Form jedoch nicht verwirklicht wer-

den konnte. Im Januar 2003 wurde dieser Plan von Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen zugunsten dieser zweisprachigen Publikation aufgegeben. Die Pointe liegt nun darin, diesen Band als Festschrift für Reinhart Koselleck zu präsentieren, der den Begriff der *Verzeitlichung* mehr andere geprägt hat.

Der zweite, letztlich allerdings unrealisierte Plan bestand in einem Forschungsaufenthalt Reinhart Kosellecks am SCASSS (Uppsala) im akademischen Jahr 2002/2003. So konnte Kari Palonen aber von Björn Wittrock, den Leiter des SCASSS, – Swedish Collegium of Advanced Study in the Social Sciences – und den anderen *fellows* in diesem akademischen Jahr, Mats Persson und Patricia Springborg, spontan einen Beitrag erwerben – wobei Patricia Springborg schon am ursprünglichen Sammelband beteiligt war. Dazu konnten noch einige andere skandinavische KollegInnen, die sich mit Begriffsgeschichte oder dem Werk Kosellecks beschäftigen, als Beitraggeber gewonnen werden. Jussi Kurunmäki stellte sich Mitherausgeber zur Verfügung und hat dabei seine alte journalistische Kompetenz in editorischer Pedanterie noch einmal aktualisiert.

Mit Absicht verzichten wir hier auf die gewohnten Rituale einer Festschrift. Ein Foto und ein Schriftenverzeichnis Kosellecks fehlen ebenso wie eine *tabula gratulatoria*, und die engsten Studenten und Kollegen Kosellecks wurden auch erst nachträglich informiert. Das Gespräch mit Koselleck wurde von ihm durchgesehen, ohne dass er über den inoffiziellen Festschrift-Charakter der Publikation informiert wurde.

Dieser Band wurde – obwohl die Beiträge wohl zu keinem dieser Forschungsbereiche in einem engeren Sinn gehören – in die Reihe *Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research* aufgenommen. Dies geschah aufgrund der Empfehlungen von Sisko Haikala und Henrik Stenius, zwei renommierten finnischen Begriffshistorikern.

Uppsala, im April 2003

Kari Palonen

INHALT

GELEITWORT

Kari Palonen

- I ZEIT, ZEITLICHKEIT UND GESCHICHTE
– SPERRIGE REFLEXIONEN
Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr
und Kari Palonen (1999) 9
*Wolf-Dieter Narr und
Kari Palonen*
- II DIE HYPOKRISIE DER AUFKLÄRER – ODER: WAR WIELAND
EIN LÜGNER?
Eine Untersuchung zu Kosellecks *Kritik und Krise* 35
*Helge Jordheim
(Oslo)*
- III WHAT CAN WE SAY ABOUT HISTORY? MODERNITY AND
HISTORICAL CONSCIOUSNESS
Contextual History and Historical Consciousness 55
*Patricia Springborg
(Sydney, Uppsala)*
- IV DIE VERZEITLICHUNG DER BEGRIFFE BEI MAX WEBER..... 85
*Kari Palonen
(Jyväskylä, Uppsala)*
- V CULTURAL CRYSTALLISATION AND CONCEPTUAL CHANGE
Modernity, Axiality and Meaning in History 105
*Björn Wittrock
(Uppsala)*
- VI NIETZSCHE AND THE HISTORICAL REVOLUTION 135
*Mats Persson
(Uppsala)*
- VII WALTER BENJAMIN'S CONCEPTS OF HISTORICAL TIME 157
*Kia Lindroos
(Jyväskylä)*

VIII	TIME AND TEMPORALITY IN JEAN-PAUL SARTRE'S POLITICAL THOUGHT	175
	<i>Leena Subra</i> (Jyväskylä)	
IX	VERSUCH DIE VERGANGENHEIT EINZUHOLEN Konservative Modernität und Regressive Modernisierung in Großbritannien	199
	<i>Peter Osborne</i> (London)	
X	NATIONALE UND ANDERE ZEITEN: NACH-DENKEN ÜBER STAATSBÜRGERSCHAFT	213
	<i>Michael J. Shapiro</i> (Hawaii)	
XI	ZEIT DER POLITIK. POLITIK DER ZEIT Zu Zeiten ihrer globalen Verkürzung und Verlängerung	235
	<i>Wolf-Dieter Narr</i> (Berlin)	
XII	RELIGION AND CONCEPTUALISATION OF RULERSHIP IN ANCIENT CHINA An inquiry into the Formation of the Western Zhou Concept of Rulership	263
	<i>Yan Peng</i> (Stockholm)	
XIII	THE RECEPTION OF POLITICAL CONCEPTS IN THE WAKE OF FINNISH PARLIAMENTARY LIFE IN THE 1860s	291
	<i>Jussi Kurunmäki</i> (Helsinki, Stockholm)	

I ZEIT, ZEITLICHKEIT UND GESCHICHTE – SPERRIGE REFLEXIONEN

Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen (1999)¹

P: Herr Koselleck, Sie sprechen seit Anfang der 70er Jahre von einer Theorie geschichtlicher Zeiten oder einer Theorie historischer Zeiten². Ist dies Ihre eigene Wortprägung, oder hat jemand sie früher schon verwandt?

K: Soviel ich mich erinnere, ist dies meine eigene Wortprägung. Ich stehe allerdings infolge meines Studiums in der Folge der Heidegger-Rezeption. Ohne das, was ich im ersten oder zweiten Semester studiert habe, wäre ich nicht auf die historischen Zeiten als zentrales Thema der historischen Wissenschaften gekommen.

P: Kommen nicht weitere Anregungen hinzu, solche aus der phänomenologischen Diskussion u.a.? Die geschichtstheoretische Diskussion der verschiedenen Zeitdauer, insbesondere bei Fernand Braudel beispielsweise? Mir scheint außerdem, daß Sie diese Ideen aus den Primärquellen Ihres Preußenbuches³ mitübernommen haben.

K: Die Fragestellung nach historischen Zeiten war implizit schon in meiner Dissertation⁴ angelegt. Dort ging es darum, herauszufinden, wie weit die Aufklärung als Epochenbegriff gleichzeitig einen überepochalen Anspruch erhebt.

¹ Gespräch mit Kari Palonen und Wolf-Dieter Narr im Februar 1999, von WDN hinterher leicht redigiert. Die Abkürzung K steht für Reinhard Koselleck, N für Wolf-Dieter Narr und P für Kari Palonen. Die Anmerkungen, hauptsächlich auf das sonstige Werk von Koselleck bezogen, von Kari Palonen. Reinhart Koselleck hat diese Version im März 2003 durchgesehen und mit einer neuen Fußnote (30) komplettiert.

² Z.B. im Titel des Aufsatzbandes von Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Theorie geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1979.

³ *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, 1967. Taschenbuchausgabe: München: DTV 1989.

⁴ *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1954, 1959 in revidierter Form veröffentlicht). Taschenbuchausgabe: Frankfurt/M. Suhrkamp 1973.

Insofern war die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in meiner Aufklärungskritik angelegt, weil die Kritik sich nicht nur auf das 18. Jahrhundert, sondern auf die eigene Gegenwart bezog. Vor allem in Bezug auf die Utopieträchtigkeit des 20. Jahrhunderts mit ihren totalitären Folgen. Dann habe ich versucht, bevor Werner Conze⁵ als mein zweiter Lehrer nach Heidelberg kam, eine Habilitationsschrift zu schreiben, die die temporalen Strukturen des Wiener Kongresses mit dem Versailler Vertrag vergleichen sollte. Hierbei wäre es darauf angekommen, das Alter von Rechtstiteln, die Innovationskraft von Rechtstiteln und die Dauerhaftigkeit von Rechtstiteln im politischen Leben zu vergleichen, ein Vergleich, der zugunsten des Wiener Kongresses ausgefallen wäre. Insofern war ich nahe an dem, was Henry Kissinger in Amerika machte⁶. Werner Conze wollte jedoch diese zeittheoretischen Arbeiten im Völkerrecht nicht haben. Er hat mir das Preußenbuch vorgeschlagen. In demselben habe ich zeittheoretische Fragen implizit behandelt, allerdings nicht in der Theorie ausgeführt. Trotzdem ist das ganze Preußenbuch ein zeittheoretisches Buch, weil ich die Dauer der Rechtskräftigkeit und die Transformationskraft in zeitlichen Dimensionen messe. Die Fragen lauteten: Wann sind solche Entscheidungen früher getroffen worden; wann sind welche Entscheidungen von wem getroffen worden mit Folgelasten, die dann durch die einmalige Entscheidung festgelegt worden sind? Das ist ja eine der Hauptfragen, die in der ganzen Reformdebatte von mir aufgegriffen worden ist. Insofern ist implizit das Preußenbuch ein zeittheoretisches Buch. Aber explizit bleibt es ein sozialgeschichtliches Buch.

N: Darf ich eine Zwischenfrage einschieben: Wie weit ist diese implizite Fragestellung auch von Otto Brunner bestimmt, der in "Land und Herrschaft"⁷ und in anderen Büchern stark den Rechtswandel oder den neuen Staatsbegriff u.a. gegen Mitteis begründet und verteidigt hat. Brunner hat auch dort, wo er nicht explizit so argumentiert, schon sehr begriffsgeschichtlich formuliert. Als ich ihn zum ersten Mal las, hat er mir die Augen für den Übergang vom traditionellen Recht zu modernem Recht geöffnet, von feudaler Herrschaft zum modernen Staat. Das berühmte Zitat aus dem Tegernseer Ludus de Antichristo: "deponam vetera nova iure dictabo", (ich habe die überkommenen Gewohnheiten abgeschafft und neue Rechte gesetzt) ist mir immer im Gedächtnis geblieben. Ich habe es gerade wieder im Seminar verwendet. Jenseits der selbstverständlichen Heideggerschen Anregungen sind nicht auch historische Überlegungen mit hineingekommen?

K: Der Einfluß von Brunner ist eigentlich erst dann größer geworden, nachdem Conze nach Heidelberg gekommen war, und er im Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte mit Brunner zusammengearbeitet hat. Dort bekam ich dann als Assistent das Geld, um mein Preußenbuch zu schreiben. Der Einfluß von Brunner liegt vorzüglich in der semantischen Analyse, die ich zwar

⁵ Zum Werk Conzes und sein Hintegrund s. jetzt Thomas Etzemüller, *Sozialgeschichte als politische Geschichte*. München: Oldenbourg 2001

⁶ Henry A. Kissinger, *A world restored : Metternich, Castlereagh and the problems of peace, 1812-22, 1957*

⁷ Otto Brunner, *Land und Herrschaft*. 1. Auflage 1939

vorher auch betrieben habe, die von Brunner für die Verfassungsgeschichte jedoch wegweisend entwickelt worden ist. Dahinter steht selbstverständlich Carl Schmitt, bei dem ich als Student oft war. Dessen begriffsgeschichtlichen Fragen haben mich, wie die von Brunner, schon während der Dissertation geleitet. Die Frage, was bedeutet Kritik im 18. Jahrhundert eigentlich. Bevor ich die Kant'sche Kritik untersuchen wollte, hat mir Schmitt dies "aufgetragen". Er sagte, jetzt gucken Sie erst mal nach, was überhaupt "Kritik" bedeutet, bevor Sie fragen wollen, was die politische Funktion der Kritik bei Kant war. Letzteres war mein ursprüngliches Arbeitsvorhaben. Es handelt sich hier auch um die Relation zwischen Schmitt und Brunner, die sich aus den 30er Jahren kannten und sich gegenseitig inspiriert haben.

P: Der Aufsatz von Braudel⁸ stammt von 1958. Da verspricht er eine Art Theorie von Zeitgeschichte. Wie hat diese auf Sie gewirkt?

K: Ich habe Braudel durch Conze in Heidelberg kennengelernt, und wir haben gemeinsam diskutiert. Den Aufsatz von 1958 allerdings habe ich damals m.W. nicht direkt wahrgenommen. Jeder hat seinerzeit über die drei Dimensionen der Braudel'schen Zeittheorie gesprochen, und irgendwann muß ich das auch gelesen haben⁹. Mein Haupteinwand richtet sich eigentlich dagegen, daß Braudel diese drei Ebenen quasi ontologisch auseinandernimmt. Seine "lange Dauer" ist fast linear und geologisch zu lesen. Die Mittelfristen hat er sehr stark an die Konjunkturtheorien der Ökonomie angelehnt, um die Ereignisgeschichte davon abzuheben. Meine Kritik an Braudel ist eine Art Weiterführen seiner Ansätze. Die Ereignisse, die Strukturen und die Konjunkturen sind immer alle zugleich da. D.h. man muß sich theoretisch darüber im Klaren sein, daß es sich nur um eine analytische Trennung und nicht um eine empirische Unterscheidung handelt. Die Frage lautet deshalb, wie kann man sie analytisch trennen und analytisch differenziert behandeln? Mein Hauptvorschlag besteht darin, die Dauer im Sinne der Wiederholung zu begreifen. Was "Dauer" sein soll, ist in der Empirie Wiederholung, nämlich im Alltag wiederholt sich etwas, was dann aufgrund der Wiederholbarkeit als Dauer definierbar wird. Und die Konjunkturlehre ist für mich die einer akkumulierten Erfahrungswissenschaft. Die Ereignisse stellen gleichsam die Überraschungsebene her. Das ist ein völlig anderer Zugriff, der die Empirie analytisch zerlegt und nicht additiv aufeinander bezieht.

P: Was mich in dieser Dreischichten-Zeiteinteilung interessiert, ist eben, daß auch die "lange Dauer" plötzlich verändert wird, also zum Ende kommt. Das liegt den Strukturalisten nicht. Sie versuchen etwas, das sich überhaupt nicht verändert. Das ist bei Ihnen nicht der Fall. Die drei Zeitsichten verweisen vielmehr auf radikale Bruchsituationen.

⁸ Fernand Braudel, *Histoire et Sciences sociales. La longue durée. Annales* 13, 1958, 725-753.

⁹ Koselleck verweist auf diesen Aufsatz z.B. in seinem Beitrag "Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichte" In: Werner Conze (Hg): *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart: Klett 1972, 15, jetzt auch in Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Umrisse einer Historik*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2000, 298-316.

K: Die drei Zeitschichten sind selbstredend metaphorisch zu begreifen. Die Schichten sind gleichsam geologische Formen verschiedener zeitlicher Tiefe. Die Ereignisse geschehen zunächst einmal als Überraschung. D.h. wenn etwas passiert, was sich nicht vorhersehen läßt, dann zeichnet sich dies durch Überraschung aus. Jede Geschichte, die sich konstituiert, konstituiert sich zunächst einmal durch Überraschung, daß es anders kommt als erwartet. Das meint eine minimale Differenz von Gestern und Heute oder von Vorher und Nachher. Diese Unterschiede im Zusammenhang hat Georg Simmel sehr schön ausgeführt. Das ist die Bedingung für die Überraschung. Die eine Form der Erfahrung besteht darin, daß man Überraschungen sammelt. In dem Augenblick, wo ich sie sammle, wiederholen sich schon die möglichen Überraschungen. Man wird durch zunehmendes Alter mehr eingestimmt auf etwas, das sich wiederholen mag. Diese Erfahrung kann zur Verblindung führen, daß etwas wirklich Neues nicht mehr erkannt wird. Es ist keineswegs so, daß die Wiederholung von Erfahrungen nur eine Verbesserung von Erfahrungen darstellte. Sie können auch zur Verdummung führen. Das ist ambivalent. Entscheidend ist, daß die Erfahrungen sich nicht nur aus Überraschungen zusammensetzen, sondern eben aus der Sammlung von vielen Überraschungen, die dann eine Art von systematischem Impuls entwickeln. Die Menschen wissen, wie sie sich verhalten können. Das ist innerhalb von einer Generation oder in Generationsabfolgen empirisch einlösbar. Die dritte Schicht, die ich hinzufügen möchte, sind die langfristigen Vorgaben, die über die Individuen und über die Generationen hinweg sich auswirken. Z.B. magische Verhaltensweisen sind lernbar, übertragbar, über Generationen hinweg; religiöse Einstellungen, religiöse Erfahrungen, philosophische Deutungsmuster, später ideologische wie heute im 20. Jahrhundert. Wir haben also lange Vorgaben, die die Lebensführung determinieren. Diese ändern sich auch nicht in der Weise, wie Ereignisse abrollen. Die Ereignisse können von heute auf morgen Innovationen bringen. Die weltanschaulichen, die magischen, die religiösen, die philosophischen Grundeinstellungen können sich nicht sofort ändern, weil die Sprache sich nicht von heute auf morgen ändert, und die Rechtsstrukturen sich auch nicht von heute auf morgen ändern. Recht, Sprache und die Produktionsverhältnisse der Ökonomie sind längerfristige Vorgaben für die Ereignisse, Bedingungen möglicher Ereignisse. Und diese längerfristigen Vorgaben können sich nicht ad hoc ändern. Sie ändern sich über Generationen hinweg. Sie haben eine andere Veränderungsgeschwindigkeit. Wenn ich einmal einräume, daß es verschiedene Zeitschichten gibt, dann muß ich damit gleichzeitig einräumen, daß es verschiedene Veränderungsgeschwindigkeiten gibt. Und die muß man analytisch trennen. Die Sprachgeschichte ist ein sehr schönes Beispiel dafür. Die Sprache ändert sich sehr langsam. Alles, was neu gesagt wird, kann nur mit den alten Worten gesagt werden. Es gibt selten semantische Innovationen, die die Sprache sofort ändern. Im Ganzen ändert sich Sprache langsam: mit Abschleifungen, mit Anpassungen, Einpassungen, mit Kommunikationsformen der Rückmeldung, daß man verständlich bleibt. Erst ein langfristiger Kommunikationsprozeß verändert Sprache Stück um Stück. Zum Schluß kann man dann sagen: Donnerwetter, es wird etwas anders gesagt als vor 100 Jahren gesagt worden ist, oder vor

200 Jahren sagbar war. Es gibt auch Innovationen auf dieser langfristigen Ebene, die in den Ereignissen enthalten sind. Sie sind aber nicht identisch mit Ereignisgeschichte.

N: Mir leuchtet diese Unterscheidung sehr ein. Damit faßt man Zeit multidimensional. Jede Dimension besitzt andere Schnelligkeiten. Dort, wo Sie jetzt gerade strukturgeschichtliche Elemente genannt haben, haben Sie merkwürdigerweise den Begriff der Institutionen nicht verwandt. Ich wollte nachfragen, ob nicht dieser zentral sein müßte. Institutionen spielen bekanntlich im aktuellen Geschehen, etwa im politischen Geschehen, eine Riesenrolle. Man kann deshalb immer schon voraussagen, daß Erneuerer, die mit herkömmlichen Institutionen arbeiten und in ihnen aufsteigen wollen, mutmaßlich in ihrem Verhalten und in dem, was nicht von außen an neuen Ereignissen hinzukommt, vergleichsweise geringe Veränderungen bewirken werden. Der Zusammenhang der unterschiedlichen Zeiten, Ereignisgeschichte, wenn Sie so wollen, und Strukturgeschichte, ist nicht additiv zu sehen, sondern als ein dynamischer Vorgang. Strukturelle Vorgaben, institutionelle Vorgaben, habituelle Vorgaben, das sind eigentlich nur verschiedene Worte für die gleiche Angelegenheit. Alle werden in und durch bestehende Institutionen sozialisiert. Sie übernehmen deren Normen und Formen, indem sie dieselben verinnerlichen

K: Ich kann Ihnen nur zustimmen. Die Prägekraft von Institutionen ist von Gehlen nachdrücklich hervorgehoben worden¹⁰. Sie ist in der Carl Schmitt'schen "Verfassungslehre"¹¹ enthalten, auch in der Brunner'schen Verfassungsgeschichte. Die Institutionen bedeuten Begrenzungen und Freigaben zugleich. Weil innerhalb einer Institution nur das machbar ist, was ihre Vorgaben erlauben. Zugleich gibt eine Institution Energien für die Zukunft frei. Das ist die Ambivalenz aller Institutionen. Das kann man in jeder Politikgeschichte zeigen, wie weit die Institutionen tragen, wie weit sie nicht mehr tragen, wann sie brüchig werden, und wann sie innovativ sein können oder nicht mehr adaptionsfähig sind. Insofern gehört die Institution zu jenen Wiederholungsstrukturen, die Ereignisse möglich machen, aber nicht in den Ereignissen aufgehen. Die Ereignisse sind immer mehr oder minder institutionell vorgeprägt. Das ist der entscheidende Unterschied. Er läßt sich anhand der Verfassungsgeschichte Ernst Rudolf Hubers¹² sehr schön zeigen. Huber macht die politische Ereignisgeschichte zur Verfassungsgeschichte. Die Institutionsgeschichte tritt sehr stark in den Hintergrund im Unterschied zum 1. Band, wo er noch großzügig die Institutionen beschrieben hat. Die Verfassungsgeschichte wird zur politischen Ereignisgeschichte. Huber hat zwischendrin wieder sehr gute Kapitel zu Institutionen. Aber der Zusammenhang zwischen Institutionen und Ereignissen rutscht ihm mehr und mehr weg. Insofern handelt es sich um politische Verfassungserzählungen und keine Wandlungsgeschichte von Institutionen.

¹⁰ S. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1. Auflage 1940.

¹¹ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. 1928. Berlin: Duncker&Humblot 1970.

¹² Ernst Rudolf Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 8 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1957-1990.

P: Zu der Frage, ob der Sprachwandel, der Begriffswandel langsamer sei als politischer Wandel. Kann man sich nicht umgekehrte Situationen vorstellen, gerade in der politischen Sprache, in denen plötzlich neue Schlagworte oder neue Situationen das ganze Vokabular verändern? Beispielsweise im Verlauf der Geschichte der Französischen Revolution oder der Russischen Revolution haben sich neue Handlungshorizonte, neue Begriffe plötzlich eröffnet. Man findet ein Schlagwort, das sofort greift. Dann wird es zur Mode. Alle benutzen es. Das verändert auch die Konstellationen im allgemeinen Sinne.

K: Die Geschichte der politischen Sprache, sortiert nach Ereignis, Innovationskraft auf der einen Seite, nach Übernahme vorgegebener Semantik auf der anderen Seite, ist schwer zu beschreiben. Beide Aspekte haben ihre Berechtigung. Die Frage ist nur, welche Seite obsiegt, und welche ist stärker. Die Entscheidung darüber würde ich sehr stark davon abhängig machen, in welchen Jahren, in welchen Monaten, in welchen Stunden das richtige Wort gefunden worden ist. Es gibt natürlich berühmte Situationen, etwa als in der Französischen Nationalversammlung die Abstimmungsverfahren pro Kopf plötzlich den 3. Stand gleichberechtigt machten, und dabei der 3. Stand einige Stimmen mehr aus den anderen Lagern ergatterte. Das hat Mirabeau erzeugt. Es gibt Situationen, wo ein Wort die gesamte Situation verändert. Völlig klar. Aber die Semantik der Grundbegriffe "Freiheit", "Revolution", "Reform", "Egalité", "Liberté", "Fraternité" ist langfristig bedingt. Sie werden gerade als Slogans, als Schlagworte, schnell farblos und können immer nur im Kontext der jeweiligen Interessengruppen gelesen werden. Erstaunlich ist, daß z.B. die Semantik der Jakobiner und der Girondisten fast dieselbe ist. Nur die Pragmatik ist eine andere. D.h. die Semantik liegt so nahe aneinander, daß man sie aus der Lektüre allein gar nicht ableiten sollte. Nur in der Pragmatik, wann, wo, warum jemand etwas sagt, also das, worauf Skinner vor allem achtet – nur diese differenzierten Umstände können Unterscheidungskriterien liefern. Diese liegen aber weniger auf der semantischen als auf der sprachpragmatischen Ebene. Die muß man unterscheiden. Quentin Skinner macht umgekehrt die Pragmatik zu stark im Gegensatz zur Semantik¹³.

N: Sehe ich es recht, verändert sich das Wechselspiel zwischen Ereignisgeschichte und Strukturgeschichte historisch insgesamt. Es ist ein anderes zu Zeiten der Französischen Revolution, als zuvor und danach. Obwohl ja der große Tocqueville wunderbar gezeigt hat, wie lange die Inkubationszeit der Französischen Revolution gedauert hat, und daß fast alles Entscheidende sich schon geändert hatte, bevor es dann 1789 als "qualitativer Sprung" Ereignis geworden ist¹⁴. Aber ist es nicht so, daß man etwa heute mehr als früher – im Gegensatz zu dem Eindruck, den den manche Sozialwissenschaftler erzeugen, als würden die

¹³ S. Quentin Skinners Perspektive des "linguistischen Handelns" in: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge; CUP, 1996, bes. 7-8. S. auch Quentin Skinner, *Rhetoric of Conceptual Change*, *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol.3., 1999, 60-73, jetzt in revidierter Fassung in seinem Aufsatzband *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press Bd.1, 175-187.

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution* (1856).

einzelnen qua Individualisierung mehr und mehr Meisterinnen und Meister ihres Geschicks – strukturgeschichtliche, institutionelle Faktoren mithinzunehmen muß, die Musil einmal als "Herrschaft der Sachzusammenhänge" bezeichnet hat? Ist es nicht in einer Situation, wo der Vergesellschaftungsgrad, die Verflechtungsgrade national und international ungeheuer zunehmen, und das berühmte Hegelsche Wort richtig wird, daß das Abstrakte das Konkrete und das Konkrete das Abstrakte sei, – ist nicht da anzunehmen, daß im Grunde die institutionellen Prägungen in der Regel zunehmen im Vergleich zu den früheren Zeiten. Zu denselben scheint es jedenfalls in der Geschichte der Moderne mehr Dehnfugen gegeben zu haben.

K: Was Sie beschreiben, entspricht der höheren Komplexität der Gegenwart, gemessen an den scheinbar mehr überschaubaren Voraussetzungen bis zur vorrevolutionären Zeit. Ich selber habe das in meinen Kategorien einmal so zu formulieren versucht: die Erfahrung der Wandlungsbedingungen entziehe sich der eigenen Erfahrung. Die heutigen Bedingungen unserer Erfahrungen liegen z.B. in Afrika in einem bestimmten Migrationsdruck. Da passiert etwas im Orient oder in Afrika, was unsere Erfahrungen erst stiftet. Aber die Voraussetzungen liegen woanders. Das fängt in dem Siebenjährigen Krieg in Europa schon an. Die Entscheidung fiel in Indien und in Kanada, obwohl es bei uns nur ein Krieg zwischen Friedrich dem Großen und Maria Theresia zu sein schien. D.h. die hochgradige Komplexität entzieht die Bedingungen der Erfahrungen unserer eigenen Erfahrung. Die Frage ist nur, wie institutionalisierbar sind diese Fernerfahrungen. Da bin ich mir nicht sicher, ob nicht auch im 20. Jahrhundert noch sehr viel passiert, was sich jeder Institutionalisierung, beispielsweise durch die UNO oder die OSZE entzieht. Daraus folgt, daß die Komplexität und die Unsicherheit und die Offenheit der Chancen, darüber zu sprechen, wie man handeln soll, immer noch enorm groß ist. Nur die Faktoren, die auf Handlungsfelder einwirken, sind viel zahlreicher geworden als früher.

N: Das würde dann bedeuten, daß die Kontingenz, die im positiven Sinne soziale Gestaltbarkeit nicht nur eine soziale Gestaltbarkeit ist i.S. des Akteursbezugs, sondern eher sich hinschiebt auf differenzierte Systeme, um im Luhmann-Deutsch zu reden¹⁵, wo zwar eine Fülle von Akteuren herumwuseln, aber wo nicht eine verantwortliche Form politischer oder sozialer Gestaltung stattfindet, wo das Ziel da ist, wo ein Zweckprogramm gleichsam angestrebt wird, sondern wo in der Tat eine Fülle von Kontingenzen besteht, aber Kontingenzen, die eben nicht verfügbar sind in irgendeiner politisch gestaltbaren und verantwortbaren Weise.

K: Gewiß, das ist die Situation, die Carl Schmitt mit dem Ende des Staates beschrieben hat¹⁶. Solange der Staat noch letzte Entscheidungsinstanz sein konnte, in relativ vielen Bereichen, man denke an die Sozialpolitik, die ja doch sehr stark von staatlicher Gesetzgebung steuerbar war, sich heute aber dem schon so weit entzieht, wie soziale Auslastbarkeit oder Belastbarkeit sich au-

¹⁵ Z.B. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1984.

¹⁶ S. das Vorwort von 1963 in: *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Ducker & Humblot 1979.

ßerhalb des Staates befinden. D.h. der Staat transformiert sich selber in ein solches höheres oder niederes Kontinuum verschiedener Faktorenbündel, die er nicht mehr beherrscht. Insofern kann man schon sagen, daß dieses 21. Jahrhundert von neuen Institutionen beherrscht werden muß, wenn es denn überhaupt gestaltet werden will, die ihre Erfahrungen noch nicht so weit eingeschliffen haben, daß sie reproduzierbar wären. Schauen Sie auf die gegenwärtige Regierungskoalition. Können die sich leisten, Erfahrungen zu sammeln, die nachher reproduzierbar, institutionalisierbar, steuerbar werden? Denkbar ist es. Aber man weiß, belegt durch die Koalition, die da herrscht, daß das auch offenbar sehr schwierig ist.

P: Um auf die Zeittheorie zurückzukommen: Das von Ihnen zitierte Herder-Wort "Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maß seiner Zeit in sich"¹⁷, können Sie dieses Herder-Wort noch ein bißchen kommentieren?

K: Lassen Sie mich ein Beispiel bringen: Die Abschaffung des Adels in Frankreich ist bekanntlich in der berühmten Nacht passiert, als er seine Privilegien aufgab, aufgrund einer Vorgeschichte, die jetzt außer Debatte steht. Es war ein schlagartiger, spontaner Akt, der dann große Rechtsfolgen auslöste, und der später mit der entschädigungslosen Enteignung für viele Besitzer zur Folge hatte, daß die Agrargesellschaft in Frankreich relativ stabil, aber unproduktiv blieb. Im Unterschied etwa zu den Folgen der preußischen Reformen. Diese haben keineswegs den Adel beseitigt, sondern durch langfristige Transformationszwänge und Ablösungsgelder neue Formen der Kapitalakkumulation herbeigeführt, die dann die Landwirtschaft zu einer großen Pressure-Group machte, die sehr viel einflußreicher war als in Frankreich der Agrarsektor jemals werden konnte. D.h. es sind verschiedene Zeitphasen in die politischen Entscheidungen und in die Folgen dieser Entscheidung eingegangen, die in Preußen eine langsame Transformation und in Frankreich eine schnelle Transformation zur Folge hatten. Insofern kann man sagen, daß die Reformpolitik in Preußen einen anderen Zeitrhythmus entwickelt hat als die Französische Revolution mit keineswegs eindeutig besseren oder schlechteren Ergebnissen. Im Ganzen darf man sagen, daß die preußische Industrialisierungspolitik in Kollaboration mit der Agrarpolitik ökonomisch gesprochen sehr erfolgreich war und ökonomisch gesprochen die Franzosen schon Mitte des 19. Jahrhunderts dabei war aufzuholen. Das ist jetzt kein politisches Urteil. Im Hinblick auf die Reformen der Agrarverfassung läßt sich jedoch zeigen: die Länder haben verschiedene Zeitrhythmen.

P: Ein direkter Vergleich dazu, das, was in China, Singapur jetzt passiert: Ökonomische und politische Reformen geschehen nicht im gleichen Takt.

K: Ich glaube, daß die Kategorien Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, – bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont als der Vergangenheit oder der Zukunft zuzuordnen – inhaltsleer zu definieren sind. Was jeweils in der Gegenwart und der Zukunft oder in der Vergangenheit der Fall war oder sein wird, läßt sich aus den Strukturen der Zeit nicht ableiten. Die Frage, wie man die gegenwärtige Zeit verstehen kann, kann nur inhaltlich qualifiziert be-

¹⁷ Zitiert z.B. bei Koselleck, *Vergangene Zukunft*. a.a.O [Fn 1], 323

antwortet werden. Im Hinblick worauf kann man die Gegenwart definieren? Wann muß man nach Sozialstrukturen, nach wirtschaftlichen, nach politischen, nach ökonomischen und nach sonstigen gesellschaftlichen Bedingungen fragen? Die Zeit als solche ist nur eine formale Rahmenbedingung, innerhalb deren sich dieses oder jenes Ereignis ereignen mag, ereignen wird, ereignen kann oder ereignen soll. Nur für den Historiker oder für den Politiker ist Zeit selber empirisch einzulösen mit Daten, die inhaltliche Kriterien mitliefern müssen.

P: Andere haben versucht, die Kategorie des Gegenwärtigen zu erweitern. Etwa Helga Nowotny¹⁸ oder Gisela Riescher¹⁹. Mir scheint, daß auch Benjamins Figur der Jetztzeit hier einschlägig ist²⁰. Läßt sich nicht u.a. am Historikerstreit zeigen, daß von einer spezifischen Perspektive der Gegenwart aus vergangene Ereignisse, die möglicherweise früher "harmlos" erschienen, plötzlich eine aktuelle Bedeutung erhalten und dann die Aktualität in die Vergangenheit hinein verlängern?

K: Die Dimensionen der Vergangenheit und der Zukunft sind – wenn man das sozialpsychologisch und anthropologisch betrachtet – selbstredend nur präsent im Bewußtsein der jeweiligen Gegenwart, im Bewußtsein derjenigen, die Vergangenheit haben und Zukunft erwarten. Insofern ist Gegenwart eine besondere Kategorie, weil sie Zukunft und Vergangenheit in sich aufhebt. Umgekehrt hat die Zukunft oder hatte die Vergangenheit ihre jeweilige Gegenwart mit ihren eigenen Zukünften. Das ist der Analogieschluß aus der heutigen Gegenwart auf früher oder auf die Zukunft hin. Die Gegenwart bleibt in gewisser Weise theoretisch ausgezeichnet, weil sie den Bündelungspunkt darstellt, von dem aus die verschiedenen Zeitdimensionen in Erfahrung und Erwartung, bzw. in Aktion, in Erdulden und in Handeln umgesetzt werden²¹. So viel zu den Relationen der drei Zeiten.

Für den Historiker wird es nun schwieriger, weil er die Vergangenheit über viele Tausend Jahre hinweg betrachtet. Er muß unterscheiden zwischen der Vorvergangenheit der eigenen Vergangenheit und der Vergangenheit, die er heute erfährt. Hier möchte ich mit dem Leibniz-Schüler Cladenius aus dem 18. Jahrhundert argumentieren. Daß nämlich die jeweils zusammenlebenden Generationen eine Geschehenseinheit bilden, weil die mündlichen Traditionen in die Erfahrung der Handelnden unmittelbar eingehen. Alte Geschichte fängt nach Cladenius dann an, wenn alle Augen- und Ohrenzeugen gestorben sind. Dann

¹⁸ Helga Nowotny, *Eigenzeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1990.

¹⁹ Gisela Riescher, *Zeit und Politik. Zur strukturellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und presidentiellen Regierungssystemen*. Baden-Baden: Nomos 1994, bes. 223-230.

²⁰ S. besonders Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen* (1940) in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1955; dazu Kia Lindroos, *Now/time, Image/space. Temporalisation of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. Jyväskylä: SoPhi 1998 sowie ihr Beitrag in diesem Band.

²¹ Dazu vgl. Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte*. In: Victor Conxenius & Martin Greschat & Hermann Kocher (Hg): *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, 17-31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. Jetzt als Steigkeit und Wandel aller Zeitgeschichten, in: *Zeitschichten*, a.a.O. [Fn 8], 246-264.

fängt die Übersetzungsarbeit aus den Quellen in die Gegenwart hinein an. Zukunftsgeschichte hebt immer dann an, wenn neue Generationen auf dem Plan treten. Zukunftsgeschichte eröffnet sich kontinuierlich. Alte Geschichte akkumuliert Erfahrungssätze Verstorbener, die nur durch die Übersetzung in die eigene Gegenwart einzuholen sind.

N: Ich will einmal versuchen, eine Frage von Kia Lindroos, die sie uns schriftlich übermittelt hat, in meiner Weise zuzuspitzen. Wenn es, wie ich von Ihnen belehrt unterstellte, einen Zusammenhang gibt zwischen Erfahrungsraum, Erfahrungswandel und Erwartungshorizont, dann besteht heute angesichts der "Innovationstollereien" die Frage, ob noch so etwas möglich ist, wie ein Erwartungshorizont, der sich von einem diffusen Zukunftsglauben unterscheidet. Angesichts der innovativen Brüche mangelt Erfahrung, auch entsprechend übersetzte Erfahrung, unvermeidlicherweise mangelt. Wenn Innovation das beherrschende Thema ist, dann kann Erfahrung, sprich Lernen aus bedachten früheren Ereignissen, nicht mehr gemacht werden. Die Frage stellt sich also: Kann es überhaupt so etwas wie einen Erwartungshorizont geben, auf den ich mich beziehe, wenn ich keine Erfahrungen mehr zu machen vermag? Ist so etwas wie Gegenwart im emphatischen Sinne überhaupt möglich, wenn diese ohne das "Bleigewicht" der Vergangenheit, sprich ohne Tradition, auskommen soll? Hier sehe ich ein großes Problem.

Selbstverständlich haben wir seit Adam und Eva immer wieder die Erfahrung gemacht, daß "Adam und Eva" wieder kommen. Menschen werden sich auch übermorgen noch lieb haben, krank werden, sterben, sich hassen, ihre Interessen auf Kosten der anderen zu verfolgen suchen, aggressiv sein usw. usf. Auch der Cartesianische Traum, daß wir, wie er im dritten Discours de la Méthode verspricht, so wir seiner Methode folgen, Krankheiten und vielleicht sogar das Alter besiegen könnten, wird sich nicht realisieren, allen tech-fix präsenten Illusionen zum Trotz. Insofern wird immer so etwas bleiben, was früher im volkskundlichen Deutsch – problematisch, wie dasselbe im übrigen gewesen ist – "das Grundsichtige" am Menschen und in menschlichen Gesellungen genannt worden ist, also so etwas wie freilich nur hoch abstrakt feststellbare anthropologische Konstanten. Keine Frage ist es jedoch, daß, wenn Flexibilität, Mobilität und Innovation zentrale individuelle und kollektive Ziele sind, die das Verhalten neuer Generationen bestimmen, Gegenwart als jeweils immer schon überholte und Vergangenheit als allenfalls antiquarisch-museal interessante wegrutschen müssen und also auch die Zukunft in die Gegenwart zu entgleiten droht.

K: Ihr Einwand ist berechtigt. Zukunftsfähigkeit und die Möglichkeit, Erwartungen zu artikulieren und sich darauf einzustellen, meinungsfähig zu sein, hängen davon ab, daß die Voraussetzungen dieser zukünftigen Handlungsfähigkeit bekannt sind. Ich kann nicht nur ins rein Unbekannte hineinhandeln. Wenn alle Zukunft nur unbekannt ist, bin ich entsprechend handlungsunfähig. Ich bedarf minimaler Voraussetzungen, die sich wiederholen, um überhaupt handeln zu können. Der Anteil dessen, was sich wiederholen muß, um Innovationen freizusetzen und steuerbar zu machen, muß verschieden hoch eingeschätzt werden. Meine Hypothese lautet, daß der Anteil der stabilen Bedingun-

gen, die sich wiederholen, im Zuge der Neuzeit, der Industrialisierung, der Beschleunigung geringer geworden ist. Auf der anderen Seite dürften die sich wiederholenden Prägungen, Habitus und Faktoren sehr viel stärker präsent sein, als wir uns das theoretisch klar machen. Über solche "Wiederholungsstrukturen" spricht man nicht. Sie sind sozusagen vorgegeben. Sie treten gar nicht ins Bewußtsein. Sie werden auch in den Quellen nicht sichtbar gemacht, denn die Quellen geben jeweils nur das wieder, was neu ist, was als Katastrophe auf uns zukommt, was überraschend ist. Das, was sich wiederholt, schlägt sich schriftlich kaum nieder. D.h. viele Verhaltensweisen und viele Einstellungsformen, die auch biologisch bedingt sind, leben weiter und bilden die Minimalvoraussetzungen unseres eigenen Verhaltens²². Und dieser Anteil, den man "anthropologisch" nennen mag, der von Ethnologen heute untersucht wird, wird von den Historikern bisher weniger berücksichtigt, als es erforderlich wäre. Wenn man diese wiederkehrenden Spuren mitberücksichtigt, stellt sich vielleicht heraus, daß wir viel zukunftsfähiger sind, als wir annehmen, weil der "Ballast der Vergangenheit" Stabilisatoren enthält, die wir nur kennen und lernen müssen, um mit ihnen angemessen umzugehen. Dazu gehört vor allem auch die Reproduktionsweise der Familien und die Antwort auf die Frage, wieviel Kinder wir auf diesem Globus überhaupt noch haben dürfen. Solche Fragen darf man nicht theologisch moralisieren. Man muß sie erfahrungsgewitzt neu zu beantworten versuchen. In der Industrialisierungsgeschichte gibt es viele Erfahrungsdaten aus europäischen und amerikanischen Ländern, die analog aus der Geschichte anderer Kontinente herausgelesen werden müssen.

N: Ich will nachhaken mit der zweiten Frage von Kia, die unruhig wissen will, was denn da "eigentlich" Gegenwart sei. Kein Mensch weiß bekanntlich genau, was Gegenwart "ist", weil wir – Nietzscheanisch formuliert – zwischen zwei Nichtse, nämlich die Vergangenheit und die Zukunft, eingeklemmt sind. Kia fragt dementsprechend: Was anderes könnte Gegenwart meinen, als den Platz der Zeit in den geschichtlichen Ecken. Besitzt sie in Ihnen, nämlich Reinhart Kosellecks Überlegungen, irgendein spezifisches zeitliches Charakteristikum an sich selber? Ist es möglich, Gegenwart zu denken, indem man sie in den Einzigartigkeiten ihrer Momente festhält?

K: Wenn man die Frage so formuliert, sieht man die Zeit als die Summe von Kairos-Bestimmungen, die die situative Einmaligkeit zum einzigen Kriterium der Zeit erheben. Ich will nicht leugnen, daß der Kairos, also die jeweils günstigste, beste oder optimale Zeit zum Handeln, eine wichtige Kategorie der Politik darstellt. Diese Feststellung gilt freilich nicht nur für die Politik, sondern ebenso für die Gesellschaftsgeschichte, die Familiengeschichte oder sogar die Privatgeschichte. Erinnern Sie Schillers berühmtes Diktum: "Was Du in der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück."²³ Die Weltgeschichte sei das Weltgericht, sagt er dazu hinterher. Damit wird das Einmalige absolut gesetzt,

²² Vgl. auch Reinhart Koselleck, Sprachwandel und Ereignisgeschichte. *Merkur* 43, 1989, 657-673

²³ Friedrich Schiller, *Resignation*, *Sämtliche Werke*, Hg. Goedecke, Stuttgart 1877, I, 46. Verweise dazu s. auch *Zeitschichten*, a.a.O. [Fn 8), 189, 328, 345.

die Situation, die nicht wiederholbar ist. Der eingetroffene und ergriffene oder der Fast-Kairos bedeutet das Optimum eines gelungenen Lebens, das einer immer zur rechten Zeit das Richtige getan hat.

Ob katastrophisch versäumt oder geglückt ergriffen: Kairos ist in sich ein neutraler Begriff, der nur anzeigt, daß es einmalige Situationen gibt. Indes, wenn ich alles in Kairoi zerschneide, gibt es keine Wiederholungsstrukturen mehr, die die Voraussetzung jeden Kairos bilden. Auch der Kairos setzt sich aus Bedingungen zusammen, die Kontingenz ermöglichen. Und diese Bedingungen von Kontingenz lassen sich nicht aus der Welt schaffen.

P: Ich spekuliere über den Typus des Politikers. M.E. müßte er heute ein Opportunist im besten Sinne des Wortes sein: ein Spieler, ein Schauspieler, einer, der mit der Zeit spielerisch umgeht. Wer mag schon Fünfjahrespläne. Nicht langfristige Stellenpläne in den Universitäten etwa sind wichtig, sondern die Einsicht, daß jetzt in diesem Moment jemand eine gute Idee hat und eine Position braucht. Das Politikerverhalten ist das Spiel mit Gelegenheiten. Deswegen werden Politiker zwar im Verlaufe von Wahlkämpfen verdächtig gemacht. Indes scheint es mir erforderlich, den Politiker stärker, als dies in früheren Phasen der Demokratisierung der Fall war, als Spielerfigur aufzufassen.

K: Einer meiner ehemaligen Schüler, Willibald Steinmetz, hat das schöne Buch geschrieben "Das Sagbare und das Machbare"²⁴. Er hat eine Art von politischer Theorie mit der hintergründigen Behauptung entwickelt, je mehr versprochen werde, desto weniger sei einlösbar. Diese Spannung wird dann eine Signatur des demokratischen Zeitalters, da Politiker, um Wählerstimmen zu bekommen, viel versprechen müssen, Dinge, die von vornherein nicht einlösbar sein werden. Insofern ist die Diskrepanz zwischen der Mobilisierung von Wählerstimmen und den damit zu erreichenden Zielen ein defizitäres Strukturmerkmal gegenwärtiger Demokratie, eine Beobachtung, die m.E. sehr plausibel ist. Ihre Politiker als Spielerfiguren sind vor diesem Hintergrund als Schauspieler zu verstehen, die in Kesseln tanzen, die nicht mit einem Deckel versehen werden können. Das wäre die Metapher für die Situation, die Sie beschreiben. Ob das nun das Optimum heutiger politischer Theorie ist, um Handlungsmöglichkeiten zu verbessern, möchte ich bezweifeln. Daß das eine für die nächste Generation zutreffende Vorstellung sein müßte, leuchtet mir nicht ein. Vielleicht bin ich zu hoffnungsvoll. Schauspielerei ist zwar nötig, aber nicht die einzige Bedingung für Politik.

N: Ich glaube auch nicht, daß der gerade von Kari Palonen geschilderte Typus des Politikers der heutigen Zeit realistisch entspricht. Als ob die heutigen Politiker, die Clintons, die Blairs, die Schröders und tutti quanti, das *carpe diem* im jeweiligen Kairos praktizieren können. Als ob sie nicht vielmehr Schauspieler allenfalls insofern sind, daß sie so tun, als könnten sie etwas machen. Das ist das, was mich am meisten bedrückt. Mich bedrückt nicht primär, was in Bonn bzw. Berlin oder in Washington gemacht wird, sondern vor allem das, was nicht gemacht wird. Allein schon die Ökonomie der Zeit von Spitzenpolitikern

²⁴ Willibald Steinmetz, *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780-1867* Stuttgart: Klett-Cotta 1993.

deutet darauf hin, daß sie systematisch überfordert werden, darum allein "das Lob der Routine" singen können und allenfalls erneut im Sinne von Luhmann in der Lage sind, die Hebel der Legitimation durch Verfahren i.S. eines Akzeptanzmanagements zu bewegen. Daß sie jedoch "Opportunisten" im guten Sinne des Wortes wären, die die Gelegenheit erkennen und beim Schopfe ergriffen, das sehe ich nicht. Sie versacken in der Fülle der alltäglichen Hektik und des Scheins von Kontingenz, nicht von deren realen Grund.

K: Das ist eine sehr skeptische, indes sehr zutreffende Diagnose. Die Frage ist nur, wie kann man dem abhelfen. Da stellt sich dann die Frage nach den Institutionen in der Tat. Gibt es mögliche Institutionen, etwa ein Basiszentrum für Information für das Parlament oder das Verfassungsgericht, die diese Einrichtungen in die Lage versetzt, bei passender Gelegenheit Handlungsmuster abzurufen. Es wäre ja beispielsweise denkbar gewesen, daß während der 40-jährigen Trennung zwischen Ost- und Westdeutschland im Ministerium für gesamtdeutsche Fragen eine Fülle von Gesetzen in den Schubladen präsent gelegen hätten, um in dieselben hineingreifen zu können, wenn der Kairos der Wiedervereinigung eintritt. Dann wären viele Katastrophen nicht passiert, wenn man die Formen der Reintegration in die westlich kapitalistischen Märkte vorab genauer bedacht hätte. Und genau das fehlte 1990. Eine solche Situation läßt sich aber doch denken und vorbereiten. Dann kämen sogar die Soziologen wieder zu ihrer Ehre, Planungshelfer sein zu dürfen.

N: Nur zwei Fußnoten hierzu, keine Frage. Es ist geradezu phantastisch, daß wir in diesen Tagen und Monaten und Jahren in der Bundesrepublik Deutschland eine Situation erleben, wo zwei Parteien wenigstens 16 Jahre lang darauf gewartet haben, an die Regierung zu kommen. Sie haben jedoch offenbar während dieser 16 Jahre nichts getan, um so präsent zu sein, daß sie wüßten, was sie tun wollen, und wie sie es vor allem tun wollen. Diese Parteien wissen offenbar nicht einmal, daß in Europa bestimmte Bedingungen herrschen, die auch die schönsten Atomprogramme nicht ohne weiteres durchsetzen lassen. Es sei denn, man hätte vorab daran gearbeitet, wie auf diese Bedingungen und die in ihnen steckenden Interessen einzuwirken wäre. Das ist die eine Fußnote.

Daß beide Parteien freilich nicht so vorbereitet gewesen sind, wie man das hätte nach immerhin über eineinhalb Jahrzehnten erwarten können, hängt freilich nicht primär an den Individuen, den Spitzenpolitikern, dem Minister X oder dem Ministerpräsidenten Y, sondern ist offenbar ein Problem, das in den Institutionen der herkömmlichen liberalen Demokratie angelegt ist. Dieselben scheinen für die Situation am Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr auszureichen.

Die zweite Fußnote, die ich anfügen möchte, besteht darin, daß ich Ihre Idee stark unterstreichen möchte, daß es gälte, sich politisch vorweg zu präparieren, damit man am Tag der politischen Prüfung, entsprechend nun ins Deutsche gewandt, vorbereitet sei. Freilich, eine solche Vorbereitung dürfte nicht primär, und sei es im besten Sinne, "technokratisch" erfolgen. Die Schwäche der liberalen Demokratie, wie sie im Muster aus dem 17. und 18. Jahrhundert überkommen ist, besteht m.E. gerade darin, daß die seinerzeit problemlos vorausgesetzten Bürger zu Zeiten der Massendemokratie nicht mehr vorausgesetzt

werden dürfen, und das Spiel zwischen unaufgeklärten Bürgerinnen und Bürgern und guter Repräsentation nicht klappt. Die Repräsentanten können heute nicht mehr machen, als was die Bevölkerung letztlich hinnimmt. Insofern müssen auch hier nicht nur die Schubladen besser mit phantasievollen informationell bespickten Plänen gefüllt werden. Vielmehr muß offensichtlich überlegt werden, wie kann die Bevölkerung so politisch vorbereitet und in reformerische Politik einbezogen werden, daß anstehende Probleme mit ihr gelöst werden können, und nicht die Illusion immer wieder betrieben wird, als könne eine neue Regierung gleichsam per ordre de Mufti Reformen inszenieren. Ist ein solcher problematisierender, präparierender Einbezug der Bevölkerung nur in Kriegszeiten möglich gemäß Churchills berühmter Blut-und-Tränen-Rede? M.E. gälte es, neu und anders, als es der seinerzeitige Formulierer meinte, jedenfalls konsequenter und praktischer gemäß der Devise zu handeln: "Mehr Demokratie wagen".

K: Eines der Hilfsmittel wäre sicher, daß sehr viel offener über die Probleme diskutiert würde, als dies gegenwärtig der Fall ist. Die Schwelle der Zumutbarkeit von Problemen und ihren schwierigen Lösungen liegt mutmaßlich bei weitem höher, als die Politiker dies aufgrund ihrer kurzfristigen Wiederwahlbedürfnisse unterstellen. Die Frage, wie weit Formen direkter Demokratie eine mögliche Alternative darstellen, die in der Schweiz gerade wieder diskutiert wird und als Hemmblock gegen die europäische Einigung irritiert, muß gestellt werden. Nicht weil sie eindeutig zu beantworten wäre. Die Grünen stellen ein Beispiel dafür dar, wie direkt demokratische Verhaltensweisen und Möglichkeiten, Politik zu machen, blockieren können. Obwohl sie Ziele haben, die vielleicht sinnvoll anzustreben wären, können sie sie nicht in Aktionen umsetzen. Ein klassischer Fall dafür, daß direkte Demokratie, wie sie idealiter formuliert wird, nicht so einfach funktionieren kann. Wir müssen also Wege suchen zwischen Aufklärung, Partizipation, Diskussion, direkter Demokratie und Repräsentation, die mehr Offenheit ermöglichen und den Mut zur Politik befördern.

P: Ich gehöre zu denjenigen, die die oben genannten Politiker verteidigen. Die ganze Geschichte der repräsentativen Demokratie ist sehr schlecht geschrieben worden. Man hat viel zu wenig beachtet, daß repräsentative Demokratie ein Zeitregime ist, "Herrschaft auf Zeit". Die Möglichkeit, Herrschaft auf Zeit zu beschränken und die zeitlich befristete Herrschaft als Mittel der Politik zu benutzen, ist zu wenig erkannt worden und wird mit falschen Alternativen entweder mit absolutistischer Herrschaft oder mit Herrschaftslosigkeit bekämpft.

K: Unter Zeitfristen möchte ich folgendes Gegenargument formulieren. Es gibt bei der Definition des Gemeinwohls immer risikohaltige Sätze. Man weiß immer erst hinterher, was das Gemeinwohl gewesen ist, wenn es denn nicht eingelöst worden ist. Das heißt, alle Zukunftsprojekte, die auf das Gemeinwohl bezogen sein müssen, können immer nur partiell geplant werden. Die Gesamtheit des Gemeinwohls stellt sich erst nach Zeitrhythmen heraus, die länger sind als die Wahlrhythmen. Die Wahlzeiteinheiten, drei, vier, fünf Jahre, sind die einzigen objektivierbaren Zeiteinheiten, unter denen Politik gemacht wird. Es gibt kein Argument, daß politische Entscheidungen, auf vier Jahre hin angelegt,

sinnvoller sein könnten, als die auf zwei oder auf acht Jahre hin. Das heißt, die Zeiten der Wahlperioden sind nicht identisch mit den rationalisierbaren Berechnungszeiten möglicher Entscheidungsfindung. Diese Differenz müßte irgendwie verfassungsmäßig ausgeglichen werden. Ich weiß nicht wie, aber es wäre der Mühe Wert, herauszufinden, welche Entscheidungen sich der Wahlperiode entziehen, und welche Entscheidungen in weniger Zeit als einer Wahlperiode fällig sind. Solche Unterscheidungen lassen sich mutmaßlich treffen. Sie hängen mit der Generationenfolge der Bevölkerung zusammen, mit den Produktivitätskurven der Produktionen u.ä.m. Man muß weg von den Wahlperioden als handlungsbestimmenden Zeiteinheiten für Planung.

P: Soll man überhaupt ein solches Wesen wie "Gemeinwohl" voraussetzen.

N: Es wäre spannend, in der Richtung, die Sie beide eingeschlagen haben, weiter zu argumentieren, weil die Grundprobleme aller repräsentativ-demokratischen Herrschaft damit angeschlagen sind. Ich stimme Ihnen, Herr Koselleck, voll zu, daß mit direkt demokratischen Elementen im üblichen Sinne keine Kur der Probleme liberal-repräsentativer Demokratie zu betreiben ist. Deswegen bin ich selber, obwohl ich als radikaler Demokrat "auftrete", kein Anhänger einer gegenwärtig minderheitlich weit verbreiteten Bewegung, die das Grundgesetz dadurch zu verbessern ausgeht, daß volksbegehrliche Volksentscheide in dasselbe wie ein Infix hineingenommen werden. Als ob die Mängel der etablierten politischen Institutionen, die nicht primär ihre Politiker als Personen sind, damit zu beheben wären. Wenn man die liberal-repräsentative Demokratie unter der Zeitperspektive betrachtet, dann gibt es eine ganze Fülle von Elementen, die problematisch werden. Einige derselben will ich Ihnen noch einmal fragend zuspähen. Da ist zunächst einmal 1. die Frage nach der Zeit, die der Öffentlichkeit im Vergleich zur Privatheit bleibt. Liberal repräsentative Demokratie geht von der Annahme aus, daß der Bürger als Bourgeois im Grunde der Öffentlichkeit keine Zeit opfern solle. Das Bonum Commune, die öffentlichen Belange, hat ihn nicht zu interessieren, außer, daß er oder sie einmal im Laufe einer bestimmten Periode zur Wahl geht. Citoyen ist man nicht. Die Frage lautet, ob diese Art liberal-demokratischer Zeit- oder auch Interessenökonomie – nota bene Benjamin Franklin: "Time ist money" – liberale Demokratie heute angesichts der Zeiten ungeheurem Bruch im Vergleich zum 17. und 18. Jahrhundert überhaupt noch erhalten kann.

Die zweite sich anschließende Frage lautet, wie ist mit der Bevölkerung umzugehen, mit der Fülle der Bürgerinnen und Bürger, die eben nicht ein "Volkssubjekt" darstellen können und sollen. Bürokratische Mechanismen sind nicht umsonst zu überlegen. Bürokratien haben Zeit, schier unendlich Zeit. Das ist eines der zentralen Weberschen Argumente, die ihn zu seinem bürokratischen Albtraum veranlaßten. In einer komplexen Situation, wo so viel wie heute in Politik, Ökonomie und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu tun ist, wo viele Verteilungsentscheidungen, viele Produktionsentscheidungen, viele sonstigen Entscheidungen, Maßnahmen, Handlungen und dergleichen mehr zu tref-

fen sind, ist Bürokratie – um mit Weber zu reden – das Schicksal²⁵. Von den repräsentativen Institutionen ist im Vergleich zu ihr unvermeidlicherweise ihre formell erste, im 18. Jahrhundert noch als möglicherweise zu mächtig erachtete, die Legislative, das Parlament, die schwächste. Ihr folgt die politisch gewählte Exekutive, ungleich stärker als das Parlament, jedoch ungleich schwächer, als die dauernd präsente Bürokratie, auf dem Fuß. Dann kommt die nicht politisch gewählte Bürokratie. Letztere wird ihrerseits von formell privaten Bürokratien stark beeinflusst.

Kurzum, die zweite Zeitfrage lautet: Wie können sich die Repräsentanten, auf die es in der liberalen Demokratie zentral ankommt, genügend Zeit verschaffen, um auch nur zur legislativen Bestimmung und zur Kontrolle einigermaßen in der Lage zu sein.

Die dritte Zeitfrage ergibt sich aus dem schon oben zitierten Slogan Benjamin Franklins und seiner heute alle gesellschaftlichen Bereiche mikro- und makrosozial, ja global, durchdringenden Bedeutung. In Zeiten, wo in Geldquanten berechnet wird, eine Berechnung, die im Unterschied zur qualitativen Zeit, etwa des Gemeinwohls, ungleich leichter fällt, wird die Dominanz der Ökonomie über die Politik zur Nahezu-Alleinherrschaft. Insofern müßte man, wenn man, denke ich, eine Verfassungsreform im weiteren Sinne bedenkt, im Sinne neuer Institutionen, wie Sie sie vorhin selber angemeldet haben, von diesen zeitökonomischen Kalkülen aus fragen, wie kann man angesichts der nicht einfach reduzierbaren Probleme vernünftige Institutionen schaffen, die diese besser zu bewältigen versprechen, als dies heute der Fall sein kann.

K: Sie haben eine Fülle von Problemen aufgegriffen, die ich unmöglich so beantworten kann. Einige Hinweise müssen genügen. Der Zeitdruck, der durch die Ökonomisierung der Zeit über die Stunden-, Minuten- und Sekundenherrschaft in den Arbeitsalltag hinein reicht, – dieser Zeitdruck läßt sich wahrscheinlich entlasten. Es ist doch offenbar so, daß der Produktionsanteil der Ökonomie pro Kopf immer geringer werden, während die Teile der Freizeit, der Dienstleistungsgesellschaft, freilich auch der Arbeitslosigkeit, größer werden. Das heißt, es gibt keinen zwingenden Grund, die Produktivitätszwänge so allgemein zu setzen, daß das gesamtgesellschaftliche Leben davon abhängt. Es ist durchaus möglich, daß viel mehr Freiheit, viel mehr Ruhe, viel mehr Freiheiten in der Gesellschaft benutzt würden, weil die ökonomisch erforderliche Produktivität sich von wenigen Menschen erbringen läßt.

Das ist ein Problem, das heute mit der Arbeitslosigkeit angeschnitten ist. Was tut man mit den Arbeitslosen? Die wollen sinnvoll leben. Das muß regelbar sein, ohne unbedingt Arbeitsplätze in der Wirtschaft zu schaffen. Meiner Meinung nach muß man wieder mehr soziale Elemente in die Staatspolitik einbauen, oder doch zumindest Muster finden, die es möglich machen, daß Menschen ihre Freiheit innerhalb der Arbeitslosigkeit vergrößern können. Dann wären sie eben nicht mehr arbeitslos. Die Alternative Arbeit versus Arbeitslosigkeit darf nicht die einzige sein, mit der die kommende Organisation der Gesell-

²⁵ S. besonders Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum* (1909), In: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen 1988

schaft zu tun hat. Das ist so ein Fall, wo sich private und öffentliche Sphäre in einer anderen Weise überlappen, als dies früher der Fall war. Es ist durchaus denkbar, daß es Gruppen von Menschen gibt, die nicht auf die Steigerung von Produktivität hin getrimmt werden, sondern Formen des Zusammenlebens finden, jenseits der Alternative arbeitslos oder in Arbeit. Ich kann mir das im einzelnen nicht vorstellen, aber in der Richtung müßte man jedenfalls Konzepte entwickeln, die dann auf ihre Realisierbarkeit hin durchzuspielen wären.

N: Ich würde gerne den augenblicklichen Akzent unserer Unterhaltung etwas verschieben. Wenn wir von Zeit reden, reden wir von Politik. Das hat schon der "Prediger" im Alten Testament gewußt: Alles hat seine Zeit. Diese Feststellung gilt – wie sich versteht – auch heute. Sie haben sich selbst verschiedentlich in die Denkmalsdiskussion eingeschaltet. Und Sie haben auch historisch über die Bedeutung von Denkmälern gearbeitet. Es ist bekannt, daß alle Politik auch eine Politik der Herrschaft mit und über Symbole ist, der Definition von Symbolen oder des Umgangs mit Symbolen. Es gibt nicht nur die "Symbolic Uses of Politics", wie dies Murray Edelman vor Jahrzehnten in seinem trefflichen Büchlein²⁶ genannt hat, sondern es gibt auch den "Political Use of Symbols". Hier spielen die Denkmalspolitik und die Sprachpolitik eine große Rolle. Meine Frage an Sie lautet dementsprechend, ob man in der Moderne, nicht nur zwischen Moderne und Vormoderne, ganz bestimmte Etappen des Umgangs mit symbolischer Politik unterscheiden kann? Daran schließt sich die vielleicht noch schwierigere Frage, wie man in der heutigen Zeit, gar in der Bundesrepublik Deutschland, die ihre Vergangenheit wie Schleier abtun will und sich um so mehr in dieselben verheddert, die ja zunächst ein Land ohne politische Symbole gewesen ist, was ich, darin groß geworden, immer als sehr angenehm empfunden habe, – die Frage lautet also, wie man heute mit Symbolen angemessen umgehen könnte. Hierbei will ich nicht einmal die aktuelle Denkmalsdiskussion erwähnen, angesichts von deren Verlauf (und deren zwischenzeitlich eingetretenem Ende) man nur noch den Kopf schütteln kann.

K: Die Entsymbolisierung der deutschen Geschichte hängt mit der Katastrophe von 1933 bis 1945 zusammen. Innerhalb dieser 12 Jahre wurden wir überflutet mit Symbolen, die so kitschig oder nicht-kitschig, wie sie waren, den Alltag formal determiniert haben. Die europäischen Nachbarn verlangen von uns heute in gewisser Weise Minimalsymbole, um unsere nationale Eigenart innerhalb Europas sichtbar zu machen. Die Frage lautet, welche Symbole sollen wir pflegen oder suchen. Ich bin hier ohne Planungswünsche. Ich muß sagen, was wir sind, das merken wir, sobald wir im Ausland sind. Da brauchen wir gar keine eigenen Symbole. Man muß sich nur den Fragen der Ausländer stellen. Dann weiß man, was wir selber sind. Da habe ich keine Sorgen, daß man in der Kommunikation mit den Nachbarn nicht weiß, worum es geht.

²⁶ Murray Edelman, *Symbolic Uses of Politics*. (1964)

Zur Frage der speziellen Forschungsthematik und der Etappen des Symbolismus möchte ich folgende Einteilung vorschlagen²⁷: Bis ins 18. Jahrhundert hinein waren alle zentralen Herrschaftssymbole die repräsentative Darstellung der Herrscher selber. Deren Kontinuität wurde gewahrt durch die Kontinuität der Sterbeordnung, die symbolisiert war in den Gräbern, die in allen Fürstenstädten vorhanden waren, die aber das Weiterleben, die Erbfolge, zum Hauptthema ihrer Repräsentanz hatten. Zu der Zeit, da die Todesrate sehr hoch war, und die Sterbeordnung schon früh die Leute ins Jenseits beförderte, war der herrschaftssymbolische Kult einer, der Kontinuität über das Sterben hinweg betonte. Seit der Französischen Revolution kehrt sich dieses kultisch symbolische Verfahren langsam. Die Lebenserwartungen nehmen zu. Parallel dazu ist die Bereitschaft zum Massenmord, zum Massensterben gestiegen. Das heißt, die politisch eingeplante Todesrate wird höher in dem Maße, als das Leben länger zu sein scheint. Die Kompensation der biologischen Lebensverlängerung lag bisher immer darin, daß man die Menschen auch schneller umzubringen fähig wurde. Diese Feststellung gilt zumindest bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts für die deutsche Geschichte. Sie gilt leider für die europäische und für die Weltgeschichte allgemein bis heute. Dadurch hat der zwangsweise Tod in allen Denkmälern, in allen Totenkulten eine höhere Repräsentanz gewonnen, als der Tod, der sich von Natur aus einstellt. Davon müßte man vielleicht wegkommen, um andere Relationen zwischen Leben und Tod auch in der politischen Symbolik zu gewinnen. Das besagt nichts in Bezug auf das Holocaust-Denkmal. Das ist ein ganz anderes Problem. Nur die Relation zwischen Leben und Tod in unserer politischen Symbolik ist zugunsten der Bereitschaft, gewaltsam den Tod zu stiften oder zu erleiden, im 19. und 20. Jahrhundert enorm angewachsen. Und parallel dazu – nota bene – die Demokratie. In dem Maße, als die Herrscher nicht mehr den Leuten zu sterben befehlen, sondern das Volk in aller Freiwilligkeit aufgefordert wird, zum Tod für das Vaterland bereit zu sein, in dem Maße wird – sit venia verbo – ein höherer demokratischer Tötungskoeffizient erzielt. Analoges läßt sich im Hinblick auf die Grenzziehungen beobachten. Die Grenzen werden seit 1918 durch Bevölkerungsverschiebungen verändert, nicht mehr, indem neue Herrscher die Grenzen ihres Territoriums verändern. Die Demokratisierung wurde also durch die Vertreibung von Bevölkerungen sichtbar gemacht. Dieser Vorgang fängt im Elsaß an. Dort haben die Franzosen 1919 entsprechend eingeteilt: Vollfranzosen, Dreiviertelfranzosen, Halbfranzosen, Rest raus. Die Leute, die zum Rest gehörten, sind mit zwei Koffern pro Person über die Kehler Rheinbrücke getrieben worden, so wie nach 1939 die Deutschen die Polen vertrieben haben und 1945 die Polen die Deutschen. Will sagen, das Volk ist souverän. Also wird es auch bei der Grenzverschiebung mitverschoben, wenn es den Krieg verloren hat. Das sind formaldemokratische Elemente, die mit der Wahldemokratie, der repräsentativen Demokratie, selbstverständlich nichts zu tun haben. Es sind aber demokratische

²⁷ Zu Reinhart Kosellecks Denkmalstudien s. z.B.: Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden (1979). *Poetik und Hermeneutik VIII, Identität*, 255-276; *Zur politischen Ikonographie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*. Basel: Schwabe, 1998; Reinhart Koselleck & Michael Jeismann (Hg.): *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmale in der Moderne*. München: Fink 1994.

Elemente im Sinne des totalen Anspruchs von Rousseau, der *Volonté générale*, die hier realisiert worden ist. Die Opposition zwischen der liberalen Demokratie und der radikalen Demokratie dieses Musters muß man im Kopf behalten, wenn man das Argument verstehen will, daß die Massenvertreibungen, Massenverschiebungen und Massentötungen im 20. Jahrhundert auch ein Zeichen der Demokratie gewesen sind.

N: Noch eine Nachfrage: Ein gewisses Minimum an politischen Symbolen wird es immer geben und mutmaßlich geben müssen, weil Symbole Teile des selbstverständlichen Verkehrs und der Kommunikation in kleineren und größeren Gruppen sind, sowie auch die Sprache. Sie haben mit Recht die Symboltradition in Deutschland nach dem 70er Krieg und auch noch nach dem 1. Weltkrieg eigens behandelt und besonders hervorgehoben. Meine Frage lautet, ohne daß ich Sie gleichsam nach Regeln abfragen wollte, ob es so etwas geben könnte wie Kriterien von Symbolen und Traditionen, mit deren Hilfe man unbeschadet ihres allemal möglichen Mißbrauchs urteilen könnte, diese sind einigermaßen liberaldemokratisch akzeptabel, ja sogar in Deutschland nach den 12 Jahren erträglich? Als ich zum ersten Mal in Amerika war, in einem Land, dessen geradezu übermäßiger Symbolismus mich ansonsten nicht gerade froh stimmte, bin ich doch ungeheuer angetan gewesen, als ich zum ersten Mal durch den Central Park in New York gegangen bin und hierbei einem geradezu gesamteuropäischen Gemisch von Freiheitshelden begegnet bin.

Lassen wir einmal meinen sentimental Blick bei Seite. Läßt sich historisch-wissenschaftlich über die Beschreibung von Symbolen, deren Analyse und Kritik auch positiv etwas im Sinne einer geradezu Kantschen Urteilskraft sagen?

K: Ich traue mir da keine Vorschläge zu. Eines darf ich vielleicht hinzufügen: Es gibt ein Symbol, das den Sieg über das Böse immer wieder in allen Nationen, in allen Totenkulten sichtbar macht. Das ist der Heilige Georg, der am 23. April geboren ist²⁸, und der jeweils seinen Nachbarn in Form eines Drachens niedersticht. Wenn Georg also sich beim Wort nimmt, dann muß er sich selbst umbringen, weil er jeweils beim Nachbarn als Drache auftaucht. Will sagen, der Heilige Georg, der den Nachbarn als Drachen beseitigt, ist ein gesamteuropäisches Symbol, das zeigt, daß man sich gegenseitig dauernd umbringen muß, um „das Böse“ zu beseitigen. Und damit reproduziert sich das Böse. Das wäre ein negatives Symbol. Der Heilige Georg als das Gemeinschaftssymbol aller europäischen Nachbarschaftskriege, die wir hatten. Ich will damit nur sagen, daß die negative Symbolik vielleicht sehr viel wichtiger ist als üblicherweise angenommen. Daß man minimale Aussparungsorte des Friedens lernt, dort zum Beispiel, wo große Konflikte geherrscht haben. Es könnte sein, daß man Daten gemeinsam festlegt, die gemeinsam gefeiert werden können. Weil sie Konflikte enthalten haben und nicht, weil sie irgendwelche Siege bedeuteten, von einem über den anderen. Es ist nicht leicht, übernationale oder zwischennationale Konfliktzonen so zu definieren, daß man sagen könnte, hier läßt sich ein gemeinsamer Kult inszenieren. Ich haben einen Ansatz neulich bei Saarbrücken

²⁸ Reinhart Koselleck ist selbst am 23.4.1923 geboren.

gefunden. Dort wird der Krieg von 1870/71 jetzt von Deutschen und Franzosen gemeinsam erinnert, mit gemeinsamen Denksteinen, gemeinsamen Totenlisten, gemeinsamen Kommentaren. Ich muß sagen, nachdem ich als Kind schon da gewesen war, das hat mich sehr beeindruckt. Totenpfähle mit Erzählungen von deutsch-französischen Geschichten aus der Zeit des Ersten Weltkriegs und des Zweiten, die Konfliktzonen sichtbar machen, die auch die Schwierigkeiten aufzeigen, die zwischen Deutschen und Franzosen in dieser Zeit beherrscht haben, und die überbrückbar werden, indem man jetzt Freiräume für gemeinsames Gedenken der Unterschiede stiftet. Das ist eine neue Form, die vielleicht institutionalisierbar ist.

Das wäre entlang den Grenzen. Aber es gibt bestimmt auch andere Orte. Versailles wäre ein solcher. Versailles ist negativ und positiv je nach nationaler Tradition verschieden besetzt. Kann man es hinkriegen, die Konfliktzonen des Versailles-Systems sowohl von 1918 wie die Ludwigs XIV und seiner Kriege gegen das Römische Reich zu visualisieren? *Les lieux de mémoire* von Nora²⁹ sind nur national orientiert. Man müßte dieselben Orte international besetzen. Viele der Heldengeschichten von Nora sind Katastrophengeschichten für die Deutschen, für die Niederländer, für die Engländer oder für die Burgunder oder andere. Will sagen, negative Gemeinsamkeiten sind zu pflegen, um eine offene Zukunft zu gewinnen. Das wäre vielleicht eine mögliche Symbolpolitik. Ich muß gestehen, meine Phantasie reicht auch noch nicht weiter.

N: In der gegenwärtigen Situation schließt sich die Frage nach dem Berliner Holocaust-Denkmal wie von selbst an. (Zur Zeit des Gesprächs war die Entscheidung, ob das Denkmal errichtet werden solle, noch nicht definitiv getroffen worden.) Die Sache ist so wichtig und zugleich im Großteil der Diskussion darum so geschmacklos, daß man sich eigentlich nur noch im Kierkegaard'schen Humor dazu verhalten kann. Meine Frage lautet: War die mit dem Mahnmal verbundene Absicht nicht von Anfang an problematisch? Was ist an der Ausführung der "Idee" an der seither beachteten Prozedur kritisierenswert? Warum ist es so schwer, das, was hier – freilich kontrovers – symbolisiert werden soll, einigermaßen akzeptabel, auch im Sinne einer durch ein Denkmal nicht abschließbaren Vergangenheit umzusetzen, wenn denn ein Denkmal überhaupt einen sinnvollen Versuch darstellt?

K: Bei der Holocaust-Debatte kann man zunächst feststellen, daß die Fragen, was denn wie und warum zu erinnern sei, nicht klar formuliert worden sind. Die Unterstellung ist falsch, daß die Deutschen ein Holocaust-Denkmal wie alle anderen Nachbarländer oder wie alle jüdischen Gemeinden in den Nachbarländern einrichten könnten. Die Deutschen sind die Täter und nicht die Opfer. Diese Differenz muß man im Auge behalten, will man nicht dasselbe Denkmal für die Taten der Täter wie für die Opfer der Opfer errichten. Wie müßte also ein Denkmal aussehen? Das ist die entscheidende Frage, die die Deutschen als Täter verpflichtet, sich ihrer Taten zu erinnern und nicht die Opfer zu zelebrieren. Letzteres ist nur den Überlebenden der Opfer erlaubt. Wenn diese Frage einmal

²⁹ Pierre Nora, *Lieux de mémoire*/ sous la direction de Pierre Nora, 7 Bde Paris: Gallimard 1984-1992

klar gestellt ist, dann stellt sich heraus, daß wir nicht "nur" die ermordeten Juden erinnern müssen, sondern alle, die schuldlos von Deutschen umgebracht worden sind. Die Legitimation der Bundesrepublik Deutschland im Hinblick auf die nationalsozialistische Vergangenheit besteht ja gerade darin, daß die Deutschen nach 1945 Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder Völkermord grundsätzlich ablehnen und abzuschaffen suchen. Das ist auch die Basis von Artikel 1, Satz 1 des Grundgesetzes: "Die Würde des Menschen ist unantastbar". Wenn die Würde des Menschen unantastbar ist, dann können wir nicht die SS-Kategorie nehmen, nach denen Opfer sortiert werden können, weil wir Täter waren, oder die Nachfolger von Tätern sind, die alle diese Opfergruppen umgebracht haben. Also Juden, Homosexuelle, Zigeuner, Kriminelle, viele slawische Bevölkerungsgruppen, Polen, Russen, Jugoslawen, auch Italiener und Angehörige der westlichen Nationen, die mit absteigender Zahl, jedoch in ähnlicher Form, massakriert worden sind. Wo dürfen wir als Täter Grenzen ziehen und sagen, die Juden alleine müssen erinnert werden, und nicht die Juden, die als Geisteskranke vergast worden sind. Letztere werden sogar schon von Ignaz Bubis zum Beispiel aus der Erinnerung an den Holocaust ausgeschlossen, weil er sie dazu nicht rechnet. Auswahlkriterien der SS zu Kriterien des Denkmalkults zu machen, heißt, an der Vergangenheit kleben zu bleiben und nicht den Mut zu haben, uns zur Täterschaft zu bekennen, daß wir die Unterscheidung der Opfergruppen nicht mehr als unsere Entscheidung akzeptieren.

Diese Frage muß zuallererst geklärt werden. Dann kann man entscheiden, wie man verfährt. Man kann immer noch sagen, wir wollen trotzdem für die Juden ein Sonderdenkmal errichten. Dann muß man andere für die anderen Opfergruppen zugleich mitplanen. Ich kann nicht die Geisteskranken, die gleichfalls vergast worden sind, zuerst in Sonnenstein, dann in Chelmno, aussparen und kann nicht Zigeuner, die von denselben Wagen, von denselben Menschen vergast worden sind, in Chelmno erneut oder in Auschwitz wie die Juden, gleichsam draußen vor der Tür lassen, wenn wir als Täter unsere Taten erinnern wollen. Das ist die entscheidende Frage. Deswegen bin ich dafür, entweder, wenn man den Juden allein ein Denkmal errichtet, sogleich ein Denkmal für alle anderen Gruppen mitzuplanen, oder besser noch: eines für alle zugleich. Diese bessere Lösung ist wahrscheinlich schwerer durchsetzbar, weil der Druck der jüdischen Organisation so groß ist, daß diejenigen, die zu entscheiden haben, wahrscheinlich nicht den Mut aufbringen, nein zu sagen. Diesen Mut haben sie wahrscheinlich nicht mehr. Wir sind also schon in ein Stadium gelangt, da das Denkmal ein anti-antisemitisches Denkmal wird. Das hat mit der Trauer um das, was wir getan haben, wenig zu tun. Da rutschen wir in eine ganz schiefe Lage hinein. Wenn wir nicht den Mut haben zu sagen, daß ein Täterdenkmal etwas anderes ist, als ein Opferdenkmal. Diesen Mut hat bisher noch niemand aufgebracht. Das müßte im Bundestag unbedingt diskutiert werden³⁰.

³⁰ Vgl. jetzt Reinhart Koselleck, Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In Volkhard Knigge und Norbert Frei (Hg.): *Verbrechen erinnern*. München: Beck 2002, 21-32.

P: Ich will meine Frage verallgemeinernd stellen. Mir ist aufgefallen, daß Sie mehr oder weniger dieselben Kriterien, mit der Sie die "Sattelzeit"³¹ bestimmen, auch in Ihren Denkmalstudien benutzen. Wird diese Periodisierung nicht durch den Einbruch des Ersten Weltkriegs verändert? Müßte also die Begriffsgeschichte des 20. Jahrhunderts nicht zusätzliche Unterscheidungskriterien benutzen?

K: Die Hypothese, die Annahme die der Sattelzeit zugrunde liegt, ist – wie ich schon gesagt habe³² – eine Hypothese und keine ontologische Aussage auf Dauer, die danach und davor alles über einen Kamm scheren ließe. Je nach Ländern gibt es verschiedene Sattelzeiten. Die Periodisierung hängt von der Fragestellung ab, in der die Wandlung zur Neuzeit hin thematisiert wird. Gewiß, meine Semantik und meine Ikonographie und Ikonologie sind parallel gestaltet. Das, was nicht sagbar ist, ist vielleicht zeigbar, und das, was nicht zeigbar ist, ist vielleicht sagbar. Diese Relation zeigt meine Fragestellung. Meine Auswahlkriterien sind deswegen wichtig, weil ich, indem ich mit ihrer Hilfe etwas zeige, zugleich möglicherweise etwas verschweige. Zeigen ist immer zugleich verschweigen. Das entspricht auch den Auswahlkriterien von Grundbegriffen, die eine solche prägende Kraft besitzen. Insofern sind viele Elemente der Semiotik, der Semantik, der Ikonographie und der Ikonologie analog zu lesen. Die Frage vergleichbarer Schwellenwerte in der Entwicklung des Denkmalskults und der politischen Sprache läßt sich damit verbinden. Der Demokratisierungsschub am Ende des 18. Jahrhunderts und am Anfang des 19. ist im politischen Totenkult an den Totendenkmälern eindeutig abzulesen. Erstaunlich ist, daß die preußischen Könige im Hinblick auf den Totenkult am meisten republikanisch gewesen sind. Jeder einzelne Soldat, der gefallen war, mußte in den Kirchen auf Monarchenbefehl erinnert werden. Genau das war es, was die französischen Revolutionäre 1792 zu tun angefangen haben und was mit Napoleon abgebrochen ist. In Frankreich wurde dieses Verfahren erst sehr viel später wieder nach 1870/71 aufgegriffen. Daß nämlich jeder einzelne Soldat erinnert werden sollte. Erst nach dem 1. Weltkrieg hat sich dieser Gedanke wieder allgemein durchgesetzt. Will sagen, die Demokratisierung des Totenkultes ist ein langfristiger Vorgang, der mit der Französischen Revolution anfang und in gewisser Weise nach dem 2. Weltkrieg zu Ende kommt. Bis zum 2. Weltkrieg waren alle Totensignale und Denkmale, Mahnmale und Gedächtnisstätten sinnstiftend ausgerichtet. Der Totenkult lebte davon, daß man dem Tot einen Sinn abgewann oder einen Sinn zumutete. Jedenfalls sollte er für den Betrachter einen Sinn stiften. Seit dem 2. Weltkrieg ist es zumindest innerhalb der deutschen Erfahrungsgeschichte unmöglich geworden, einen Sinn im Soldatentod zu erkennen. Wer nach Sinn fragt, provoziert eher, da die Frage nicht eingelöst werden kann, da eine Antwort nicht zu finden ist. Sprich: Die gesamte ikonographische Landschaft thematisiert jetzt die Unmöglichkeit, Sinn zu stiften. Infolgedessen ist die Semantik der Botschaft nach innen gerichtet worden. Die Holocaust-

³¹ Zu Kosellecks Begriff der Sattelzeit z.B. Einleitung, *Geschichtliche Grundbegriffe* 1, Stuttgart: Klett 1972

³² Z.B. in: *Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte*. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper. *Neue politische Literatur* 51, 1998, 187-205.

Denkmäler stellen das Extrem dessen dar, was an sinnlosem Massenmord passiert ist, es sei denn, man mache daraus einen Märtyrer- oder Opferkult. Insgesamt ist es so, daß die Holocaust-Denkmäler die Absurdität selber thematisieren. Deswegen bleiben Risse, durch die kein Mensch heil hindurchgehen kann. Und Verwerfungen und Lasten, die die potentiellen Betrachter bedrücken sollen. Das sind alles Symbole, die neu sind. Gemessen an den Symbolen, die bis dahin den Kriegstod noch als sinnhaft oder wenigstens sinnbehaftet darzustellen erlaubt hatten. Im Vergleich zu 1789 ist hier eine große Wende eingetreten. Man kann sagen, daß die Demokratisierungswelle in Deutschland zu diesem toten Ende geführt hat, indem nämlich die völkische Variante der Demokratie den Massenmord zu legitimieren geholfen hat.

N: Ich würde gerne den ersten Teil der Kari-Palonschen Frage noch einmal aufgreifen. Mir leuchtet sehr ein, daß die Sattelzeit in verschiedenen Kontinenten und Ländern zu verschiedenen Zeiten stattfindet. Das ist jedenfalls im europäisch-angelsächsischen Zusammenhang bekanntlich ein Problem der Länder, die sehr viel später eine Sattelzeit erlebt haben als die westeuropäischen, und in denen sich die Relation von Vormoderne und Moderne dem ersten Anschein nach jedenfalls nicht gleicherweise klar darstellen lassen. Müßte man nicht insgesamt aufpassen, "die" Sattelzeit zu eindeutig zu fassen und zu einmalig, und müßte man demgemäß nicht weitere zeitliche Katarakte vorsehen, auch und vor allem nach der Sattelzeit, vor allem im Umkreis der letzten Jahrzehnte, da die Beschleunigung als Verlaufsform der Moderne neue Qualitäten erhalten zu haben scheint. Gibt es von der Kategorienbildung der Sattelzeit aus gesehen Kriterien, um weitere Katarakte unterscheiden zu können?

K: Für die Beschleunigung läßt sich sicher zeigen, daß sie nicht ins Unendliche fortgehen kann. Es gibt endliche Werte oder endliche Daten, die nicht zu überschreiten sind. Eine solche Feststellung gilt für die Bevölkerungsvermehrung, die irgendwann an ein Ende kommt, das nicht mehr zu überschreiten ist. Dieselbe Feststellung gilt für die Beschleunigung der Verkehrsverhältnisse. Wir sind jetzt schon so weit, daß zwar die Geschwindigkeit in der Luft enorm gestiegen ist, aber die Bewegungen auf dem Lande entsprechend langsamer geworden sind. Banales Beispiel: die Zufahrtswege zu den Flughäfen. Sprich, die Beschleunigung der Luftverkehrszeiten führt zu einer Verlangsamung der Bodenverkehrszeiten. Insofern lassen sich kompensatorische Elemente beobachten. Die Eisenbahn gewinnt neue Bedeutung. Ähnliche Beobachtungen gelten für die Ausbeutung der Bodenschätze, die eine endliche Größe darstellen. Es sei denn, durch technische Erfindungen sollten neue Schätze flüssig oder greifbar gemacht werden, die beispielsweise in 100 Meter Tiefe Hitzequellen anzapfen ließen, mit der die gesamte Stromversorgung bewältigt werden könnte. Solche technischen Möglichkeiten lassen sich in Zukunft hochrechnen. Sie lassen sich jedoch gegenwärtig nicht kalkulieren. Dennoch gibt es Endlichkeitswerte, Endlichkeitsdaten, die jeder Beschleunigung eine Grenze setzen. Daraus ergeben sich Notwendigkeiten einer strukturellen Stabilisierung, welchen Charakter diese Stabilisierung im einzelnen auch immer haben wird. Der Club of Rome hat auf sie u.a. emphatisch hingewiesen hat. Eine unendliche Beschleunigung

kann man jedenfalls ebenso wenig erreichen wie das ewige Leben der Menschen auf diesem Globus.

P: In Ihrer ersten Veröffentlichung über die Grundbegriffe 1967 haben Sie den Ursprung der heutigen Begriffsbildung vergleichsweise klar und deutlich markiert³³. Heute dürften die Schwierigkeiten zugenommen haben. Über die Begriffsgeschichte des 20. Jahrhunderts zu schreiben, stellt m.E. neue Anforderungen, die von den Grundbegriffen allein her nicht erfasst werden kann. Das gilt vor allem auch für Länder, die nicht in dem von Ihnen primär behandelten europäischen Zentrum liegen, beispielsweise Finnland.

K: Eine Analogie zur Sattelzeit am Ende der Aufklärung, am Beginn der Französischen Revolution, eine Periode, die bis zu 1848er Revolution dauerte, ist ohne Frage gegeben. Wie sich das allerdings im 20. Jahrhundert in der Sprache niedergeschlagen hat, ist noch offen. Ich frage mich, ob meine Kriterien für die Grundbegriffe noch Geltung behalten³⁴. Das ist eine Testfrage. Die Grundbegriffe sind meiner Meinung nach durch zwei Elemente ausgezeichnet. Erstens sind sie nicht zu vermeiden. Man kann ohne die Grundbegriffe nicht argumentieren. Oder kann man heute ohne den Begriff "Staat", wie es bei Luhmann der Fall ist, auskommen?

Zweitens gilt jedoch, daß die Grundbegriffe immer umstritten bleiben müssen. Sie können nicht festgeschrieben werden. Grundbegriffe sind, obwohl oder besser: weil unentrinnbar, immer zugleich umstritten. Die Unentrinnbarkeit der Verwendung zwingt gerade dazu, um diese Begriffe zu kämpfen, um die Aussagen zu ringen, die mit ihnen getroffen werden sollen. Diese beiden Kriterien könnte man als Testfragen an eine Begriffsgeschichte des 20. Jahrhunderts richten, um herauszufinden, ob diese Fragen überhaupt noch passen. Es könnte durchaus sein, da der heutige Sprachgebrauch der Politik so schauspielerisch, so formalistisch, so behavioristisch geworden ist, daß überhaupt keine begrifflichen Klärungen mehr gebraucht werden. Im Gegenteil. Die Vernebelung ist das, was erreicht werden soll. Es könnte jedoch auch sein, daß bestimmte Formen der sprachlichen Präzision vermieden werden müssen, um überhaupt Wähler zu mobilisieren. Das, was die Grundbegriffe fassen, könnte nur noch dem Scheine nach gegeben sein.

N: Welche Folgerungen würden Sie aus den ungewissen Gewißeiten und gewissen Ungewißeiten ziehen, bis in die Erkenntnistheorie hinein, die sich u.a. aus der gerade diskutierten Frage ergibt, wie weit die Grundbegriffe der Neuzeit Ende des 20. Jahrhunderts noch sinnvoll gebraucht werden können?

K: Empirisch bestünde eine der Großaufgaben darin, die europäische Eignung in der Semantik ihrer Ermöglichung zu untersuchen. Ich habe mehrfach dazu angesetzt, bin jedoch nicht weit gekommen. Am Beispiel der föderalen

³³ "Das heuristische Prinzip dabei ist, daß ein solcher Begriffswandel sich vornehmlich zwischen 1750 und 1850 vollzogen hat, derart, daß bei gleichen Worten erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der heutige Bedeutungsgehalt soweit feststeht, daß es keiner "Übersetzung" mehr bedarf." heißt es in: Reinhart Koselleck, Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit. *Archiv für Begriffsgeschichte* 11., S. 82.

³⁴ Verzeitlichung, Demokratisierung, Ideologisierung, Politisierung, dazu z.B. Einleitung, *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd.1. a.a.O. (Fn 29)

Verfassungserfahrungen lassen sich die Schwierigkeiten, aber auch das Erfordernis, sie zu klären, exemplifizieren. Verfassungsföderalismus wird in Spanien, in Großbritannien, Frankreich, Italien, in Polen und in all den anderen Ländern sehr unterschiedlich verstanden. Im Begriff des Föderalen verbinden sich völlig verschiedene Erfahrungssätze. Es gibt also keine sich überschneidende europäische Föderalismusdebatte. Eher blockieren sich heterogene Erfahrungen. In Großbritannien ist klar, daß das Parlament, das Schottland kassiert hat und Wales, große Schwierigkeiten besitzt, überhaupt föderal zu denken. In Frankreich gilt dasselbe. Föderale Erfahrungen sind blockiert worden. Das Gleiche gilt für Spanien und Italien. Polen kommt noch der deutschen Erfahrung am nächsten mit seinen katastrophalen Erfahrungen aus seiner Föderation, weil das Veto des Adels jede positive föderale Verfassung verhindert hat. Die Deutschen sind die einzigen, die relativ positive Erfahrungen aus ihrer föderalen Vergangenheit herleiten können.

Kurzum, es wäre semantisch Enormes zu leisten, auch produktiv für die Zukunft, daß man abstimmt, welche Disharmonien in der Vergangenheit prä-sentsind, auch sprachlich, weil föderale Verfassungsmodelle heute keine oder kaum Erfahrung transportieren.

P: Gerade die Probleme der Übersetzung, die sich in der Europäischen Union fortdauernd stellen, müßten begriffsgeschichtliche Untersuchungen in praktischer Absicht mehr stimulieren denn je. Allein eine Begriffsgeschichte zu den eher unterschiedlichen Bürgerbegriffen könnte nicht nur Erhebliches zur Erkenntnis beitragen, sondern der bürgerlich-demokratischen Europäisierung helfen.

K: Ich glaube nicht, da Sprachuntersuchungen sehr viel helfen. Selbstverständlich hilft es, wenn Wissenschaftler wissen, wie sie sich in ihren wechselseitigen Spracherfahrungen unterscheiden. Wenn die Deutschen, Franzosen, Engländer wüßten, wo sie differieren, wenn sie einen Begriff verwenden, dann wäre schon sehr viel gewonnen. Ob das freilich in die Politik direkt durchschlägt, ist sehr die Frage. Letztlich müssen auch die sprachlich sich ausdrückenden Differenzen in den zuständigen Institutionen, also im Parlament zu Straßburg, dem Luxemburger Gerichtshof oder durch die Brüsseler Kommission geklärt werden. Hierbei dürfte es erforderlich sein, immer wieder auf die Grundsprache des Englischen zurückzugehen. Das Kuddelmuddel, das durch die EU-Osterweiterung noch vergrößert werden dürfte, ist sonst nicht mehr zu durchdringen. 30 verschiedene Übersetzungen anzufertigen, also eine Verdreißigfachung des bürokratischen Aufwandes, scheint mir nicht sinnvoll zu sein.

Wie letztlich zu verfahren ist, weiß ich nicht. Allerdings ist es pragmatisch gesprochen unsinnig, dadurch Gleichberechtigung garantieren zu wollen, daß jeder Dialekt übersetzt wird. Hier sieht man übrigens, wie schwierig es ist, die Anerkennung von Minoritäten als integralen Bestandteil des europäischen Föderalismus zu praktizieren.

Helge Jordheim

II DIE HYPOKRISIE DER AUFKLÄRER – ODER: WAR WIELAND EIN LÜGNER?

Eine Untersuchung zu Kosellecks *Kritik und Krise*

Zu den kühnsten und zugleich umstrittensten Behauptungen im Werk Reinhart Kosellecks gehört sicherlich die in seiner 1954 verfassten Dissertationsschrift *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* vertretene These, die Aufklärer des 18. Jahrhunderts – Voltaire, Rousseau und Diderot, aber auch Schiller, Kant und Wieland – seien Vertreter einer "geschichtliche[n] Hypokrisie" (Koselleck 1973, 103) gewesen. Dass und inwiefern diese These einen Bruch mit der traditionellen Auffassung dieser Epoche und ihrer Fahnenträger bedeutet, braucht wohl nicht näher erörtert zu werden. Allein die Diagnose – "Hypokrisie" – scheint das auf Wahrhaftigkeit, Offenheit und Meinungsfreiheit gegründete Wertesystem der Aufklärung geradezu zu invertieren und in Verlogenheit, Verborgtheit und Unfreiheit der Meinungen umzudeuten. Es ist mit anderen Worten – den Worten Th. W. Adornos und M. Horkheimers – auch aus der Sicht Kosellecks von einer "Dialektik der Aufklärung" die Rede, in der die traditionellen Werte und Tugenden der Aufklärung in ihr Gegenteil umzuschlagen drohen. An die Stelle der instrumentellen, zum Mythos gewordenen Vernunft tritt bei Koselleck die Politik, die aber ebenfalls in Gefahr steht, dialektisch usurpiert zu werden und zu einem Mythos – diesmal einem utopischen – zu verfallen. Der katastrophale Endpunkt dieser dialektischen Bewegung ist in beiden Fällen derselbe: Sowohl die Usurpation der Politik als auch die Mythologisierung der Vernunft bereiten letztendlich den Weg für den Nationalsozialismus (Koselleck 1988, 1).

Hypokrisie zwischen Geschichte und Gegenwart: Kosellecks Hypokrisie-These

Das in *Kritik und Krise* zum Gegenstand gemachte Verhältnis zwischen Aufklärung und Politik wird traditionell im Rahmen eines sozialgeschichtlichen Paradigmas gesehen, das unter dem Begriff ‚Aufklärung‘ – so Luhmann – “das Streben, die menschlichen Verhältnisse frei von allen Bindungen an Tradition und Vorurteil neu zu konstruieren” versteht (Luhmann 1970, 66) und im Bürgertum die Trägerschicht dieser Entwicklung erkennt. Zu den Gemeinplätzen der Aufklärungsforschung gehört ebenfalls die Vorstellung einer sich nach 1770 in der deutschen Öffentlichkeit ausbreitenden ‘Politisierung der Aufklärung’ (Bödeker/ Hermann 1987, 3ff.). Habermas’ Modell eines “Strukturwandels der Öffentlichkeit” zufolge lenkt das öffentliche Raisonement fortan ihre Aufmerksamkeit von literarischen zu politischen Gegenständen hin (Habermas 1990, 116ff.). Es bildet sich eine politisch fungierende Öffentlichkeit heraus, die dem rasonierenden Publikum im Kampf gegen die absolutistische Herrschaftspraxis als wirkungsvolle Waffe dient. Durch diesen Prozess wird die öffentliche Meinungsbildung ‘politikfähig’ gemacht und zum Instrument der aufklärerischen Kritik erhoben. Auch Koselleck beschreibt in *Kritik und Krise* eine *Politisierung* der Aufklärung, die aber für ihn mit einer ebenso unrechtmäßigen wie fatalen *Moralisierung* der Politik gleichbedeutend ist. Gerade darin besteht die Hypokrisie der Aufklärung: Wenn die Aufklärer im 18. Jahrhundert ihre publizistische Kritik auf den Bereich der Politik, auf den Staat, ausweiten, verdecken sie zugleich ihre politischen Ansprüche, indem sie zu einer scheinbar ‚neutralen‘, moralischen Position Zuflucht nehmen. Als Folge dieser Kritik wird die Politik moralisch usurpiert. Durch den moralischen Utopismus der aufklärerischen Geschichtsphilosophie wird dem Raum politischer Handlungen und Entscheidungen jede Legitimität abgesprochen. Als die nicht erkannte, aber notwendige Konsequenz dieser *Moralisierung* der Politik steht der Bürgerkrieg, der mit der Französischen Revolution und dem darauf folgenden Terror historische Gestalt annimmt.

Der Ausgangspunkt von Kosellecks Analyse ist die durch die Staatsraison des 17. Jahrhunderts vollzogene Trennung von religiöser Moral und politischer Pragmatik, die “den Menschen als Menschen” (Koselleck 1973, 154) bewusst aus dem staatlichen Ordnungsgefüge ausklammerte. Durch die Ausgrenzung der Moral aus der Politik und die darauf folgende Polarisierung wurde ein Innenraum freigelegt, in dem sich die Bürger nicht mehr als Untertanen oder politische Objekte, sondern als Menschen und moralische Subjekte verstanden. Als Menschen waren sie nicht mehr dem Staat oder dem Fürsten, sondern lediglich der auf der Vernunft gegründeten Moral verantwortlich. Der Aufbruch der bürgerlichen Intelligenz im 18. Jahrhundert erfolgt aus dem privaten Innenraum, der jetzt zur Szene der Emanzipation des bürgerlichen Individuums und der Prozess der Aufklärung wird.

Dieser Aufbruch des Bürgertums hat bei Koselleck in erster Linie zwei Formen – eine gesellschaftliche und eine publizistische, die aber an mehreren Stellen miteinander verknüpft sind. Die gesellschaftliche Form der aufklärerischen Hypokrisie erkennt Koselleck in den im Deutschland des 18. Jahrhunderts weit verbreiteten Geheimbünden und Logen, vor allem im Bund der so genannten Illuminaten. Das Logengeheimnis steht als gesellschaftliches Korrelat zur Hypokrisie der Philosophen und Schriftsteller und legitimiert die freimaurerische Bewegung als die soziale Verwirklichung der bürgerlichen Morallehre. Innerhalb der Logen war der Bruder kein Untertan der Staatsgewalt, sondern ein Mensch unter Menschen; die Funktion des Logengeheimnisses bestand darin, den sozialen Raum der Freiheit und Gleichheit zu umgrenzen und vor dem Staat zu schützen. Dadurch wurde das Geheimnis zur „Grenzscheide zwischen Moral und Politik“ (Koselleck 1973, 60) und konnte die politisch entscheidende Wendung von der inneren moralischen Freiheit zu einer äußeren, politischen Freiheit verhüllen.

Die publizistische Form der Hypokrisie ist die aufklärerische Kritik, die sich ebenfalls im Banne dieser Dialektik von Politik und Moral befindet. Unter den als Heuchler denunzierten Aufklärern befinden sich u.a. Schiller, Voltaire, Diderot und Kant. Seit Voltaire weist die aufklärerische Kritik ihr geschichtliches Charakteristikum auf: „scheinbar unpolitisch oder überpolitisch“, aber „tatsächlich doch politisch“ (Koselleck 1973, 95). Die bürgerliche Kritik verdeckt das politische Element des geschichtlichen Prozesses und setzt an seine Stelle den unendlichen Prozess des moralischen Fortschritts. Diese Verdeckung wurde aber als intendierte politische Entscheidung von den Aufklärern selbst nicht erkannt. In der Modellwelt der Fortschrittsutopie ließ sich die indirekte politische Planung mit ihrer Verwirklichung identifizieren. Die Geschichte wird bei Rousseau, Raynal, Diderot und Paine als ein moralisch gesetzlicher Prozess verstanden, der zwar eine Krise hervorbringen wird, am Ende aber den Erfolg der bürgerlichen Gesellschaft garantiert. Diese utopische Fiktion wird von Koselleck als die Krönung der aufklärerischen Hypokrisie – „die Hypokrisie der Hypokrisie“ (Koselleck 1973, 157) – und die endliche Zuflucht des bürgerlichen Selbstbewusstseins dargestellt.

An keiner Stelle seiner Studie der „Pathogenese der bürgerlichen Welt“ versucht Koselleck den offenbaren Gegenwartsbezug seiner Darstellung umzuschreiben oder zu verdecken. Die Einleitung zum 1959 erschienen Buch fängt in diesem Sinne mit dem Hinweis auf die „gegenwärtige Weltkrise, bestimmt durch die polare Spannung der Weltmächte Amerika und Russland“ an (Koselleck 1973, 1). Diese Krise ebenso wie die Katastrophe des Nationalsozialismus werden als Konsequenzen des im 18. Jahrhundert eingeleitet Prozesses der Moralisierung der Politik verstanden. Obwohl Koselleck seine historische Fragestellung ins 18. Jahrhundert verlegt, hat seine Verteidigung der Politik gegen ihre Usurpation durch die Moral auch – und vielleicht vor allem – den Charakter einer Warnung an die Gegenwart. Auf welche Weise Koselleck diese Warnung zur Geltung bringt, kann zum Beispiel in seiner Kritik des in Berlin errichteten Mahnmals der „Neuen Wache“ so wie der Vorarbeiten zu dem demnächst zu errichtenden „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“, ebenfalls in Ber-

lin, beobachtet werden (vgl. Koselleck 1999a/b/c). Es wäre sinnlos zu behaupten, dass man Kosellecks historisches Erkenntnisinteresse von seinem aktuellen politischen Interesse ein für allemal trennen könnte; im Gegenteil muss ein jeder, der sich mit Kosellecks Erforschungen des 18. Jahrhunderts beschäftigt, von Anfang an zur Kenntnis nehmen, dass diese Beschäftigung auch einen Bezug auf die Gegenwart und auf gegenwärtige Konzeptionen politischen Denkens und politischer Praxis hat.

Trotzdem soll in der folgende Auseinandersetzung mit einigen Themen aus Kosellecks *Kritik und Krise* eher historisch oder gar historistisch oder philologisch vorgegangen werden – nicht um den Gegenwartsbezug von Kosellecks Begriff der "Politik" zu suspendieren oder außer Spiel zu setzen, sondern, wie ich hoffe, um diesen Begriff möglichst zu vertiefen und zu nuancieren. Als Ansatzpunkt nehme ich also die von Koselleck anhand historischen Materials vor allem aus dem 18. Jahrhundert entwickelte These der Hypokrisie der Aufklärer. Diese These soll aus zwei verschiedenen, aber hoffentlich komplementären Perspektiven betrachtet werden: zum ersten aus einer *theoretischen* Perspektive, indem die Frage gestellt wird, ob Kosellecks Beschuldigung der Hypokrisie sich in Wirklichkeit gegen jeden einzelnen der in Frage kommenden Aufklärer richtet, um ihn nachträglich zur Verantwortung zu ziehen, oder ob es vielleicht andere Verstehensmöglichkeiten geben könnten; zum zweiten aus einer *historisch-empirischen* Perspektive, indem gefragt wird, ob einer der von Koselleck herangezogenen und denunzierten Aufklärer, Christoph Martin Wieland, tatsächlich dieser geschichtlichen Hypokrisie zum Opfer fällt, vor allem in Bezug auf den von Koselleck zitierten, 1788 geschriebenen und in der Zeitschrift *Teutscher Merkur* gedruckten Aufsatz "Das Geheimnis des Kosmopolitenordens".

Hypokrisie als Lüge oder als Diskurs

Durch die ganze Studie hindurch richtet Koselleck an mehreren Stellen seine Kritik direkt und gezielt gegen die zentralen Vertreter der Aufklärung. Über Jean-Jacques Rousseau schreibt er: "Er tat also genau das, was er gar nicht wollte. Vollstrecker der Aufklärung, ist er ihrer Hypokrisie erlegen" (Koselleck 1973, 142); und über Voltaire: "Aus der Kritik entspringt die Hypokrisie. Was bei Voltaire noch Taktik war, wird zum generelle Habitus der Nachgeborenen" (Koselleck 1973, 98). Auf ähnliche Weise, im selben Ton äußert sich Koselleck zu Schiller, Kant, Diderot, Paine usw. Jeder einzelne dieser zum Kanon der Aufklärung gehörenden Autoren wird auf ähnliche Weise der Hypokrisie beschuldigt. Wir erfahren, wie Wieland das Wort der "Revolution" "peinlich vermieden hat" (Koselleck 1973, 195 Anm. 139) und wie bei Kant die aufklärerische Kritik "zur Hypokrisie verdummte" (Koselleck 1973, 102). Was heißt das aber? Sollen wir Koselleck in dem Sinne verstehen, dass seine Studie zur „Pathogenese der bürgerlichen Welt“ in der Realität eine Studie der Motive, Intentionen oder Absichten einiger aufklärerischen Fahnenträger sein soll – um herauszustellen, inwiefern ihre Bewusstseinsinhalte mit den von ihnen an die Öff-

fentlichkeit gebrachten Botschaften übereinstimmen? Wenn Koselleck behauptet, Rousseau sei der "Hypokrisie erlegen", kann dies zweifellos in dem Sinne verstanden werden, dass sich der Autor in seinen Schriften *wider besseres Wissen* äußert: dass er nicht sagt, was er in Wirklichkeit denkt oder umgekehrt, dass er nicht in Wirklichkeit denkt, was er sagt. Zum Beispiel: Wenn Rousseau sagt, der Staat korrumpiere den Menschen, meint er, der Staat müsse umgestürzt werden; er traut sich aber nicht, diese letzte eminent politische Konsequenz zu ziehen, sondern verdeckt sie, indem er sich in den Innenraum der bürgerlichen Moral zurückzieht, wo auch die Kritik an der Korruption der Menschen durch den Staat ihren Ort hat. Rousseau, so Koselleck, gibt vor, das von ihm ausgesprochene Urteil sei bloß ein moralisches, obwohl er sich dessen politischen Implikationen sehr wohl bewusst ist.

Aus diesen Beispielen scheint zu folgen, dass sich der Begriff der "Hypokrisie" seiner überaus engen Verwandtschaft mit dem Begriff der "Lüge" nicht mehr entziehen kann. Was ist ein Hypokrit anders als ein Lügner, einer, der nicht der Wahrheit über seine Gedanken und Motive Ausdruck verleiht, sondern seinem Gesprächspartner oder der Öffentlichkeit als solcher etwas vorheuchelt? Die Phänomenologie der Lüge ist mehrmals in der Geschichte des Denkens erforscht worden; über die Behauptung Augustins aus seiner Schrift *De mendacio*, es gebe keine Lüge ohne die Intention, die Lust oder die implizite Absicht zu betrügen, ist man indessen nie wirklich hinausgekommen (Augustin 1952, 60). Sind es dann am Ende doch diese impliziten Intentionen und Absichten, die Koselleck in seiner Studie erforschen will? Oder anders formuliert: Will Koselleck in *Kritik und Krise* in der Tat die Geschichte einer Lüge oder eines Komplexes von Lügen schreiben? Dann stellt sich aber sofort die Frage, ob eine solche Geschichte überhaupt möglich wäre und welche theoretischen Schwierigkeiten dabei überwunden werden müssten (vgl. Derrida 2001). Zum ersten würde eine Geschichte der Lüge – im direkten Widerspruch u.a. zu der Hermeneutik Gadamers – einen unmittelbaren ungestörten Zugang zu den Intentionen und Absichten der in Frage kommenden Autoren voraussetzen, damit diese Bewusstseinsinhalte mit den faktischen Äußerungen derselben Autoren im Hinblick auf Zusammenfall oder Konflikt verglichen werden könnten. Zum zweiten würde in diesem Kontext sogar eine volle Kenntnis der Intentionen eines Autors nicht die Möglichkeit eines Missverständnisses, eines Irrtums oder sogar einer literarischen oder poetischen Fiktion – im Sinne der verschiedenen Bedeutungen des griechischen Wortes für "Lüge", *pseudos* – nie völlig ausschließen können (Derrida 2001, 66).

Der vehementen Kritik an Rousseau und Voltaire wegen ihrer Verlogenheit zum Trotz wäre es etwas übereilt zu behaupten, dass Koselleck in *Kritik und Krise* letztendlich die Geschichte einer Lüge schreibt. Schon die zitierten Anklagen enthalten Formulierungen, die indirekt eine andere, der Intention Kosellecks angemessenere Verstehensweise andeuten. Zum Beispiel *erliegt* Rousseau der Hypokrisie – woraus sich folgern ließe, dass die Hypokrisie nicht oder zumindest nicht *nur* eine Frage der auktorialen Intention wäre. Über Voltaire schreibt Koselleck auf ähnliche Weise, dass die Hypokrisie der Kritik *entspringt*, als ob der Philosoph selbst mit dieser geschichtlichen Logik wenig zu tun hätte. Auf jeden Fall

wäre es im Lichte dieser beiden Formulierungen etwas übereilt, die Hypokrisie auf die Absichten der einzelnen Aufklärer zu reduzieren. Damit ist aber die Frage, wo diese Hypokrisie der Aufklärer sonst zu lokalisieren wäre, lange nicht beantwortet. Wenn nicht im Bewusstsein der Autoren, dann wo?

In der Einleitung zur *Kritik und Krise* kommt Koselleck tatsächlich auf den theoretischen Standort seiner Erforschungen zu sprechen. An dieser Stelle beschreibt er seine "Methode" als eine Verknüpfung "geistesgeschichtliche[r] Analysen", wobei möglicherweise die Interpretation konkreter Texte bestimmter Autoren gemeint sind, mit "soziologischen Bedingungsanalysen", was auf die Existenz einer über den individuellen Text oder Autor hinausgehenden Struktur hinzuweisen scheint (Koselleck 1973, 4). Als er dann auf die Quellen seiner Studie zu sprechen kommt, wird dieser methodische Ausgangspunkt in einer Weise präzisiert, die den Fokus wesentlich in Richtung der soziologischen oder gar strukturellen Analysen verlagert. Er schreibt: "Kein Zeugnis wird verwandt, um über den Autor persönlich eine Aussage zu machen. Obwohl also immer auf singuläre Ereignisse und einzelne Schriften zurückgegriffen wird, geht es nie um diese selbst. Das Thema bleibt die Geschehenseinheit der Aufklärung im absolutistischen Staat" (Koselleck 1973, 5).¹ Durch diese methodische Überlegung rückt auch die These von der Hypokrisie der Aufklärer in ein neues Licht, indem die von Koselleck in den einzelnen Quellen nachgewiesenen hypokritischen Redeweisen nicht auf ihre intentionale Entsprechung im Bewusstsein des einzelnen Autors zurückgeführt, sondern zu einer "Geschehenseinheit" in Beziehung gesetzt werden sollen, die über alle auktorialen Intentionen und Absichten offenbar hinausgeht. Um diese "Geschehenseinheit der Aufklärung" geht es, nicht um den einzelnen Autor – sei er immer so verlogen.

Auf diese Weise wird Koselleck anscheinend im Stande, die gesamten, mit einer Geschichte der Lüge verknüpften theoretischen Schwierigkeiten zu vermeiden, vorausgesetzt, dass es ihm gelingt, uns als Leser von der Existenz dieser postulierten "Geschehenseinheit der Aufklärung" zu überzeugen und den eigenen, in *Kritik und Krise* doch vorhandenen Hang zur Argumentation *ad hominem* zu unterdrücken oder zumindest in Schach zu halten. Die Frage, worin diese "Geschehenseinheit" dann wirklich bestehe, was ihre Einheit ausmache, bleibt in der Einleitung tatsächlich noch offen. Die Antwort ergibt sich erst aus der Darstellung selbst, im Sinne einer Art Vorwegnahme von Kosellecks späteren Arbeiten in der Begriffsgeschichte.² Durch die vorschreitende Argumentation wird immer deutlicher, dass es die in den Texten zur Verwendung kommende *Sprache* ist, die die Aufklärung als "Geschehenseinheit" konstituiert. "Sprache" heißt in diesem Zusammenhang vor allem die Semantik, aber auch die Pragmatik bestimmter Begriffe – wie zum Beispiel "Moral", "Staat",

¹ Diese Enthaltbarkeit Kosellecks ist indessen in der literaturgeschichtlichen Forschung – beispielsweise in der Lessing-Forschung (vgl. Bahr 1977; Gustafson 1986) – oft übersehen worden.

² Schon in *Kritik und Krise* wird ja – wie oft bemerkt worden ist – begriffsgeschichtlich gearbeitet, vor allem in den Fußnoten, in denen ganze Begriffsgeschichten zu Begriffen wie "Kritik" (Koselleck 1973, 196ff. Anm. 151, 154-6), "Revolution" (221ff. Anm. 97) und "Bürgerkrieg" (227ff. Anm. 144) enthalten sind.

„Fürst“, „Mensch“ „Kritik“, „Krise“ und „Revolution“. Zur Veranschaulichung dieser Rolle der Sprache könnte den von Foucault für die Geschichtswissenschaften geprägten, ebenso häufig verwendeten als verpönten Begriff des „Diskurses“ herangezogen werden – zwar nur in der in *L'archéologie de savoir* von 1973 gegebenen Minimaldefinition: „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“ (Foucault 1973, 156). Die Zugehörigkeit der Quellen zum selben System erfolgt bei Koselleck aus ihrer *Begrifflichkeit*, indem die gleichen Begriffe auf ähnliche Weise und mit ähnlicher Bedeutung in verschiedenen Quellen verwendet werden. Gerade diese strukturellen und synchronen Zusammenhänge – auf die Koselleck selbst durch die Vorstellung der „Gemeinsamkeit“ sehr unterschiedlicher Text hinweist – scheinen im Begriff des „Diskurses“ gut aufgehoben zu sein (vgl. Jordheim 2001, 169ff).

Als Bilanz dieses ersten Teils meines Artikels würde ich also vorschlagen, die ‚Hypokrisie der Aufklärer‘ – so wie dieses Konzept bei Koselleck eingeführt wird – nicht im Sinne einer Reihe dem einzelnen Aufklärer untergeschobenen *Lügen* zu verstehen, sondern im Gegenteil als ein *diskursives Phänomen*, das sich nicht auf die Intention des einzelnen Autors reduzieren lässt, sondern dem er – wie bei Rousseau schon der Fall war – *erliegt*. Als ich nun aber zum empirischen oder literaturhistorischen Teil meiner Darstellung vorschreite, in der es um den deutschen Schriftsteller und Publizist Christoph Martin Wieland (1733-1813) geht, wird sich indessen herausstellen, wie schwierig es ist, diese Distinktion konsequent aufrechtzuerhalten. Ohnehin gehört es zu den großen theoretischen Herausforderungen dieser Studie Kosellecks, sich bewusst zu machen, wie intentionale Lügen und diskursive Hypokrisie dialektisch aufeinander angewiesen bleiben.

Hypokrisie in der Geschichte: Wieland und „Das Geheimnis des Kosmopolitenordens“

Zu den in *Kritik und Krise* als Hypokriten denunzierten Aufklärern gehört neben Voltaire, Rousseau, Kant und Schiller auch Christoph Martin Wieland, der vor allem als Autor der als den ersten deutschen psychologischen Roman kanonisierten *Geschichte des Agathon* von 1766/67 in die deutsche Literaturgeschichte eingegangen ist, der aber auch ein engagierter und einflussreicher Publizist war. Im Rahmen von Kosellecks *Kritik und Krise* spielt Wieland nur eine geringe Rolle, als Urheber des 1788 in der von dem Autor selbst herausgegebenen Zeitschrift *Teutscher Merkur* gedruckten Aufsatzes „Das Geheimnis des Kosmopolitenordens“. Durch diesen Text hat sich der „deutsche Voltaire“, wie er oft wegen seiner kritisch-witzigen Schreibweise benannt wurde, einen Platz in dem noblen Kreis der von Koselleck als Hypokriten denunzierten Aufklärer verdient. Zu Recht? Die folgende kritische Diskussion dieser Behauptung Kosellecks wird sich auf zwei Ebenen bewegen: Zum ersten geht es um die ziemlich konkrete und begrenzte Frage, inwiefern Wieland in seinem Text über den „Kosmopolitenorden“ wirklich *hypokritisch* argumentiert, ob er wirklich seine

politischen Absichten hinter einem Schleier der Moral versteckt. Zum zweiten aber stellt sich dabei auch eine andere, weit größere und schwierigere Frage, die sich nicht mehr allein auf Wieland und seinen Text bezieht, sondern auf die Aufklärung als solche: Kann – nach Muster von *Kritik und Krise* – von einem anderen Verständnis von Wieland und seinem Text auf ein anderes Verständnis der Aufklärung als solche geschlossen werden? Auf die erste dieser beiden Fragen werde ich in diesem Artikel zumindest eine tentative Antwort zu geben versuchen; die zweite dagegen, werde ich lediglich als ein Art , 'Resonanzsaite' in der Argumentation mitklingen lassen.

Zumindest drei Gründe ließen sich anführen, warum Wielands "Geheimnis des Kosmopolitenordens", in das theoretische Konzept von *Kritik und Krise* hineinpasst: erstens wegen der Zugehörigkeit dieses Textes zur Gattung der publizistischen Kritik, der Koselleck große Teile seiner Darstellung widmet; zweitens wegen der im Text vorgenommenen Auseinandersetzung mit den Geheimbünden, in denen Koselleck gerade das gesellschaftliche Gegenstück der publizistischen Kritik erkennt; und drittens wegen seiner geschichtsphilosophischen Prägung, die offenbar mit dem von Koselleck denunzierten aufklärerischen Utopismus viel gemeinsam hat. Um Kosellecks Verständnis dieses Textes als Paradebeispiel einer hypokritischen Aufklärung zur Diskussion zu stellen, müssen wir uns also gerade mit diesen drei Aspekten – Gattungszugehörigkeit, Geheimbünde und Geschichtsphilosophie – beschäftigen. Zunächst aber werde ich auf die Art und Weise, wie Koselleck in *Kritik und Krise* den Aufsatz Wielands ins Spiel bringt, etwas näher eingehen.

Koselleck setzt seine Wieland-Kritik an hervorgehobener Stelle ein, als eine Art literarische oder literaturhistorische Abrundung des Abschnittes, in dem er über die verborgene Wendung der Geheimbünde gegen den Staat und über ihre "Planung heimlicher Gewaltnahme, aber Verdeckung ihrer politischen Bedeutung durch den Dualismus von Moral und Politik" spricht (Koselleck 1973, Inhaltsverzeichnis). Die politische Funktion des Logengeheimnisses ist schon bei Lessing in seinem Dialog *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* von 1778 deutlich gemacht worden. Lessings Text ist aber Koselleck zufolge vor allem als Diagnose, nicht als Symptom zu verstehen, indem der deutsche Klassiker die Hypokrisie der Freimaurer durchschaut und bloßstellt. Die Arbeit der Illuminaten, die moralische Gesellschaft der Loge von einer "Stätte der Zuflucht" in eine "Zentrale des Angriffes" zu verwandeln (Koselleck 1973, 76), bleibt daher weit "hinter der politischen Klugheit Lessings" zurück (Koselleck 1973, 74). Wieland wird aber keineswegs die gleichen diagnostischen Fähigkeiten zugeschrieben; im Gegenteil wird sein Text "Das Geheimnis des Kosmopolitenordens" eindeutig der freimaurerischen Heuchelei zugeordnet. Koselleck liest den Aufsatz als ein Symptom der polemischen Verschärfung der Antithetik zwischen Staat und Gesellschaft, die sowohl "im Règne de la Critique" als auch in den Logen stattfindet (Koselleck 1973, 80). Und vielmehr: Die indirekte Gewaltnahme, für die man in den Logen, immer hinter dem Schleier des Geheimnisses plant, wird von der Kritik, in der Form wie sie bei Wieland geübt wird, sogar vorangetrieben; diese Kritik, schreibt Koselleck, "verwickelt den Staat in einen dualistischen Prozess, indem sie sich von ihm distanziert, ihn scheinbar neutral kriti-

siert, als moralischer Richter verurteilt und als geheimer Exekutor zugleich das Urteil zu vollstrecken sucht“ (Koselleck 1973, 80). Koselleck interpretiert weiterhin den Text als die Darstellung einer „neuen Elite“ (Koselleck 1973, 194 Anm. 138), die Gesellschaft der „Kosmopoliten“, die sich aus dem Staat auspart, aber sich ihm zugleich überlegen fühlt und berechtigt sieht, diesen Staat aus ihrer moralischen Überlegenheit heraus anzugreifen. Letztendlich wird Wielands Aufsatz als eine „Prognose“ interpretiert, deren Funktion darin besteht, das Prognostizierte zugleich zur Verwirklichung zu bringen und deren Tendenz in dem geschichtsphilosophischen Utopismus eines Rousseau oder Voltaire – bei denen moralische Prognose und politische Krise ganz zusammenfallen – zur vollen Blüte gebracht wird.

Am Ende seiner Wieland-Kritik scheint Koselleck indessen doch eine andere mögliche Interpretation anzudeuten, indem er feststellt, dass der Aufsatz über den „Kosmopolitenorden“ auch als eine Stellungnahme Wielands in den beiden großen „Krisen“ der Gegenwart gelesen werden könnte: zum einen im Hinblick auf die durch die Notabelnversammlung und die bevorstehenden Einberufung der Generalstände 1787 heraufbeschworene „politische“ Krise in Frankreich, zum zweiten im Rahmen der mit der Auflösung des Illuminatenordens 1784 entfesselten „publizistischen“ Krise in Deutschland (Koselleck 1973, 81). Durch diesen Hinweis auf den geschichtlichen Kontext nimmt Koselleck eine der in diesem Artikel zu stellenden Fragen vorweg: Wenn „Das Geheimnis des Kosmopolitenordens“ wirklich als eine Stellungnahme in Bezug auf die Krisen der Gegenwart verstanden werden könnte, sollte das nicht auch zu einer anderen Beurteilung des Textes führen, die ihn mehr als eine politisch-publizistische Intervention als im Sinne einer utopischen, in die Zukunft hineinprojizierten Prognose verstehen würde?

Die Hypokrisie der Kritik

Um weiter zu kommen, müssen wir uns aber den drei oben angeführten und für Kosellecks Interpretation scheinbar entscheidenden Aspekten des Textes zuwenden. Zunächst geht es um die Zugehörigkeit des Kosmopoliten-Aufsatzes zu der am Ende des 18. Jahrhunderts in rasender Entwicklung begriffenen Gattung der publizistischen Kritik. Zweifellos ist Wielands Aufsatz dieser Gattung zuzuordnen und nimmt in diesem Sinne eindeutig an der von Koselleck konzipierten „Geschehenseinheit“ der Aufklärung teil. Dabei gerät der Text aber auch – ich hätte beinahe „automatisch“ gesagt – in den Geltungsbereich der Hypokrisie-These.

„Das Geheimnis des Kosmopolitenordens“ ist – wie schon erwähnt – in dem 1773 von Wieland selbst in Weimar gegründeten *Teutschen Merkur*, dem langlebigsten und weitestreichenden journalistischen Unternehmen der Epoche, erschienen. Unter der Leitung des Herausgebers Wieland bemühte sich die Zeitschrift um die Veröffentlichung von Essays und Erzählungen mit weitgehend politischem Inhalt. Wieland war zur Zeit ihrer Gründung Prinzenhofmeis-

ter am Weimarer Hofe mit Titel eines Geheimrates und genoss dadurch großes öffentliches Ansehen. Die Zuneigung der herzoglichen Familie sicherte ihm weiterhin eine große Publikationsfreiheit und machte seinen Beitrag zur öffentlichen Aufklärung erst möglich. Der Aufsatz über die Kosmopoliten gehört zur letzten intensiven Phase von Wielands politischer Schriftstellerei, deren wichtigster Gegenstand die Französische Revolution war. Der Wieland-Forscher Friedrich Sengle stellt fest, dass es im "Geheimnis des Kosmopolitenordens" um den "eigentliche[n] Ausgangspunkt für Wielands Anteilnahme an der französischen Revolution" gehe (Sengle 1949, 441f). Die notwendigen Informationen über die Debatten der französischen Nationalversammlung bekam er durch die regelmäßige Lektüre des *Moniteur* und des *Journal de Paris*, die er sich in Weimar zuschicken ließ. Die Themen wurden verarbeitet in einer Reihe von Aufsätzen, die im *Teutschen Merkur* veröffentlicht wurden und in der Polemik in der deutschen Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielten. Es ist vor allem diese publizistische Tätigkeit, die dem Urteil Heinrich von Treitschkes in seinem Werk über die deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert zugrunde liegt: "Wieland ist der einzige unter unseren Klassikern, der den Wendungen der Tagespolitik mit reger Teilnahme folgte" (Treitschke 1879, 404).

Auf dem Hintergrund von Wielands Essayistik aus den achtziger und neunziger Jahren wäre es naheliegend, die im "Geheimnis des Kosmopolitenordens" vorhandenen Revolutionsprognosen nicht als absolute moralische Urteilsprüche zu verstehen, sondern als Kommentare und Aussagen zu konkreten, politischen Ereignissen, die dem deutschen Publikum zur Diskussion und Reflexion vorgelegt werden. Als Beispiel können wir uns die folgende Prognose ansehen:

so würde [...] wenn die künftigen Repräsentanten der französischen Nation auf den guten Gedanken kämen, der willkürlichen Gewalt des Königs und seines Ministers zweckmäßige und der Natur ihres Staates angemessene Schranken zu setzen, kein Kosmopolit einen Augenblick anstehen können, diese Parthey aus allen seinen Kräften zu unterstützen (AP 124f).

Auch Koselleck weist auf diese Passage hin (Koselleck 1973, 195) – aber dann als Beispiel der von Wieland mitvollzogenen oder sogar vorangetriebenen Verschärfung der Antithese zwischen Moral und Politik und als Symptom der Krise. Dagegen könnte indessen die These vertreten werden, dass das von Koselleck aufgewiesene kritische prognostische Element durch ein journalistisches tagesaktuelles Engagement ausgewogen wird, das die deutsche literarische Öffentlichkeit als Partner eines Dialogs über politische Themen mit einbezieht. Zu den Begebenheiten in Frankreich wird sich Wieland sinnvollerweise in seinen weiteren publizistischen Schriften vor allem in der Form des fiktiven Dialogs äußern – wie zum Beispiel in dem im September 1789 erschienenen Essay *Über die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs welchen die Französische Nation dermalen von ihrer Aufklärung und Stärke macht. Eine Unterredung zwischen Walther und Adelstan*. Schon diese dialogische Struktur verrät die Abneigung Wielands gegen eine entschiedene Parteinahme. Gerade diese dialogisierende Schreibweise hat neuerdings Bernhard Budde dazu gebracht, von "Wielands antithetischer Prosa" zu

sprechen (Budde 2000). Ich werde später anhand der geschichtsphilosophischen Semantik des Kosmopoliten-Aufsatzes darauf zurückkommen, wie diese "Dialogizität" (vgl. z. B. Jaumann 1990) im Kosmopoliten-Aufsatz rhetorisch und stilistisch umgesetzt wird.

Die Hypokrisie des Geheimnisses

Entscheidend für die in *Kritik und Krise* an zentraler Stelle vorzufindende Wieland-Interpretation ist indessen nicht in erster Linie den Bezug auf die "politische" Krise in Frankreich, sondern die schon im Titel des Aufsatzes angekündigte Auseinandersetzung mit den Geheimbünden und der Freimaurerei. Anhand dieser Themen hatte sich nach dem Verbot des Illuminatenordens so wie der Veröffentlichung einiger Ordensschriften eine "publizistische" Krise entfesselt. Obwohl sich Koselleck explizit gegen eine solche Interpretationsweise wehrt, erfolgt doch aus seiner übergreifenden These, dass der Aufsatz Wielands auf einer bestimmten Position in dieser Debatte festlegt wird: der des Hypokriten oder – in diesem Kontext – der des *Verschwörers*. Mit dem Kosmopoliten-Aufsatz nimmt Wieland, so Koselleck, an der gegen den absolutistischen Staat gerichteten, durch das Logengeheimnis verschleierte Verschwörung der deutschen Illuminaten teil – nicht als Logenmitglied, sondern als publizistischer Apologet geheimbündlerischer Praktiken. Ob es indessen um eine bewusste, gewollte Teilnahme geht, oder eher um eine Art diskursive Verstrickung in die geheimbündlerische Hypokrisie, kann im Rahmen von *Kritik und Krise* nicht entschieden werden.

Paradoxalerweise scheint man es sich gerade in der Literaturforschung oft viel leichter zu machen, zumindest was die Frage nach der auktorialen Intention betrifft. W. Daniel Wilson hat in einer viel beachteten, aber auch viel kritisierten Studie, die Beziehungen der deutschen Klassiker – vor allem Goethes – zum Illuminatenorden in Weimar erforscht und im Falle Wieland zu einer eindeutigen Konklusion gekommen (Wilson 1991a).³ Der von Wieland eingenommen Standpunkt findet – so Wilson – seinen klarsten Ausdruck in dem 1786 erschienenen Werk des Freiherrn Ernst August Anton von Göchhausen, *Die Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik*, das die Freimaurer im allgemeinen, und die Illuminaten im besonderen zu Sündenböcken der Krise des Absolutismus macht (vgl. dazu Wilson 1991a, 171ff.; Schings 1996, 168ff). Göchhausens Schrift ist das Hauptwerk der Verschwörungstheorie, der Autor der prominenteste Verschwörungstheoretiker der Epoche. Die Affinität zu Wieland

³ Wilsons Buch ist vor allem durch die These, Goethe und Carl August seien in den Illuminatenorden eingetreten, um seine Mitglieder auszuspionieren (vgl. z. B. Wilson 1991a, 12f), bekannt worden, die in einer Reihe von Zeitungen und Zeitschriften (*Die Zeit, Aurora, Das 18. Jahrhundert* etc.) große Debatten ausgelöst hat. Für eine repräsentative Kritik vgl. Schings 1996, 21. Für unsere Zwecke soll nur bemerkt werden, dass also auch bei Wilson so etwas wie eine Hypokrisie-These ins Spiel kommt, aber, wie wir sehen werden, mit eindeutig umgekehrtem Vorzeichen.

stellt Wilson über den Begriff des Kosmopolitismus, als gemeinsamen Nenner aller verschwörerischen Tendenzen, dar: "Weltbürgergefühl. Was heißt das?" lautet ein bekanntes Göchhausen-Zitat: "Du bist Staatsbürger, oder Du bist Rebell. Kein Drittes giebt es nicht" (Göchhausen 1786, 176). Wilson behauptet, Wieland würde im Kosmopoliten-Aufsatz die gleiche Position des konservativen, restauratorischen *Verschwörungstheoretikers* einnehmen. Diese These – die der These Kosellecks diametral gegenübersteht – versucht er dann mit Hinweis auf Briefe und veröffentlichte Texte zu belegen. Angesichts des Verdachts, dass er ein Illuminat sei, tat Wieland, um sich gegen die Angriffe zu wehren, "Schritte ins Lager der Angreifer" (Wilson 1991a, 167). Wilson stellt Wieland als einen vollkommenen Opportunisten dar, der sich immer auf der Seite der Stärksten hält, und der als ein Verschwörungstheoretiker von Göchhausens Kaliber sogar ins Lager der "Konservativen" tritt (Wilson 1991a, 172).

Aus dieser Polarisierung der Urteile – Verschwörer oder Verschwörungstheoretiker, Radikaler oder Konservativer, Hypokrit oder Opportunist – lässt sich kaum etwas anderes schließen, als dass die Frage nach Standpunkten oder Intentionen des einzelnen Autors der von Koselleck gestellten Frage nach der "Geschehenseinheit" der Aufklärung nie gerecht werden könnte. Um Wielands Aufsatz zu verstehen, müssen wir vielmehr Koselleck beim Wort nehmen und nach dem "Geschehen" fragen, das dieser Aufsatz im Kontext der publizistischen Krise in der deutschen Öffentlichkeit am Ende des 18. Jahrhunderts darstellt.

Zuerst muss man dabei wissen, dass der "Kosmopolitenorden" im Werk Wielands keine Erfindung aus dem Jahr 1788 ist, sondern zum ersten Mal in dem zwischen 1774 und 1781 im *Teutschen Merkur* in Fortsetzung erschienenen Roman *Geschichte der Abderiten* auftaucht. In einer Überschrift zu einem Kapitel kündigt Wieland an, er werde im folgenden die "Geheimnachrichten von dem uralten Orden der Kosmopoliten" (GA 125) bringen. Der neugierige Leser sieht sich indessen enttäuscht. Keine Ordensgeheimnisse werden abgedeckt, keine Verschwörungen werden enthüllt. Was Wieland schließlich über die Kosmopoliten berichtet, ist eher geeignet, die Neugierde des Publikums erst zu wecken, als sie zu befriedigen:

Es gibt eine Art von Sterblichen, deren schon von den Alten hier und da unter dem Namen der Kosmopoliten Erwähnung getan wird und die – ohne Verabredung, ohne Ordenszeichen, ohne Loge zu halten und ohne durch Eidschwüre gefesselt zu sein – eine Art von Brüderschaft ausmachen, welche fester zusammenhängt als irgendein anderer Orden in der Welt. Zwei Kosmopoliten kommen, der eine von Osten, der andere von Westen, sehen einander zum ersten Mal und sind Freunde – nicht vermöge einer geheimen Sympathie, die vielleicht nur in Romanen zu finden ist – nicht, weil beschworne Pflichten sie dazu verbinden, sondern weil sie Kosmopoliten sind. (ebd.)

Schon in dieser Passage wird deutlich, dass Wieland nicht um die Idealisierung eines besonderen Geheimbundes, zum Beispiel des Illuminatenordens, bemüht ist, sondern vielmehr "ein bewusstes Gegenmodell" (Sahmland 1990, 261) zu den zahlreichen Geheimbünden seiner Zeit entwerfen will. Auch das Logengeheimnis der Kosmopoliten wird eher als ein ‚Gegengeheimnis‘ dargestellt: nicht ein Geheimnis, "das von der Verschwiegenheit der Mitglieder oder

ihrer Vorsichtigkeit, nicht behorcht zu werden, abhängt“ (GA 126) – wie es Wieland unter den Ordensmitgliedern in seinem Umgangskreis beobachten konnte – sondern eines, „auf welches die Natur selbst ihren Schleier gedeckt hat“ (ebd.). An der gleichen Stelle kommt aber Wieland auch auf die „Wirkungen“ (GA 127) dieses Ordens zu sprechen, die „desto gewisser und dauerhafter sind, weil sie kein Geräusch machen und meistens durch Mittel erzielt werden, deren scheinbare Richtung die Augen der Menge irre macht“ (ebd.). Dadurch entsteht der Verdacht, dass Koselleck mit seiner Darstellung von Wieland als Verschwörer doch Recht behalten würde. Offenbar knüpft Wieland in dieser Passage aus der *Geschichte der Abderiten* an verschwörungstheoretisches Gedankengut an, das in der deutschen Öffentlichkeit in dieser Periode großes Gehör fand. Damit ist er in das semantische Umfeld des Illuminatenordens geraten, der trotz seines bescheidenen Umfangs den konspirativen Träumen und Alpträumen der deutschen Intellektuellen erheblichen Vorschub leistete (vgl. Wilson 1991a, 49ff.; Schings 1996, 163ff.).

In Weimar befand Wieland sich mitten im Lager der Illuminaten (Wilson 1991a, 49f.; Schings 1996, 130f.). Um den Weimarer Hofrat Johann Christoph Bode hatte sich eine mitgliederstarke Illuminatengruppe gebildet, die auch nach dem bayerischen Ordensverbot 1785 ihre Wirksamkeit fortsetzte, sogar intensivierte, und die sich von einflussreichen Mitgliedern wie Goethe und dessen Mäzen und Freund, Wielands früherem Schüler, dem Herzog Carl August von Sachsen-Weimar einen bedeutenden Einfluss auf die engeren Kreise der Macht versprach. Viele von Wielands engsten Freunden – u. a. sein Schwiegersohn Karl Leonrad Reinhold und der dänische Schriftsteller Jens Baggesen – gehörten ebenfalls dem Orden an. Wieland war aber selbst nie Illuminat (Wilson 1991a, 167). Das heißt aber lange nicht, dass er der Mitgliedschaft nicht verdächtigt wurde. Als die zum Teil sehr erhitzte Debatte über die Illuminaten Mitte der achtziger Jahre ausbrach, konnte sich Wieland keineswegs sicher fühlen, dass sein Name nicht auf den Geheimlisten prominenter Illuminaten auftreten würde, die ständig im Umlauf waren. Nicht zuletzt trugen die sehr kompromittierenden Veröffentlichungen der zweibändigen, illuminatistischen „Originalschriften“ im Jahre 1787, in denen drei seiner Werke – *Geschichte des Agathon*, *Der Goldne Spiegel* und *Die Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* – auf exponierter Stelle in dem Lektüreprogramm der Illuminaten vorkamen (Van Dülmen 1977, 149f.), zum Gerücht bei, Wieland sei ein wichtiges Mitglied dieses mittlerweile verbotenen Ordens.

Die in der *Geschichte der Abderiten* eingeflochtenen Hinweise auf den „Orden der Kosmopoliten“, hinter denen seine Feinde – angefeuert von der zugespitzten Lage – fortan den Illuminatenorden erkannten, konnten nur zur Be-

stärkung dieses Verdachts führen.⁴ Als er 1788 "Das Geheimnis des Kosmopolitenordens" schrieb, befand sich Wieland also in einer eher unangenehmen Situation. Die Illuminatendebatte hatte nach dem Verbot des Ordens durch den bayerischen Kurfürsten Karl Theodor 1784/85 und der anschließenden Illuminatenverfolgung in Bayern mit der Veröffentlichung der "Originalschriften" ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. Wieland sah sich deswegen genötigt, 1788 – auf der Höhe des Skandals um den Orden – gegen die Anklagen des Illuminantentums zur Feder zu greifen und sich systematisch mit der Geheimbundproblematik auseinanderzusetzen.

Der Kosmopoliten-Aufsatz wird durch eine Präsentation des Vorhabens des Autors eingeleitet.⁵ Unter Verzicht auf jede Geheimnistuerei soll er "die wahren Kosmopoliten" (AP 105) von den "Pseudo-Kosmopoliten" (AP 106) trennen. Denn die wahren Kosmopoliten können und wollen es nicht länger dulden, dass

geheime Gesellschaften, die in ihrer ganzen innern Verfassung, und in der Art und Weise, wie sie sich um das menschliche Geschlecht verdient machen wollen, so ganz das Gegentheil von ihnen sind, sich entweder ihres Namens anmaßen, oder, unter welchem andern es seyn möge, die Meynung von sich erwecken, als ob sie mit ihnen einerley Zweck und Mittel hätten, [...]. (AP 106f.)

Dass es bei den "Pseudo-Kosmopoliten" tatsächlich um eine verschlüsselte Anspielung auf die Illuminaten geht, wird von anderen Bemerkungen im Text bestätigt.⁶ Wielands Absicht, sich nachdrücklich von allen freimaurerischen Verbindungen zu distanzieren, wird schon am Anfang des Aufsatzes angekündigt. Mit Bezug auf die Lage in Deutschland erklärt er die Geheimbünde als Kampfszellen der Aufklärung für überholt. Die von Koselleck als Hauptmerkmal der Epoche erkannte Allianz von Aufklärung und Geheimnis ist obsolet geworden.

⁴ In der Einleitung zum "Geheimnis des Kosmopolitenordens" beschreibt Wieland selbst die Rezeption des Aufsatzes: "Das Wenige, was dem Geschichtsschreiber der Abderiten bloß zufälliger Weise und im Vorbeygehen von diesem bisher unbekanntem geheimen Orden entfallen war, erregte eine allgemeine Aufmerksamkeit, deren Ursache wir hier nicht untersuchen wollen. Genug, je rätselhafter und unbegreiflicher die Sache den meisten Lesern vorkam, je begieriger wurden sie, mehr von diesem Geheimnisse zu erfahren; und diese Neugier mußte natürlicher Weise nicht wenig zunehmen, da bald hernach ein berühmter Mann desselben Jahrzehends [...] das Dasein dieser geheimen Gesellschaft [...] außer allen Widerspruch zu setzen schien." (AP 104)

⁵ Der Text hat zwei Hauptteile: Das erste Kapitel spricht "Von der inneren Verfassung und worin sie von allen andern Orden und geheimen Gesellschaften verschieden sind" (AP 107), der zweite bietet ferner eine Darstellung "Von den politischen Grundsätzen der Kosmopoliten und ihrem Verhältnis zu der bürgerlichen Gesellschaft" (AP 118). Diese Einteilung entspricht den beiden Hauptanklagen gegen die Illuminaten, teils ihren Geheimcharakter und ihre hierarchische Struktur, teils ihre revolutionären Ziele anbetreffend.

⁶ Seiffert weist in seinen Anmerkungen zum Text nach, dass u.a. die "verunglückte Erleuchtung" (AP 105) auf den Illuminatenorden anspielt (vgl. Seiffert 1963, 168f.), und Wilson erkennt im Hinweis auf "Die Versicherung, die eine solche zusammenschworne Gesellschaft von sich gibt, daß weder ihre Verfassung noch ihre Arbeiten dem Staate, der Religion und den Sitten nachteilig sei [...]" (AP 110) den fast wörtlichen Bezug auf einen von den Illuminaten abgegebenen Revers, der in den Originalschriften veröffentlicht worden war (Wilson 1991a, S. 172 Anm. 40).

Das Geheimnis als Mittel der Aufklärung hat seine Funktion erschöpft und soll fortan an die Öffentlichkeit gebracht werden. Demzufolge hat sich der Autor des Aufsatzes entschlossen, im Namen des ganzen Kosmopolitenordens, "das, was bisher Geheimnis war, ohne alle Zurückhaltung [...] aufrichtig und deutlich bekannt zu machen" (AP 106). Der Zeitalter der Publizität, der offenen, transparenten Gesellschaft, die sich alle deutschen Intellektuellen im Kampf gegen die Zensur von der Zukunft erhofften, ist eingetroffen: "Die Zeit ist endlich gekommen, wo nichts Gutes das Licht zu scheuen Ursache hat." (ebd.) Jetzt dürfen endlich auch die Kosmopoliten "der Welt zeigen, wer sie sind, und was sie im Schilde führen" (AP 107), und zwar mit der Gewissheit, dass sie dadurch "in den Augen aller verständigen und guten Menschen nur gewinnen" (ebd.) können.

Meiner Meinung nach spricht aus diesem Text weder ein Verschwörer noch ein Verschwörungstheoretiker, weder ein Hypokrit noch ein Opportunist, sondern ein Aufklärer, der im Begriff ist, die *Selbstaufklärung der Aufklärung* als publizistische Aufgabe auf sich zu nehmen. Wieland Denunzierung der als "Pseudo-Kosmopoliten" versteckten Illuminaten kann nicht – so wie Wilson es behauptet – auf eine konservative Verschwörungstheorie im Sinne Göchhausens zurückgeführt werden, sondern muss im Hinblick auf eine aufklärerische, publizistische Utopie der Offenheit und Transparenz verstanden werden. Es findet weiterhin in Wielands Kosmopoliten-Aufsatz eine konsequente Dekonstruktion der Strategie der Verheimlichung als Vehikel der Aufklärung statt. Systematisch werden die Schlüsselbegriffe des geheimbündlerischen Diskurses – vor allem "Orden" und "Geheimnis" – in ihr Gegenteil verkehrt. Gerade in diesem Sinne stellt Wieland fest, dass man nicht "durch Aufnahme und Unterricht" (AP 108) Kosmopolit wird, sondern sich in ihrer Gesellschaft befindet, weil man Kosmopolit ist. Das Ordensgesetz, nach dem die Kosmopoliten leben, ist nichts anders als das innerste Prinzip der Vernunft, der Aufklärung und des Fortschrittes: "Die Kosmopoliten haben und erkennen als solche keine andern Obern als die Nothwendigkeit und das Naturgesetz". (AP 114) Ziel dieses notwendigen, gesetzmäßigen Prozesses, gibt Wieland an einer anderen Stelle zur Kenntnis, ist „die vernunftmäßigste Verfassung und Regierung der Völker, welcher [...] der ganze Zusammenhang der menschlichen Dinge mit langsamen, aber desto festern Schritten sich nähert.“ (AP 132)

Gerade anhand dieses letzten Zitats müssen wir aber die Frage stellen, ob Koselleck nicht doch bedeutend tiefer greift als meine bisherigen Untersuchungen und ob Wieland – seiner Dekonstruktion der Strategie der Verheimlichung zum Trotz – nicht durch seinen Hinweis auf eine geschichtsphilosophische Notwendigkeit und Teleologie doch der aufklärerischen Hypokrisie zur Macht verhilft. Wieland – so könne man ihn verstehen – vollziehe an dieser Stelle gerade die von Koselleck postulierte Identifikation von Planung und Geschichte, von moralischem Urteil und politischer Realität, die wiederum "dem elitären Bewusstsein der Aufklärer seine Evidenz" verlieh (Koselleck 1973, 108).

Die Hypokrisie der Hypokrisie

Wielands Kosmopoliten gründen ihre Geschichtsphilosophie auf dem "unumstößlichen moralischen Axiom: dass, vermöge einer unfehlbaren Veranstaltung der Natur, das menschliche Geschlecht sich dem Ideal menschlicher Vollkommenheit und daraus der Glückseligkeit immer nähere, ohne es jemals völlig zu erreichen." (AP 125). Darin kommt ja – wie oben schon angedeutet – gerade die Art ideologischer Utopismus zur Sprache, der in *Kritik und Krise* als die Verwirklichung und Erfüllung der politischen Anonymität der Aufklärung denunziert wird. Mit Koselleck könnte man behaupten, die Strategie der Verheimlichung werde auf diese Weise doch aufrechterhalten – und sogar auf ihre nächste Stufe getragen, dadurch dass jetzt auch die Verheimlichung selbst hinter dem Schleier der Publizität, Offenheit und Transparenz verdeckt werden muss. Die Hypokrisie ist damit durch die Geschichtsphilosophie zur "Hypokrisie der Hypokrisie" geworden.

Wielands Kosmopoliten-Aufsatz aus dieser Verdoppelung der Hypokrisie-These zu befreien, erscheint am ersten Blick als schwierig oder gar unmöglich. Der sich gegen die Aufklärer richtende Verdacht ist universal geworden. Für Koselleck besteht dabei zwar die Gefahr, dass seine Darstellung ebenso ‚verschwörungstheoretisch‘ argumentiert wie 200 Jahre früher Göchhausens *Enthüllung der Weltbürger-Republic*.⁷ "Die Aufklärung", schreibt Koselleck ganz am Ende von *Kritik und Krise*, "erlag ihrer eigenen Mystifikation" (Koselleck 1973, 156). Gerade dies ist aber meiner Meinung nach bei Wieland nicht der Fall. "Das Geheimnis des Kosmopolitenordens" sollte in diesem Zusammenhang nicht als hypokritisches Symptom, sondern als polemische Diagnose verstanden werden – die sogar im Stande ist, der "Hypokrisie der Hypokrisie" eine Selbstaufklärung der Aufklärung entgegenzustellen.

Die sowohl aus der politischen als auch aus der publizistischen Krise erfolgende "Hypokrisie der Hypokrisie" tritt bei Wieland nicht als Symptom, sondern als *Diagnose* auf. Die aufklärerische Utopie der Offenheit und Transpa-

⁷ Tatsächlich ist Koselleck in *Kritik und Krise* dazu geneigt, die Aufklärung als eine Art Verschwörung anzusehen, als Teile derer die verschiedenen Texte alle geheime Absichten aufweisen. Dazu schreibt Wilson: "Koselleck's main sources, then – Fäy, Rossberg, and Göchhausen – all adhere to a conspiracy theory that Koselleck himself claims to reject. But the very structure of his narrative, leading from the Illuminati conspiracy to the French Revolution, belies his claim [...] But Koselleck radicalizes the Enlightenment, ignores the alliance of the secret societies with Enlightened Absolutism, and makes a shaky attempt to establish a link between this radicalized Enlightenment and fascism. One of the most important steps in this argument, the analysis of the secret societies, turns his project against its declared purpose, and Koselleck himself end up perpetuating myths that were important ideological prop for National Socialism" (Wilson 1991b, 22f). Wilsons Kritik hat insofern eine gewisse Berechtigung, als er auf die konspirative Struktur von Kosellecks Studie hinweist (Dies ist allerdings eine Kritik, die man gegen die meisten narrativen Darstellungen historischen Materials richten könnte, nicht zuletzt gegen Wilsons eigene Darstellung des Weimarer Illuminatenkonflikts). Da Wilson aber seine Belege vorwiegend in Kosellecks Verwendung von Quellen, die selbst eine Verschwörungstheorie kolportieren, findet, bleibt die Hauptthese der Studie von der Kritik unberührt.

renz, zu derer überzeugten Verteidigern Wieland gehört, ist gefährdet. Die Aufklärung steht von der sich anbahnenden Tendenz zu einer "Refeudalisierung der Öffentlichkeit" (Habermas 1990, 292) unter Druck, die droht, das anachronistische Arkanum wieder Geltung zu verschaffen. Als Propagandisten dieser gefährlichen Entwicklung erkennt Wieland die "geheimen Verbindungen, die in keinem wohl polizierten Staate geduldet zu werden hoffen durften" (ebd.), die sich aber "mit dem Beispiel der alten Egyptischen, Eleusinischen und anderer Mysterien dieser Art rechtfertigen" (AP 110) wollen. Wielands Diagnose erinnert an dieser Stelle an die von Körner in einem Brief an Schiller 1787 geprägte Formulierung "*Despotismus* der Aufklärung" (zit. nach Schings 1996, 164). Als Folge des Streites um die Illuminaten kommt die Kehrseite der Aufklärung den Aufklärern selbst vor die Augen: Die aufgeklärte Forderung nach Publizität wird von dem rigorosen Prinzip des Geheimnisses, die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit von der streng hierarchischen Struktur des Ordens außer Kraft gesetzt. Letztendlich illustriert der Kosmopoliten-Aufsatz, wie die moralische Evidenz, die Koselleck zufolge der aufklärerischen Geschichtsphilosophie zugrunde liegt, den Aufklärern selbst abhanden gekommen ist – dadurch ist ihnen, Wieland zumindest, den Weg in die Geschichtsphilosophie ein für allemal versperrt worden.

Aber wie sollte dann den oben zitierten Hinweis Wielands auf das "unumstößliche[...] moralische[...] Axiom" der menschlichen Vervollkommnung verstanden werden – wenn nicht als eine geschichtsphilosophisch begründete Fortschrittsutopie? Gegen dieses Missverständnis gibt es kein anderes Mittel als den Text noch einmal und genauer zu lesen.⁸ Meiner Erfahrung nach stößt man dann sofort auf eine Reihe textueller Hinweise, die eine Identifikation der Ansichten des Autors mit denen der Kosmopoliten zu widersprechen scheinen: Anfangs betont Wieland, dass er das Geheimnis des Ordens "mit vorausgesetzter unausbleiblicher Genehmigung" (AP 106) bekannt macht, später charakterisiert er den Fortschrittsgedanken als einen "Lieblingssatz der Kosmopoliten" (AP 125), und im letzten Abschnitt relativiert er die oben zitierte Fortschrittsprognostik durch eine in Klammern hinzugefügte Situierung dieses Gedankenguts – "(nach dem System der Kosmopoliten)" (AP 132). Die Insistierung auf die Relativität und Kontextbezogenheit dieser Vorstellungen verleiht dem Text eine Dialogstruktur, die sich ausdrücklich gegen jede Vereindeutlichung wehrt. Wieland befindet sich vielmehr – wie in den Revolutionsschriften – im Dialog mit der Geschichte so wie mit seinen Lesern.

Zu den notwendigen Merkmalen geschichtsphilosophischen Denkens gehören die Reduktion der geschichtlichen Stimmen und Ereignisse auf ein stummes Material für die notwendige Verwirklichung einer der Geschichte innewohnenden Teleologie so wie der versperrte Zugang zu den historischen Ereignissen als selbständigen, interpretationsbedürftigen Phänomenen. Das kann sich Wieland nicht leisten. Um die Aufklärung sowohl gegen ihre äußeren als auch gegen ihre inneren Feinde, sowohl gegen den Despotismus des Ancien

⁸ Für ein Beispiel dieses geschichtsphilosophischen Missverständnisses vgl. u. a. Wipperfurth 1995, 83ff.

Regimes als gegen den „Despotismus der Aufklärung“ zu verteidigen, geht der einzige fahrbare Weg über eine Reflexion über die sich kontinuierlich ändernde Geschichte. Die politische und die publizistische Krise haben zusammen – mit einer Formulierung Michael Voges’ – “dem Konzept der ‘self-fulfilling prophecy’ den Boden” entzogen (Voges 1987, 408). Wieland geht es nicht um eine Restauration der ‘unschuldigen’ Aufklärung durch eine Reaktivierung des Fortschrittsgedankens. Seine Schriften, darunter “Das Geheimnis des Kosmopolitenordens“, holen ihre argumentative Stärke nicht von einer Rückbesinnung auf das Vergangene, sondern im Gegenteil von einer offenen, dialogischen Reflexion über die Gegenwart. Das Kennzeichen des Werks Wielands ist, dass er seine Aufmerksamkeit gerade auf “das Wagnis und Risiko aller politischen Handlungen und Entscheidungen, in denen sich [...] alle geschichtlichen Bewegungen aktualisieren“ (Koselleck 1973, 156) richtet – mit anderen Worten gerade auf das, wofür die aufklärerische Kritik, wenn wir Koselleck glauben darf, blind war. Der Handlungsraum der Politik wird in Wielands Text nicht moralisch verengt und usurpiert, sondern dauernd erweitert und bestärkt, sowohl im historischen als im geographischen und theoretischen Sinne; “die Aporie des Politischen“ (Koselleck 1973, 8) wird nicht utopisch übersprungen, sondern dialogisch aufgelöst und unter die Lupe gebracht.

Wie ist es möglich, die Politik, im Sinne aller politischen Handlungen und Entscheidungen, aller Wagnisse und Risiken, vor der fatalen moralischen Evidenz einer utopischen Position zu schützen? Welche Art Aufklärung muss geleistet werden, damit gerade diese drohende, den Blick auf die Gegenwart versperrende Struktur der Selbstgewissheit durchbrochen werden kann? Ich glaube, dass Koselleck in Wirklichkeit diese Fragen mit Wieland teilt, dass gerade diese Fragen – mit einer Formulierung Gadammers – die “gemeinsame Sache“ des Weimarer Klassikers und des Heidelberger Geschichtstheoretikers darstellen. Als publizistische ‚Interventionen‘ auf dem Felde der Politik stellen Wielands Texte weder moralische Unterhöhungen noch utopische Überbauungen dar, sondern treten als Aktualisierungen konkreter politischer Fragen auf. Nirgendwo in Wielands Werk wird indessen die Diagnose des historischen Evidenzverlustes so eindeutig und zugleich überzeugend gestellt, wie in seinem Staatsroman *Der Goldne Spiegel* von 1772, als sich Wielands *alter ego*, der Hofphilosoph Danischmend, seinem Herrscher, dem schlaflosen Sultan Schach-Gebal, endlich ein paar Wahrheiten zu sagen traut:

Dasjenige [...], was in allen sittlichen Dingen die Grenzen des Schönen und des Häßlichen, des Guten und des Bösen, des Rechts und des Unrechts bestimmt, ist eine allzu feine Linie, als daß sie nicht alle Augenblicke von der Unwissenheit und der Leichtsinn übersehen, oder von den Leidenschaften übersprungen werden sollte. Daher eine Quelle von Übeln, welche man nicht verstopfen darf, auch wenn man es könnte, – der häufige Mißbrauch von Dingen wovon *der rechte Gebrauch* der menschlichen Gesellschaft nützlich ist, und welchem abzuhelpen man bisher keine andre Mittel gefunden hat, als solche, die dem Dienste gleichen, den der gutherzige *Bär* in der Fabel seinem Freunde, dem *Eremiten*, erweist, da er, um eine Fliege von der Nase des schlafenden Freundes zu verjagen, einen Stein ergreift, und auf Einen Wurf die Fliege und den Eremiten tötet. (GS 129)

LITERATUR

- Wieland, Christoph Martin: "Das Geheimnis des Kosmopolitenordens", in: *Ausgewählte Prosa aus dem Teutschen Merkur*. Herausgegeben von Hans Werner Seiffert, Marbach 1963, 103-136 (AP)
 - *Geschichte der Abderiten*. Mit einem Nachwort von Karl Hans Böhmer, Stuttgart 1958 (GA)
 - *Der goldne Spiegel und andere politische Dichtungen*. Anmerkungen und Nachwort von Herbert Jaumann, München 1979 (GS)

*

- Augustin (1952): *Treatises on Various Subjects*. Vol. 16 of *The Fathers of the Church*. Ed. Roy J. Deferrari, Washington, D.C.
- Bahr, Erhard (1977): "Lessing. Ein konservativer Revolutionär? Zu Ernst und Falk: Gespräche für Freimaurer", in Harris, Edward P./ Schade, Richard E. (Hg.): *Lessing in heutiger Sicht*, Bremen und Wolfenbüttel, 199-304
- Bödeker, Hans Erich/ Hermann, Ulrich (1987): „Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung: Fragestellungen“, in: ders. (Hg.): *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*, Hamburg, 3-9
- Budde, Bernhard (2000): *Aufklärung als Dialog. Wielands antithetische Prosa*, Tübingen
- Derrida, Jacques (2001): "History of the Lie: Prolegomena", in: Rand, Richard: *Futures of Jacques Derrida*, Stanford, California
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main
- [Göchhausen, Ernst August Anton von] (1786): *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik*. In *Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers*. Wahrscheinlich manchem Leser um zwanzig Jahre zu spät publiziert, Rom[=Leipzig]
- Gustafson, Susan E. (1986): „'Der Zustand des stummen Staunens': Language Skepticism in *Nathan der Weise* und *Ernst und Falk*“, in: *Lessing Yearbook* 18, 1-19
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt am Main
- Jaumann, Herbert (1990): „Der deutsche Lukian. Kontinuitätsbruch und Dialogizität, am Beispiel von Wielands "Neuen Göttergesprächen" (1791)“, in: Zimmermann, Harro: *Der deutsche Roman der Spätaufklärung*, Heidelberg 1990, 61-89
- Jordheim, Helge: *Die Wissenschaft des Lesens – Entwürfe einer neuen Philologie*, Oslo (auf Norwegisch)
- Koselleck, Reinhart (1973): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main
- Koselleck, Reinhart (1988): *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Oxford

- Koselleck, Reinhart (1999a): "Die falsche Ungeduld. Wer darf vergessen werden? Das Holocaust-Denkmal hierarchisiert die Opfer", in: Heimrod, Ute/Schluchse, Günter/ Seferens, Horst (Hg.): *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“*. Eine Dokumentation, Berlin, 148-151
- Koselleck, Reinhart (1999b): "Vier Minuten für die Ewigkeit. Das Totenreich vermessen – Fünf Fragen an das Holocaust-Denkmal", in: *Der Denkmalstreit*, 599-601
- Koselleck, Reinhart (1999c): "Die falsche Ungeduld", in: *Der Denkmalstreit*, 1031-1033
- Koselleck, Reinhart (1999c): "Die Widmung. Es geht um die Totalität des Terrors", in: *Der Denkmalstreit*, 1251-1252
- Luhmann, Niklas (1970): *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen
- Sahmland, Irmtraud (1990): *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*, Tübingen
- Schings, Hans-Jürgen (1996): *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen
- Seiffert, Hans Werner (1963): "Nachwort", in: *Wieland: Ausgewählte Prosa aus dem Teutschen Merkur*, Mahrbach
- Sengle, Friedrich (1949): *Wieland*, Stuttgart
- Treitschke, Heinrich von (1879): *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Erster Teil, Leipzig
- Van Dülmen, Richard (1977): *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart-Bad Canstatt
- Voges, Michael (1987): *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Tübingen
- Wilson, W. Daniel (1991a): *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*, Stuttgart
- Wilson, W. Daniel (1991b): "Shades of the Illuminati conspiracy: Koselleck on Enlightenment and Revolution", in: Friedrichsmeyer, / Becker-Cantarino, B. (Hg.): *Enlightenment and its Legacy. Studies in German Literature in Honor of Helga Slessarev*, Bonn, 15-25
- Wipperfürth, Susanne (1995): *Wielands geschichtsphilosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main

Patricia Springborg

III WHAT CAN WE SAY ABOUT HISTORY? MODERNITY AND HISTORICAL CONSCIOUSNESS

Contextual History and Historical Consciousness

History has a history and the history of history has a history. This is not to suggest an infinite regress but simply to put history in perspective. It means that the question 'What can we say about history?' has been given different answers at different times and in different places. Not because history changes, which is of its very nature, but because our presuppositions about what history means changes. Never have these presuppositions been more important to discover than now, when history is accorded a uniquely privileged role in the formation of modernity. Was there ever a time in the past when one could say, 'our era is unique because it is a creation not only of history, but also of our own historical consciousness'?¹ From the most ancient times there has been debate about what we can say about history, but it has never before involved this claim, which presupposes a form of hubris unknown to pre-modernity. And yet of course, laying aside the issue of hubris, the claim is in an obvious sense true. But has it not also been true of all historical epochs that they are the sum of human experiences *as they are bundled together by historical consciousness*? The very notion of 'epoch' presupposes historical consciousness, not necessarily on the part of the participants, of course; it is more likely from *our* standpoint that we attribute an *ethos* to times past, a concept we borrow from the Greeks, however.

¹ This is one of Reinhart Koselleck's central claims. See for instance his essay 'Modernity and the Planes of Historicity' in Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, tr. Keith Tribe (Cambridge, Mass., 1985), 12: The triad of Antiquity, Middle Ages and Modernity had been available since the advent of Humanism. But these have only fully come into use and have organized the whole of history quite gradually since the second half of the seventeenth century. Since then, one has lived in Modernity and been conscious of so doing.

What is being claimed here? Time, like space, gives rise to antinomies that admit of no logical or empirical resolution, as Kant observed. Questions of the eternity of the world, the limits of the universe, whether or not there is a God, and whether or not the will is free, are questions that give rise to dialectically opposed positions.² Categorially different from either analytic or synthetic propositions, these antinomies are expressed in theses and anti-theses that admit of a synthesis only in the lived experience of human beings whose entire system is provisional, as Kant observes, on 'the problem of what we ought to do if the will is free, if there is a God and a future world'.³ We look to history and to historical consciousness to tell us how, in human lived experience, these antinomies have been resolved so that people can in fact live. In this respect then, historical consciousness plays out the ontological questions that cannot really be asked, as well as opening up the space for ethics, where the decisions how to live must be taken.

The problem of time is addressed under the rubric of history, and in this sense history has a privileged, and a so-to-speak timeless, role to play. Man is a history-making creature, and this sets him apart from other animals in a way that Aristotle did *not* observe. Human beings cannot live without history, because they cannot parse the sentences in which they frame the concepts in terms of which they face the world, without past, present and future. Without historic memory they cannot account to themselves for who they are, they have no context for action and can project no future plans. For Aristotle, perhaps this observation fell under the rubric of speech.⁴ But indeed he was mistaken, for it involves much more than speech. History represents a peculiarly human *existential* problem that arises from the three dimensions of the human condition, which comprise past, present and future: and that is the problem how to account for actions as a causal stream *in time*, when many actions are unintelligible *at the time*. This is an epistemic problem with an ontological basis in the fact that 'completed experience is united into a focus, while that which has yet to be made is spread over minutes, hours, days, years, and centuries;

² It is noteworthy that Koselleck in "'Space of Experience" and "Horizon of Expectation"', in *Futures Past*, 280-281, credits Kant with the notion of progress, observing:

"Kant conceded that 'the task of progressive advance is not soluble directly on the basis of experience'. But he added that new experiences, such as the French Revolution, could be accumulated in the future, in such a way that the 'instruction of frequent experience' might secure a sustained 'advance to the better'. Such a statement could only be conceived after history in general was formulated and experienced as unique, as unique not merely in the individual case, but in its entirety, as a totality opened toward a progressive future."

³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed Norman Kemp Smith, (London: Macmillan, 1950), 632.

⁴ The fact that neither Aristotle nor Cicero, the historian Polybius, or even Rousseau, who put so much emphasis on speech as the characteristically human capacity on which culture is based, mentioned historical consciousness, may be indeed be symptomatic. However, there were among ancient and early-modern thinkers those who saw in time-tensing and the periodization of past, present and future, a clue to the significance of history and historic memory, among them St. Augustine and Thomas Hobbes being most notable, as we shall see.

consequently, that which is similar never appears to be so, since in the one case one sees only the whole, while in the other only the individual parts are visible'.⁵ The historian, as an 'impartial spectator' on the past which is closed, has a peculiar angle on this existential problem.

History is not just a special case of hermeneutics, then, and it does not come to us pre-interpreted either. History is not the monopoly of the historian in the way that philosophy is the monopoly of the philosopher or economics the monopoly of the economist. But the picture of experience spread over these many minutes, hours, days, years, and centuries has to be completed by someone. To a certain extent it is already a picture filled out by the actors themselves, but they are only bit-players. History is not just the sum of 'what is going on' at any given time. History requires an authorial voice whose judicious account of what is at issue can be widely accepted and who is able to close the circle of the past, at least temporarily. History in principle brings together all the social actors of the past; and in the voice of the historian it unites many voices. In order to write history, the historian brings these voices forth and becomes himself a player. People see themselves in their histories in a way that they did not see themselves before history brought their pasts to light. Sometimes they do not notice the historian's voice and, we might agree with Hobbes, the better the historian the less likely they are to notice it,⁶ but it is always there. The historian has the power to put a spin on events, which in fact to write history he cannot avoid doing. What is the subject matter with which the historian deals? While history deals in large part with the vestiges of speech-acts it does not confine itself to linguistic artifacts, but includes all forms of material relics from everyday life. In this way it tries to address 'events on the ground' in their multifarious multiplicity, as well as the perceptions of actor-participants. It is concerned, one may say, with both-third person accounts of 'what happened' seen from 'above' or from an omniscient point of view, as well as with first-person accounts. History is thus concerned both with 'what happened' and 'what went on in people's heads'.

History furnishes not only the material evidence for 'what happened', and for the perceptions of the actors involved, but it also furnishes the epistemological principles in terms of which 'what happened' is understood. This 'double understanding', so to speak, has been famously phrased in the form of the Hegelian *an sich und für sich* or consciousness *in itself and for itself*, the distinction between consciousness of 'what happened' as an external event, and self-consciousness – the ability of the participant to observe his or her role in the process as if from an external stand-point. It is this self-consciousness that allows for a radical historicization of everyday life whereby the actor-participant is continuously aware of the existential conditions upon which the

⁵ Graf Reinhard to Goethe, 1820, after the surprising renewal of revolution in Spain, as recorded in the Goethe and Reinhard, *Briefwechsel*, 246, cited by Koselleck in "'Space of Experience" and "Horizon of Expectation": Two Historical Categories', in Koselleck, *Futures Past*, 272.

⁶ See Hobbes's Preface to his Translation of Thucydides, *English Works of Thomas Hobbes* (Molesworth ed.), vol. 8, v-vii.

validity of his or her action is predicated – which we may express in terms of the Kantian antinomies regarding time, space, uncertainties about the future, the nature of the universe and the existence of the gods. And it is this radical historicization which allows historical consciousness as such to become a social actor, that is claimed to be peculiarly modern.

The outstanding question then, is whether or not in premodern epochs people were in fact aware that social consciousness is itself an historical actor. It is very important to give this question and its provenance due weight. If it is no accident that we associate the concept of *an sich und für sich* with the Hegelians, it is also no accident that we associate the form of this outstanding question with the most famous of the Young Hegelians, Karl Marx.

In other words, the claim that ‘our era is unique because it is a creation not only of history, but also of our historical consciousness’ also has a history. And this history, leaving the truth or falsity of the claim aside for the moment, is also important. We think of the notion as characteristically Germanic, but is it not also a presupposition of the practitioners of conceptual history no matter what their caste? What could be the purpose of investigating the past as constellations of meaning-in-context, were it not that for some reason the meaning of these constellations transcends their context? Whatever the junctures and breaks might be between historical epochs, we assume that history is nevertheless translatable. Although context-bound, its meaning transcends context. We distinguish between the meaning of events at the time they took place as related by eyewitnesses in first-order discourse, and meanings established later with historical distance in third-person narratives. And we justify the distinction at least in part due to the observation that the past, although closed is not necessarily complete – the minutes, hours, days, years, and centuries over which the aetiology of events is spread mean that it is always open to new interpretations as the historical ramifications of past events unfold.

This was indeed one of the considerations upon which the injunction *historia magistra vitae* was based. Historical archetypes tend to be repeated, it was believed, but this was not the only consideration that drove didactic history. The ancients also believed that history unfolds slowly and some events are kept alive in historic memory almost endlessly. Perhaps it is true that in previous epochs historical actors did not express the expectation that their understanding of events would change forever the meaning of ‘what happened’. Gods and heroes in the great epics certainly seemed to assume this, but it was perhaps not a general assumption – modern historical consciousness might represent the democratization of divine hubris then. When did we begin to think this way? Was it in truth an Enlightenment phenomenon tied up with the rising bourgeoisie? Or does it go back rather to the Renaissance when humanists in the West first rediscovered texts as artifacts of a remote but accessible past and set about to co-opt the pasts to which these texts referred as their very own?

This move seems to presuppose the notion of a world that is not only the creation of history, but also of our own historical consciousness. It seems to

involve a claim to know history, from the inside, as it were. But wasn't history-writing from time immemorial meant to turn this trick? Histories have always been thought of as more than accounts of events on the ground, precisely because it has always been understood that 'what happened' is the answer to a peculiarly situated question. The standpoint from which that question is being asked always changes, and so too the answer changes⁷. I can accept the notion of the radical historicization of the past if this means in fact the democratization of historical consciousness and the widespread acknowledgement that social consciousness can itself be a social actor. The rise of print culture, which put the availability of the written word for reflection and glossing within wide reach, explains it in part.

It seems true to say that in modernity history is a medium in which the individual swims to a degree unknown in antiquity. But the notion that this form of self-consciousness as such is new seems to me to be false; and it is perhaps only by virtue of the silence of the pre-modern record that such an awareness does not seem to be more widespread. In a world in which there are few certainties the seemingly inexorable processes of historical contingency working themselves out in cause-event sequences impresses us as creating an analogue for the material world of nature, whose processes persist in despite of the human participant-observer. But this is an illusion that is quickly realized for such upon reflection, to be replaced by the understanding of history as a reflexive medium in which the very consciousness of history-as-process enters as a player. If the very prolixity of history as a collection of disaggregated facts was disempowering, the notion of reflexivity is empowering, emphasizing the force of human agency and ordering power of the will. It seems to me that this is a form of self-consciousness of which the ancients were in principle capable and a route that some of them indeed took. Traces are to be found, for instance, in the writings of Stoics, Sceptics and Epicureans – the latter, including Diodorus Siculus and Lucretius, authors of early universal histories. The Epicureans, who postulated the eternity of matter but worlds coming and going, saw human conduct from above, as it were, as a series of aggregations and configurations whose dynamics, viewed from the outside, resembled the formation and deformation of atomic complexes in the material world.⁸ But the

⁷ This is what Collingwood means by presuppositions. See R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press 1933) and *The Principles of History* (New York: Oxford University Press 1999)

⁸ See the account of Greek *Kulturgeschichte*, the term used by Thomas Cole and a long line of German classicists to characterize the account of the origins of civilization by Stoics, Sceptics and Epicureans, who postulated the interlocking developments of needs-driven technology and constantly expanding mental horizons involved in satisfying them. See Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association Monographs, no 25 (Ohio, Western Reserve University). See also Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren* (Berlin, Leonhard Simion, 1924); Gustav Jelenko, 'Die Komposition der Kulturgeschichte des Lucretius', *Wiener Studien*, vol. 54 (1936), 59-69; and Walter von Spoerri's important works, 'Über die Quellen des Kulturentstehung des Tzetzes', *Museum Helveticum*, vol. 14, (1957), 183-188; and *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel, Friedrich Rienhardt, 1959).

Epicureans could also give credible accounts of human action from a first-person perspective in terms of the perceptions and emotions of the individual responding to environmental stimulus.

There is surely a sense in which the replacement of the old Greek and Latin *historia*, which referred to the activity of the historian,⁹ with the German *Geschichte*, from *geschehen*, what happened, to designate a collection of facts, marks the beginning of systematic *misunderstanding*. It seems to parallel the adoption of the omniscient *episteme* in general, where universes of meaning could be reduced to collections of facts understood independently of the participant observer, that we have come to know as positivism. This is not to deny that the omniscient point of view, or the view from above, is as old as history itself. Indeed the categorical distinction between the standpoint of the participant observer and the omniscient point of view is sedimented in our language in the distinction between first-person and third-person narrative forms.¹⁰

However, these modes too have meant different things in different epochs. The omniscient point of view means something entirely other when it is taken to mean the perspective of the gods, or a theologically sanctioned view, so characteristic of the Christian era. And something other again when its use is rhetorical, as in the case of Epicureans and Sceptics who first constructed universal histories. Some may even say that there is no particular significance to the third-person stance, which is inherently rhetorical, and that first-person and third-person narratives are essentially interchangeable. We shall see. It seems to be the case that the claim that 'our era is unique because it is a creation not only of history, but also of our historical consciousness' involves a claim to the omniscient point of view in a uniquely privileged way, as if our narratives are both third-person and first-person at the same time – as if, now that God is dead, we have re-assumed the omniscient point of view, but for ourselves. But perhaps this feeling that one personally belongs to a unique historical moment is no more than the hubris that each new generation of social actors brings to the historical stage laid out for them by the dead.

The claim that modern historical consciousness is peculiarly reflexive has been raised to prominence in recent years by Reinhart Koselleck, pioneer of *Begriffsgeschichte*, by the discourse analysis of the French School, Foucault, Derrida and Leotard, and by the work of the Cambridge contextual historians,

⁹ I owe this observation to Mats Persson, to whom I am deeply grateful for his careful reading of this piece in its various versions. I would also like to thank Fellows at the Swedish Collegium for Advanced Studies (SCASSS) and participants in Sören Stenlund's Seminar in the Philosophy Department at Uppsala University, for their comments on a previous version of this paper. See also the two papers by Sören Stenlund, 'The Craving for Generality', *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2002), 569-580, and 'Aesthetics and the Critique of Culture', Address at the Workshop, 'The Aesthetic Turn', September 22, 2001.

¹⁰ And the Wittgensteinian first-person, third-person distinction, I suggest, may be the best way to approach the very question of historical consciousness. It is perhaps a way of restating the Hegelian *an sich und für sich* formulation.

John Pocock, Quentin Skinner and their students.¹¹ Indeed it seems to be implicit in the claims made across many academic fields that the transitions from pre-modernity to modernity and post-modernity constitute a series of historical breaks. This diverse constellation of thinkers belongs to the world post-Nietzsche and post-Wittgenstein, which gives priority to 'life' and the 'lived experience' over theory and scholastic history (or historicism). Hence the importance of *Begriffsgeschichte* and contextual history as an empirical investigation of concepts in context. True to the Hegelian dictum that consciousness, to be an historical actor, must be *für sich* as well as *an sich*, they attend to the categories people in fact use in first-person narratives and the relics of speech acts that survive from the past.

The new historiography, so to speak, begins with Nietzsche, who in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* of 1874 was inveighing against the practices of 19c historians as 'academic' and unrelated to life, because they put 'exemplary' history, the repository of models for living and cautionary tales, forever out of reach,¹² *Begriffsgeschichte* also responds to genres of social and economic history that engage in anachronism by projecting back onto historical actors language and concepts they never used and that often was not even available to them. Perhaps the most compelling of the new historiographers' claims is the claim that the modern *homo politicus* no longer speaks 'for eternity', but as a person of his or her own time. This is adjudged to be a characteristic divide between the antique and modern worlds, as Nietzsche and Max Weber also observed. Text and context, under conditions of modernity, are claimed to have a peculiarly intimate relation as the ground, and perhaps the only ground, against which human actions now have meaning. The new historiography is thus attentive to the integrity of the past and to its own presuppositions.

Reinhart Koselleck, Kritik und Krise and Begriffsgeschichte

In the course of his long life Reinhart Koselleck has come to reflect ever more deeply on the question of history. Not only is he the theorist to whom we are most indebted for the account of how history and historical consciousness have transformed modernity, but also, as a consequence of the very research projects he was executing, Koselleck's own thought has undergone important shifts.

¹¹ See J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1956), *Politics, Language and Time* (London, 1965), and *The Machiavellian Moment* (Cambridge, 1975); see Quentin Skinner's early methodological essays and his *Foundations of Political Thought* (2 vols., Cambridge, 1978), his *Reason and Rhetoric in the Thought of Thomas Hobbes* (Cambridge, 1996), and *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998.). Among Reinhart Koselleck's methodological reflections that have been translated, see his 'Perspective and Temporality: A Contribution to the Historiographical Exposure of the Historical Word', in Koselleck, *Futures Past*, 130-155.

¹² See Mats Persson's article in this volume

Indeed, Koselleck himself is the first to admit it.¹³ He begins an essay of 1994, 'Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change', by distancing himself from the massive lexicon project that was his brainchild, and of which he was an editor, the *Geschichtliche Grundbegriffe*, but whose 'theoretical and methodological presuppositions', he claims, 'have grown into an intellectual straightjacket'.¹⁴ The lexicon project itself was an answer in turn to certain problems raised by his first research project, his doctoral dissertation, which undertook to investigate modernity as it developed out of the Enlightenment response to Absolutism, and which was published as his first book, *Kritik und Krise*.¹⁵

Koselleck is as much an artist as a theoretician and artful disclosure is one of his techniques. He is as much at home with grand narrative as he is with anecdotal history. His early *Kritik und Krise* is an example of the former, its thesis the emergence of Enlightenment out of Absolutism, in the exposition of which history and historical consciousness themselves feature as major players. This, one might say, is Koselleck in didactic mode, a position he vacates in most of his later essays, although not entirely. Increasingly in his later essays Koselleck relies on the anecdote, both to introduce his subject and to illustrate, from the rich store of historical detail at his command, the shifts in the meaning of concepts he is arguing. Most of these well chosen anecdotes serve to illustrate not only the phenomena Koselleck is describing, but also a high level of consciousness on the part of the actors involved.¹⁶ In this way Koselleck's theses are seen to satisfy the conditions for truth *an sich* and *für sich*, providing an objective account from a neutral stance, as well as corresponding to perceptions of the actors themselves.

The *Geschichtliche Grundbegriffe* was a project designed to account for the phenomenon of historicization in modernity and trace the paths of conceptual change by means of which this came about. In his entry on *Geschichte* in the lexicon, Koselleck traces shift from the Greek term *Historia* to the German

¹³ See the reservations raised by Koselleck as early as 1983 in his essay 'Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung', in *Der Staat*, Beiheft 6, 7-21 and *Ansprache*, 22-46.

¹⁴ Reinhart Koselleck, 'Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change', in Willem Melching and Wyger Velema, *Main Trends in Cultural History* (Amsterdam: Rodopi, 1994), 7-16, esp. 7.

¹⁵ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Munich, Karl Albert Verlag, 1959. Published in English as *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1988). All citations are to the English edition.

¹⁶ See, for instance, the extraordinary prognoses of the French Revolution and the Terror by Frederick the Great and Diderot, in 1770 and 1774 respectively, quoted in Koselleck's 'Historia Magistra Vitae' and 'Modernity and the Planes of Historicity' in *Futures Past*, 27, 19; and Lessing's diagnosis of the logic of modern man in his *Die Erziehung des Menschengeschichts* (reprinted in Lessing's *Gesammelte Werke*, Bd. I, Leipzig 1858, 423) cited by Koselleck, *op. cit.*, 18: 'for he cannot wait for the future. He wants this future to come more quickly, and he himself wants to accelerate it ... for what has he to gain if that which he recognizes as the better is actually not to be realized as the better within his lifetime?'

Geschichte. Initially *Geschichte*, from *geschehen*, what happened, designated a collection of facts, *res gestae*, and the associated concepts, *factus*, *eventus*, *casus*, *accidens*, *fortuna*, etc. Even more significant is the change in the use of *Geschichte* from a plural to a collective singular capable of being a grammatical subject. So, for instance, in 1748 Jablonsky remarked '*Die geschichte sind ein spiegel der tugend unde laster, darinnen man durch fremde erfahrung lernen kann*'.¹⁷ By Herder's time, however, the collective singular is already in use to refer to history as a reflexive exercise. So Johannes Chladenius in his *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, had declared in 1752, '*Eine Reihe von Begebenheiten wird eine Geschichte genannt*'; while Carl Renatus Hausen, in his *Rede von Theorie der Geschichte* of 1766, observed: '*Die Geschichte an und für sich selbst ist eine Reihe von Begebenheiten, sie hat keine allgemeine Grundsätze und ist demnach als keine Wissenschaft zu betrachten*'.¹⁸ History in and for itself, which bundles together experience, has the capacity to enter the causal stream as an actor; and it is this form of historical consciousness that marks modernity, Koselleck insists.¹⁹ Nor is he shy about using 'history' as a grammatical subject, or talking about 'historical time', as distinct from chronological time, terminology that sometimes sounds strange to an Anglo-Saxon ear. For example, Koselleck prefaces the very opening lines of the Introduction to *Kritik und Krise* with a quotation from Antoine Rivarol: 'In the fires of a revolution, when hatreds prevail and the sovereign power is split, it is difficult to write history'.²⁰ Writing as he does at the height of the Cold War, Koselleck notes that, 'From an historical point of view the present tension between two superpowers, the USA and the USSR, is a result of European history'. He then makes the following ambit claim:²¹

Europe's history has broadened; it has become world history and will run its course as that, having allowed the whole world to drift into a state of permanent crisis. As bourgeois society was the first to cover the globe, the present crisis stems from a mainly Utopian self-conception on the part of the philosophers of history – Utopian because modern man is destined to be at home everywhere and nowhere. History

¹⁷ Jablonsky, 2nd edn, vol. 1 (1748), 386, cited by Koselleck in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975, vol. 2, 647-648.

¹⁸ *Ibid.*, 649.

¹⁹ See 'Hermeneutik und Historik', Reinhart Koselleck and Hans-Georg Gadamer, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, Winter 1987 (republished in Reinhart Koselleck, *Zeitschriften. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, 97-118), 10: Die Zeit ist nicht nur lineare Sukzession ontischer Daten – sie vollzieht sich in der Zeitigung dessen, der seiner Zeit verstehend innewird, alle Zeitdimensionen in sich bündelnd und somit Erfahrung voll ausschöpfend. Die von Gadamer entwickelte philosophische Hermeneutik und die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen, warum wir auf Verstehen angewiesen bleiben, wenn wir leben sollen, sind ineinander verschränkt.

²⁰ *Critique and Crisis*, 5. Koselleck does not give a citation for Antoine de Rivarol, an eyewitness to the French Revolution who took up arms on the Royalist side, whose works of were published in five volumes (Paris, 1805); selections (Paris 1858) with introductory matter by Sainte-Beuve and others, and that edited in 1862 (2nd ed., 1880) by M. de Lescure.

²¹ *Ibid.*

has overflowed the banks of tradition and inundated all boundaries. The technology of communications on the infinite surface of the globe has made all powers omnipresent, subjecting all to each and each to all.

The notion that history itself can be an historical actor and that philosophy of history prepared actors for their historic roles is no mere rhetorical flourish. And yet Koselleck's language is reminiscent of the high-flown rhetoric of Gibbon or Michelet, in the grand historical tradition, who metonymized historical processes in the persons of actors, and who employed geophysical and cosmological metaphors of upheaval to signify historical ruptures.²² 'The world's Utopian unity reproduces its own fission', Koselleck goes on to claim:²³

As the European bourgeoisie externally encompassed the whole world and in so doing postulated one mankind, it set out inwardly in the name of the same argumentation, to shatter the Absolutist order. Philosophers of history prepared and made available the concepts by which the rise and role of the bourgeoisie of that time were justified. The eighteenth century can be seen as the antechamber of our present epoch, one whose tensions have been increasingly exacerbated since the French Revolution, as the revolutionary process spread extensively around the globe and intensively to all mankind. This book seeks to illuminate that antechamber.

Koselleck in *Kritik und Krise* writes for the most part in the voice of Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, without qualification or mention of *mentalité*, a term he introduces in the 1987 Preface to the English edition, however, in order to make an important methodological note. Observing that since the book was first written, scholarship 'on the *mentalités* of divergent social groups in different European countries, has expanded our knowledge so much that my study will not teach the reader anything new', he nevertheless maintains hope that the book will be valued for its theoretical framework:²⁴

This framework provides a larger, ideal-typically constructed context into which detailed events and findings can be put. Thus this book tries to interpret the origins of Absolutism as an outgrowth of religious wars. As a next step, it attempts to explain the genesis of the modern Utopia from the context of the political interaction in which the men of the Enlightenment found themselves *vis-à-vis* the system of Absolutism. It is in this way that two major themes of the early modern period have been connected, with the aim of deducing therefrom the evolution of a long-term process which went beyond what the contemporaries had intended. As a result I hope to highlight more persistent structures of the modern age which may be seen as elements of historical anthropology: the sense that we are being sucked into an open and unknown future, the pace of which has kept us in a constant state of breathlessness ever since the dissolution of the traditional *ständische* societies; and the

²² See the observations of Gwynne Lewis, for instance (www.warwick.ac.uk/fac/arts/History/teaching/french-rev/people.html), who notes that Jules Michelet, 'in his anti-catholic and anti-"communist" *History of the French Revolution* (1847), romanticised and idealised "the People" as the embodiment of *la nation*, endowed with the virtues of equality and justice; just as Karl Marx (who was writing his *Communist Manifesto* at precisely this time) saw in the proletariat the hope of the future, the carriers of post-capitalist truth and morality. For Michelet, "the People"- this undifferentiated, mass of the French nation - are, in many ways, the driving-force of the Revolution'.

²³ *Ibid.*, 6.

²⁴ *Ibid.*, 3.

pressure on our post-theological age to justify politics and morals without us being able to reconcile the two.

As an account of history taking place behind the backs of its actors and yet rushing forward to a possibly apocalyptic terminus, Koselleck's presentation of his project – even as he reflected upon it 25 years later – does not differ greatly from that of any Hegelian or neo-Hegelian writer, including Marx, or Carl Schmitt, for that matter. Koselleck's preoccupation with menacing totalities was a preoccupation of those German thinkers concerned with the critique of modernity during the course of the 20c. including the Frankfurt School. Hannah Arendt, a source whom Koselleck has cited throughout his career, in the Preface to *Between Past and Future* makes an observation that holds for these thinkers and for Koselleck too: 'The task of the mind is to understand what happened, and this understanding, according to Hegel, is man's way of reconciling himself with reality; its actual end is to be at peace with the world.' So, when a 'course of action has run its course ... the story which was its outcome waits to be completed "in the minds that inherit and question it"',²⁵ Should peace not be the outcome, the restless mind is driven to activity that may simply be the source of further conflict and this is the logic of activism – we cannot but suspect that the early Koselleck is also an activist in this sense. His apocalyptic vision, the urgency of history rushing towards its terminus, his frequent reminders of the *Nazizeit* and the worst excesses of communism, suggest that Koselleck too believes that historical exempla function as the incitement to action. History not only impels us to complete the story in the mind, 'when a course of action has run its course', but the *vita activa* represents the domain in which it is given to humans to resolve the antinomies of time and space and so shape history. It is the space, and the only space, in which man may redeem himself. There is a sense in which Koselleck, like all historians, is himself an historical player who sees his role to redeem history through understanding, or perhaps, more precisely, to open the space through understanding in which people can redeem themselves.

The *Geschichtliche Grundbegriffe* and Koselleck's Presuppositions

Koselleck, in the *Geschichtliche Grundbegriffe*, undertook for the first time to chart empirically the point at which concepts change between antiquity, Christendom and the modern world. These conceptual shifts presage changes of *mentalité* that

²⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Harmondsworth, Penguin, 1974), 8. Koselleck does not cite this work to my knowledge, but he shows himself familiar with Arendt's works from his earliest writings, citing for instance *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1958) in his *Kritik und Krise*, 24, and the German translation of *The Human Condition, Vita activa oder vom tätigen Leben* (Munich, 1981) in 'Gespräch: Geschichte(n) und Historik', 260.

had already been foreshadowed by a long line of thinkers including Nietzsche, Weber and Heidegger, for whom the antique mentality was characterized by assumptions that there was nothing new under the sun, that history was more or less cyclical and that, for that reason, history was most important as the repository of *exempla*. Christianity is credited with introducing linear time and future-oriented behaviour in the expectation of a terminus to earthly time with the Apocalypse. But modernity is especially characterized by future-oriented behaviour and the daily sacrifice of the present to the creation and storing up of resources for the future is its hallmark. If such a mind-set, or set of expectations, has Christian origins, secularization intervened to transfer that future from the celestial realm to the world of material progress.

Koselleck's history of concepts is much more than an empirical mapping of concepts and becomes a basis for philosophical claims about the nature of modernity, as he freely admits. It constitutes a 'kind of propaedeutic for a historical epistemology: it leads to a theory of history'.²⁶ Indeed, Koselleck's interest in history is driven by this desire to investigate scientifically the phenomenon of 'modernity' which presents itself at the level of culture as at once an epistemic break, associated with a new experiential realm and the proliferation of new concepts; as well as an acceleration of historical time, in which social and technological developments on the ground seem to be compressed into a much tighter time frame than in pre-modernity. In order to be able to describe changes in the meaning of concepts, however, it is necessary to hold some concepts constant – Koselleck does this, for instance with the concept of 'horizon of meaning' and 'space of appearance'. It is no accident that it should be the Kantian antinomies regarding time and space that are treated in this way. He assumes that time is qualitative as well as quantitative, a measure of lived experience or 'historical time' that is more than the sum of seconds, minutes, hours, days and years that constitute it.

Koselleck specifically argues this case, claiming in fact that the experience of time has little to do with chronological time. But he also claims that the experience of time relates to a substratum of events on the ground that would be meaningless were they not governed by cause-event sequences. How our concepts relate to events on the ground is not specified. The product of multiple cause-event sequences that stretch from the past into the future, processes on the ground are so complex that they cannot even in principle be fully known. And yet it is characteristic of contextual historians to move back and forth from the meaning of concepts within a linguistic universe to claims about what is happening on the ground as if this were unproblematic. It is true that Koselleck is careful to note that *Begriffsgeschichte* is only one way of doing history, to be complemented by social history, economic history, and so on. If, however, *Begriffsgeschichte* is no more than discourse analysis, it is hard to see how Koselleck can press his claim that the peculiar reflexivity of modern historical thinking is what marks the break between pre-modernity and modernity – as if

²⁶ Reinhart Koselleck, "'Space of Experience' and 'Horizon of Expectation': Two Historical Categories", in *Futures Past*, 268.

this change in *mentalité* was more than epistemic. My problem is to see how one can shift from epistemic to ontological claims in this way, even given the reflexivity of the social world, without at least having a theory about it. And if reflexivity is what constitutes the social universe of meaning, how can this very characteristic then be claimed to be the monopoly of a particular age – i.e., modernity.

If the distinction between ‘what happened on the ground’ and ‘what went on in people’s heads’ sounds like the old Marxist distinction between base and super-structure, forces and relations of production, and forces of production and ideology, this is perhaps no accident. The *Sattelzeit* dividing modernity from pre-modernity sounds suspiciously like the pre-conditions for capitalism that divide the capitalist from the feudal mode of production. In fact the classic Marxist periodization of history in terms of the ancient, feudal, capitalist and Asiatic modes of production may seem more plausible to us, precisely because it does relate *mentalité* to social forces. The programme of the contextual historians, and of Koselleck in particular, may be seen as a redescription of the standard Marxist account designed to give due weight to historical consciousness and the role of ideas, thus avoiding the hyperrealism and structural-functional assumptions of standard Marxism. In Marxist thought the relation between base and superstructure, social forces and ideology, was at least theorized, even if this theory is now widely seen to be unsatisfactory. But in the work of the contextual historians the social forces, although noticeably missing, are nevertheless assumed to be present. The relation between social forces and *mentalité* is not theorized, however, and this is problematic.

To turn now to Koselleck’s penchant for the anecdote, let us take the example he gives of critical-historical distance as a feature of modernity that opens the essay, ‘Modernity and the Planes of History’. There he describes Albrecht Altdorfer’s painting, the *Alexanderschlacht*, a portrayal of the Battle of Issus of 333 BC and Alexander the Great’s victory over the Macedonians, which marks the beginning of the Hellenistic age, painted in the same year, 1529, that the Turks unsuccessfully laid siege to Vienna at the Battle of Pavia.²⁷ Koselleck remarks on Altdorfer’s ‘conscious use of anachronism’, for the artist ‘consulted the historiographer Curtius Rufus to ascertain the (supposedly) exact number of combatants, dead and taken prisoner’, so that he could faithfully represent the course of the completed battle; a form of anachronism redoubled in the remarkable similarity in his painting between Macedonians and Turks. Koselleck goes on to recount Friedrich Schlegel’s remarks on the painting, some three hundred years later, Schlegel’s ‘boundless “astonishment upon sighting this marvel”’ and the ‘long sparkling cascades of words’ he used to describe ‘“the greatest feat of the age of chivalry”’. In answer to the question, ‘What happened in these three hundred years that separate our two witnesses,

²⁷ Koselleck concludes the anecdote about Altdorfer’s painting by noting: ‘that augured man, Napoleon, carried the picture off to Paris in 1800 and hung it in his bathroom at Saint-Cloud. Napoleon was never a man of taste, but the *Alexanderschlacht* was his favorite painting, and he wanted it in his inner sanctum’, ‘Modernity and the Planes of Historicity’, 20.

Altdorfer and Schlegel? What new quality had historical time gained that occupies this period from about 1500 to 1800?', Koselleck declares programmatically: 'If we are to answer these questions, this period must be conceived not simply as elapsed time, but rather as a period with its own specific characteristics', and he summarizes his entire project: 'Stating my thesis simply, in these centuries there occurs a temporalization (*Verzeitlichung*) of history, at the end of which there is the acceleration which characterizes modernity. We are thus concerned with the specificity of the so-called *frühe Neuzeit* – the period in which modernity is formed'.²⁸

Koselleck's *frühe Neuzeit* corresponds to our notion of modernity, while the period of transition, roughly from 1775 to 1820, is termed by him the *Sattelzeit*, and he does not hesitate to speak about the acceleration of time, and the creation of a new experiential realm created by the widening distance between expectations and experience, in his characterization of modernity. In many respects, therefore, Koselleck's characterization of modernity corresponds to popular beliefs that technology, and in particular information technology, is capable of changing not only the experiential realm, but the structures and institutions of everyday life, as well as the rate at which they change. These social processes are seen as giving rise in turn to new phenomena: 'the new nationalism', 'the new economy', globalization, etc. It is this universe of concepts and their presuppositions that *Begriffsgeschichte* takes as its subject, paying particular attention to the moment of concept-formation, the currency that new concepts have, and changes in the rate at which they are used. It is important to point out that this focus has been very much dictated by Koselleck's own research project, which was precisely to trace the emergence of modern historical understanding, resulting in the multi-volume lexicon of concepts entitled the *Geschichtliche Grundbegriffe*. Perhaps not surprisingly, this programme has been realized in such a way as to show the emergence of modernity in this period, which was its explicit aim. Koselleck vindicates his hypotheses in the following way:²⁹

It was the philosophy of historical process which first detached early modernity from its past and at the same time inaugurated our modernity with a new future. A consciousness of time and the future begins to develop in the shadows of absolutist politics, first in secret, later openly, audaciously combining politics and prophecy. There enters into the philosophy of progress a typical eighteenth-century mixture of rational prediction and salvational expectation. Progress unfolded to the degree that the state and its prognostics were never able to satisfy soteriological demands which persisted with a state whose existence depended on the elimination of millenarian expectations.... Progress opened up a future that transcended the hitherto predictable, natural space of time and experience, and thence – propelled by its own dynamic – provoked new, transnatural, and long-term processes. The future of this progress is characterized by two main features: first the increasing speed with which it approaches us, and second, its unknown quality. "Unknown" because this accelerated time, i.e., our history, abbreviated the space of experiences, robbed them of their constancy, and continually brought into play new, unknown factors, so that

²⁸ *Ibid.*, 5.

²⁹ 'Modernity and the Planes of Historicity', reprinted in Reinhart Koselleck, *Futures Past*, 3-20, esp. 16-17.

even the actuality or complexity of these unknown quantities could not be ascertained. This began to be apparent well before the French Revolution.

It follows per definition from German historical understanding inaugurated by Kant:³⁰

History in its ancient form was tumbled from its lectern (and not the least by those of the Enlightenment who so gladly made use of its teachings) during the course of a movement that brought past and future into a new relation. It was ultimately "history itself" that began to open up a new experiential space.

Koselleck on Modernity and Historical Consciousness

It is the leap from the empirical to the theoretical that poses most of the problems. And it is by no means inconsequential. Before laying out Koselleck's arguments in more detail, let me say that, not only does the way in which he frames the problem of 'modernity' coincide with a growing body of theory coming together from various quarters, but that in a peculiar sense this theory is symptomatic of the very problem of modernity it seeks to understand. It has become more or less commonplace to claim that modernity is heralded by two phenomena, the rise of the nation state and the creation of a 'reading public'.³¹ The nation state provided the framework for transformative economic, technological, and political developments out of which modern civil society and the state emerged. The development of a reading public permitted the participation of individuals in an intellectual community bounded by the nation-state, the development and dissemination of new concepts and, at the same time, a material record of such concept-formation in the form of books, pamphlets, and visual materials, that allow us to map the history of these concepts. But it is an ironic outcome of *Begriffsgeschichte* and the meticulous attention it pays, at the appropriately empirical level, to our concepts and how they change, that the theoretical contribution of the approach has served to accelerate and reinforce the very social processes that it undertakes as its *problematique*.

Let me give an example. One of the most salient aspects of modern culture from the point of view of *Begriffsgeschichte*, is the constant proliferation of neologisms – so many of which, coincidentally, are 'isms', or abstract nouns formed with the suffix 'ism': terrorism, environmentalism, globalism; or process words, ending with 'tion': 'globalization', 'fragmentation', etc. This process had begun already in the *Sattelzeit*, with famous examples like that of *ideology*, an

³⁰ Koselleck, 'Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process', reprinted in, *Futures Past*, 21-38, esp. 26.

³¹ Besides Koselleck's works cited, see for instance Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York, 1980), Benedict Anderson, *Imagined Communities: the Origins and Spread of Nationalism* (London, 1983), and Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Camb., Mass. 1987); and Björn Wittrock, "Early Modernities: Varieties and Transitions", *Daedalus*, 127, 3 (1998): 19-40.

abstract noun formed from a proper name, that of the *Idéologues*. The question is whether or not these new words correspond to new concepts, or whether, for various reasons they represent old concepts in new dress. It seems to me that there are persuasive institutional explanations we can give for the constant proliferation of new terms. The news media, ever alert to the need for 'news', can titillate the public by presenting old goods in a new guise. But if this seems too conspiratorial an answer, perhaps we can agree that people's first response to events that startle them is to give them a special name, and that the very naming of phenomena seems to suggest that we are adding a new species to the list. So the break up of the 'old' Soviet Union suggested a 'new' nationalism, the enormous volume of equities trading facilitated by electronic arbitrage suggested 'a new economy', and so on. One of the unfortunate outcomes of the tendency to treat 'new' phenomena as 'different', is that they then lie outside our experience and we are to that extent disempowered in dealing with them.

Koselleck in fact takes an ever-widening gap between experience and expectation as a hallmark of modernity. He appears to condone popular notions of the acceleration of time and social processes, with his notion that historical time does not coincide with chronological time, and that every historical phenomenon has its own time. And he appears to set in stone the historical breaks and junctures that have been observed ever since commentators on the French Revolution began to claim that it created the sense of a *renovatio*, or qualitatively new beginnings – a term that would be presumably applied today to September 11. While it is important to remind ourselves that all these claims by Koselleck can be read as descriptions of the content of popular *mentalités*, and therefore subject to empirical validation by the techniques of *Begriffsgeschichte*, this is not, in fact, the way that his prognoses have been taken, and often not the manner in which they are presented, either. Koselleck seems to shift back and forth from the empirical description of *Begriffsgeschichte* and the very philosophy of history to which it is, as he foreshadowed, a propaedeutic. His recent anthropological turn reinforces one's suspicions that indeed it is philosophy of history in which Koselleck is most interested.

There are two problems here. Firstly, the critical distance that *Begriffsgeschichte* might establish is lost and the concepts that it is allegedly undertaking *empirically* to investigate now appear intimately related to the phenomenon under study and inextricable constraints on our thinking. And secondly, Koselleck is now widely read, along with Foucault and Habermas, as lending theoretical support to the popular view that history is indeed characterized by breaks and junctures, and that an unbridgeable gulf separates modernity from pre-modernity, post-modernity from modernity, and so on. If, indeed, as these thinkers also believe, academies of learning have a privileged function in inducting historical subjects into their social roles as individuals with 'modern' competencies – that is to say the transformation of rural subjects into modern citizens characterized by educational, vocational and class mobility – then it seems to me that this body of theory constitutes an impregnable fortress against understanding historical continuities, thus thwarting our ability to learn from the past. By exaggerating the very junctures and breaks that it

underakes to study, perhaps merely by what it includes and excludes, it ends up as a form of anti-humanism. It is in this way ironically similar to the historicism against which Nietzsche inveighed in his *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* of 1874, as 'academic' and unrelated to life, because it puts 'exemplary' history, the repository of models for living and cautionary tales, forever out of reach.³²

It is true, I think, that much modern social behaviour would be unthinkable in the ancient or medieval worlds, just because notions of appropriate behaviour, based on beliefs about how society and history are structured, differ so greatly between epochs. But that we can actually talk, in any but a metaphorical sense, of the transition between epochs in terms of breaks and junctures, seems to me highly unlikely. It remains the case, I think, that one should constantly be sharpening one's antennae for rhetorical, hyperbolic, and ironic utterances. The great miracle, it seems to me, is not the discreteness of epochs, and the breaks between them, but the possibility of translation between epochs, cultures, *mentalités* and languages, and to take this for granted while insisting on the relativity of time, context and the shifting meaning of concepts, is indeed questionable.

History does not come to us already formed by breaks and junctures. To the extent that it is formed like this at all, we make it that way, because human beings are 'history-making' creatures. True, we have to take as given the experience of the past as something that cannot be re-experienced by us. But by the same token, the past only exists for us by our being inducted into it. Some people in the West, it is reported can get by without knowing that there was a Vietnam War and others, almost incredibly, without having heard of World War II. Koselleck is surely right to point out that experience and expectation are the necessary but not the sufficient conditions for human beings to 'make history'. But quite what the threshold for experience and expectation is, in any given case, cannot easily be specified, if the examples of historical ignorance I give are true.

Koselleck's view of the historical agent, if it does not entirely ignore unintended consequences, certainly emphasizes intentionality above all. But how true is this to our experience of the mess of 'events on the ground' from which we select the very breaks and junctures that Koselleck and students of modernity take as their objects of study? One does not have to be an Epicurean to hold that no event is uncaused, and that the present is the working out of multiple and complex cause-event sequences that stretch from the past into the future. If any given historical moment is a snap-shot of the state of affairs that constitutes 'the real world', then it is a snapshot only of what breaks above the surface, and not of the underground currents, so to speak, the latent tendencies (to use that sort of shorthand), which may resurface only years, or decades, later.

³² See Mats Persson in this volume.

Koselleck's Presuppositions about Time and History

There is something entirely plausible about Koselleck's claim that all human phenomena have their own peculiar calibration of time and that even the grammatical grid to which we subject Time in the interests of communication is misleading. Such an observation was already made by St. Augustine and by Thomas Hobbes, in remarks that parallel those of Koselleck and his sources, Goethe and Graf Reinhard, to which we will turn. But to see how, in fact, Koselleck understands historical time, we will first review a recently translated essay, 'Time and History', where Koselleck raises the question: 'Is there anything like a specifically historical time that differs from natural time, on which chronology is based? Or are there several historical times, just as there are numerous distinguishable units of action in history?'³³ He later answers the question himself:³⁴

The singular form of a single historical time, which is supposed to distinguish itself from measurable natural time, is already open to doubt. Historical time, if the term is to have a meaning, is tied to social and political units of action, to particular acting and suffering human beings, and to their institutions and organizations. They all have certain inherent modes of performance, each of which has its own temporal rhythm. Let us, to remain in the world of the everyday, think of the different festival calendars that structure social life, of changes in work times and their duration, which have determined, and continue to determine the succession of life on a daily basis.

Koselleck expands on this explanation of 'historical time' as a complex plurality of time zones, each with its own rhythm, based nevertheless on cause-event sequences in the physical world:³⁵

We might speak, not of one historical time, but of many that overlie one another. Even here, measures of time that derive from the mathematical-physical understanding of nature are needed: the dates or length of a life or of an institution, the modal points or turning points of political or military series of events.

Koselleck takes account of 'critical timing', expressed, we might say, in terms like 'a kingdom lost for want of a nail'. At the same time he reminds us that 'timing' itself is conventional, and the standardization of time a relatively recent development. He notes that 'the mechanical clock, once it had been invented, descended the church tower to town and city halls, then moved into the living room of the wealthy and the bourgeoisie, and finally found its way into watch

³³ Koselleck, 'Time and History', reprinted in English translation in *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2002) 100-114, esp., 101. This essay, first given as a lecture, is translated here without indication of its provenance, or references for its citations. I am grateful to Kari Palonen who has identified it as the 1983 essay, 'Time and Revolutionary Language', published in the *Graduate Faculty Philosophy Journal* of the New School for Social Research, 9, 2 (1983), 117-127.

³⁴ *Ibid.*, 110.

³⁵ *Ibid.*

pockets';³⁶ that the 16c. clock could tell minutes and the 17c. seconds; and that 'by the first half of the nineteenth century, numerous industrial workers in England already carried their own watches – as status symbols, but also so as to check on their supervisors' watches'. It was with the advent of the railroad, 'and its standardized schedules, that standard times were finally introduced – in Prussia before the Revolution of 1848 – which completely differed from the respective local time and the position of the sun'. Koselleck points to the interesting fact that 'Henry Ford began his career as an industrialist by producing clocks that were able to indicate standard time and local time simultaneously on two faces', as he remarks: 'a final indication of the development of units of time made necessary by technology, which became separated from nature-bound, traditional rhythms of time'.³⁷

Koselleck is talking about events taking place on the ground now and how we measure them conventionally. But he immediately switches to notions of historical time as subjective phenomena, and as, moreover, the preserve of modernity:³⁸

The uncovering of such subjective historical times is itself a product of modernity. In Germany, Herder was the first to define this, in his metacritique of Kant's *Critique of Pure Reason*. Instead of seeing time only as a formal, a priori condition of all phenomena, a condition of inner intuition, Herder pointed to the plurality of concrete carriers of action. "Properly speaking, any changeable object contains the measure of its time within itself: it exists even if there were no other one; no two things in the world share the same measure of time.... At one time, there exist (one can say it truly and boldly) countless many times in the universe."³⁹

Koselleck openly admits that his reason for raising the problem of historical time in the way that he does, is 'to clarify our question theoretically in order to make it operational for research', which he will attempt to do 'with examples, which will – as before – engage first history, then historiography'. In other words, this essay in the understanding of time, like *Begriffsgeschichte*, or perhaps, to the extent that it is an exercise in *Begriffsgeschichte*, is a propaedeutic for a philosophy of history, and we are back in the realm of theory. This becomes clear from the paragraph that follows, where Koselleck both summarizes his position and outlines a research programme that he later executed, and on which we have occasion to comment:³⁹

Historical times can be identified if we direct our view to where time itself occurs or is subjectively enacted in humans as historical beings: in the relationship between past and future, which always constitutes an elusive present. The compulsion to coordinate past and future so as to be able to live at all is inherent in any human being. Put more concretely, on the one hand, every human being and every human community has a space of experience out of which one acts, in which past things are present or can be remembered, and, on the other, one always acts with reference to specific horizons of expectations, so as to get a grasp on historical time. That

³⁶ *Ibid.*, 104.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 110-111.

³⁹ *Ibid.*, 111.

historical time occurs within the difference between these two temporal dimensions can already be shown by the fact that the difference between experience and expectation itself changes – that it is specifically historical. Let me explain.

And he does so with the observation that ‘Until the modern period, it was a general principle derived from experience that the future could bring nothing fundamentally new’, a view shared by antiquity, for whom time was cyclical and history exemplary, as by Christendom, for whom, ‘until the expected end of the world, sinful human beings would not change...’ and ‘the nature of man (as seen from a humanist perspective) would remain the same’.⁴⁰ This argument about modernity and ‘the new’, has in my opinion been greatly exaggerated, and not without consequence, as we shall see. But before doing so, let us turn to Koselleck’s essay “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”,⁴¹ where he develops these ideas further. Koselleck introduces again the remark made by Graf Reinhard to Goethe in 1820, about the impossibility of learning from history for the very reason that the future is always open to actors in a way that the past is closed:⁴²

You are quite right, my friend, in what you say about experience. For individuals it is always too late, while it is never available to governments and peoples. This is because completed experience is united into a focus, while that which has yet to be made is spread over minutes, hours, days, years, and centuries; consequently, that which is similar never appears to be so, since in the one case one sees only the whole while in the other only the individual parts are visible.

Koselleck reads Graf Reinhard as rejecting the notion of exemplary history, or *historia magistra vitae*, and as ‘a modern’. But he takes Goethe to be a critic of history as a collective singular, and symptomatic of the antique view, as we know from his 1993 essay, ‘Goethe’s unzeitgemässe Geschichte’.⁴³ Reinhard’s remark prompts Koselleck to observe:⁴⁴

Past and future never coincide, or just as little as an expectation in its entirety can be deduced from experience. Experience once made is as complete as its occasions are past; that which is to be done in the future, which is anticipated in terms of an expectation, is scattered among an infinity of temporal extensions. This condition, which was observed by Reinhard, corresponds to our metaphorical description.

Time, as it is known, can only be expressed in spatial metaphors, but all the same, it is more illuminating to speak of “space of experience” and “horizon of expectation,” than “horizon of experience” and “space of expectation”, although there is still some meaning in these expressions. What is at stake here is the demonstration that the presence of the past is distinct to the presence of the future. It makes sense to say that experience based on the past is spatial since it is assembled into a totality, within which many layers of earlier times are simultaneously present, without however, providing any indication of the before and after. There is no experience that might be chronologically calibrated – though datable by occasion, of course, since at any one

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Reprinted in Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, 267-288.

⁴² Graf Reinhard to Goethe, cited by Koselleck in “‘Space of Experience’”, 272.

⁴³ *Goethe-Jahrbuch*, 110, 27-39.

⁴⁴ “‘Space of Experience’”, 272-273.

time it is composed of what can be recalled by one's memory and by the knowledge of others' lives. Chronologically, all experience leaps over time; experience does not create continuity in the sense of an additive preparation of the past. To borrow an image from Christian Meier, it is like the glass front of a washing machine, behind which various bits of the wash appear now and then, but are all contained within the drum. By contrast, it is more precise to make use of the metaphor of an expectational horizon instead of a space of expectation. The horizon is that line behind which a new space of experience will open, but which cannot yet be seen. The legibility of the future, despite possible prognoses, confronts an absolute limit, for it cannot be experienced.

Koselleck beautifully expresses the human existential condition, which is to be always faced with a future that is illegible, armed only with a past that is legible but forever closed. And he is right to conclude that 'It is not the past but the future of historical time which renders similitude dissimilar'.⁴⁵ But it is difficult to see, granted this vision, how at the same time he can subscribe to the apocalyptic view of time rushing towards a future full of chaos and destruction. Koselleck's own vision is driven by a fateful sense of inevitability, and an inescapable future of permanent revolution and awful civil wars, which feeds no doubt on his desire to understand the *Nazizeit*. Discussing the cycle of revolution and reaction in 'Modernity and the Planes of Historicity', he observes:⁴⁶

This alternation of Revolution and Reaction, which supposedly is to lead to a final paradise, has to be understood as a futureless future, because the reproduction and necessarily inevitable supersession of the contradiction brings about an evil endlessness. In the pursuit of this evil endlessness, as Hegel said, the consciousness of the agent is trapped in a finite "not yet" possessing the structure of a perennial imperative (*Sollen*). It has been possible since Hegel's time to convey into historical reality fictions such as the thousand-year *Reich* or the classless society. This fixation on an end-state by participating actors turns out to be the subterfuge of a historical process, robbing them of their judgment. There is a need, therefore, of historical prognostication that goes beyond the rational prognoses of politicians and that, as the legitimate offspring of historical philosophy, can moderate the historical philosophical design.

It is precisely in the spirit of these closing words of caution, to which Koselleck is not always attentive himself, that I urge an attempt to think outside the frame, and to consider the insights of past thinkers whose insights into the nature of time and historical consciousness were, as we might say, in advance of their time. Koselleck's black apocalyptic is presented as the inevitable, but this is hardly faithful to his own insights into the difference between historical understanding, as a totalizing phenomenon which structures and calibrates, and its subject matter – events on the ground. So for instance his analysis of the concept of Revolution concludes:⁴⁷

⁴⁵ Koselleck repeated this telling observation of Count Reinhard in his essay 'Historia Magistra Vitae', 34, where he made this comment.

⁴⁶ 'Modernity and the Planes of Historicity', 18.

⁴⁷ Koselleck, 'Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution in History', first published as 'Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie', *Studium Generale* (1969)22: 825-38, and reprinted in *Futures Past*, 39-54, see esp. 54. Koselleck observes in 'Modernity and the Planes of Historicity', 18.

...since the time when the infinite geographical surface of our globe shrank into a finite and interdependent space of action, all wars have been transformed into civil wars. In this situation it becomes increasingly uncertain which sphere the social, industrial, and emancipatory process of revolution might occupy. In any case, "world revolution" is subject to political constraints because of the civil wars, which are not contained in its historicophilosophical program, it appears to conduct. This is apparent in the contemporary nuclear stalemate. Since 1945 we have lived between latent and open civil wars whose terribleness can still be outbid by a nuclear war, as if the civil wars that rage around the world are, reversing the traditional interpretation, an ultimate savior from total destruction. If this infernal inversion has become the unspoken law of present international politics, a further question arises. What kind of political title does a civil war possess which feeds off the permanent revolution and the fear of global catastrophe? The clarification of the reciprocal relation of these two positions can no longer be the business of a *Begriffsgeschichte* presented here.

Koselleck echoes the caveat about the limits of *Begriffsgeschichte* expressed by the last sentence in the closing lines of the essay, when he cautions:⁴⁸

We wish to guard against the acceptance or misinterpretation of all previous definitions as the reality of our history. Nevertheless, *Begriffsgeschichte* reminds us – even when it becomes involved with ideologies – that in politics, words and their usage are more important than any other weapon.

In the same spirit we may say, if only in the interests of hope, and restoring some space for future actors, it seems important to reestablish some of the critical-distance, the open texture of history, by noting the degree to which Koselleck tends to exaggerate its closed quality. The observations he so tellingly makes about the existential relation of past, present and future does not allow us to pretend to read the future. He has insisted, in fact, that it is the very hallmark of modernity that we cannot even properly read the past. We talk, as Kant observed, "as if chronology were not derivative of history, but rather that history must arrange itself according to chronology". But is it true to say that the discovery that 'historical time' is something other than time as we can count it by a conventional measure is really an Enlightenment discovery? The observation that time does not come to us calibrated, and that time-tensing is a feature of our grammar, or the grid to which time must conform to satisfy our existential condition as actors, was already remarked by St. Augustine and Thomas Hobbes, as well will see.

St. Augustine, Hobbes and Arendt on Time and Horizon of Expectations

St. Augustine, in the *Confessions* 11.20.26, anticipated Koselleck's concept of *Futures Past*, by noting that properly we should not speak of past, present and future at all, but rather of present-past, present-present and present-future:

⁴⁸ Ibid.

What is by now evident and clear is that neither future nor past exists, and it is inexact language to speak of three times – past, present, and future. Perhaps it would be exact to say: there are three times, a present of things past, a present of things present, a present of things to come. In the soul there are these three aspects of time, and I do not see them anywhere else. The present considering the past is memory, the present considering the present is immediate awareness, the present considering the future is expectation. If we are allowed to use such language, I see three times, and I admit they are three. Moreover, we may say, there are three times, past, present, and future. This customary way of speaking is incorrect, but it is common usage. Let us accept the usage. I do not object and offer no opposition or criticism, as long as what is said is being understood, namely that neither the future nor the past is now present. There are few usages of everyday speech which are exact and most of our language is inexact. Yet what we mean is communicated.⁴⁹

Thomas Hobbes, in *Leviathan*, chapter 3, made the same observation:⁵⁰

The *Present* only has a being in Nature; things *Past* have a being in memory onely, but things *to come* have no being at all; the *Future* being but a fiction of the minds, applying the sequels of actions *Past*, to the actions that are *Present*; which with most certainty is done by him that has most Experience; but not with certainty enough. And though it be called Prudence, when the event answereth our Expectation, yet in its own nature it is but Presumption.

Arendt, in *Between Past and Future*, a work that may well have inspired Koselleck's *Futures Past*, presents to us the phenomenon of time-tensing as an expression of the human existential condition. She does so in the form of a beautiful textual exegesis of Kafka's riddle, which reads as follows:⁵¹

He has two antagonists: the first presses him from behind, from the origin. The second blocks the road ahead. He gives battle to both. To be sure, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, though, is that some time in an unguarded moment – and this would require a darker night than any night has ever been yet – he will jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of umpire over his antagonists in their fight with each other.

Arendt decodes the riddle as follows:⁵²

The story in its utter simplicity and brevity records a mental phenomenon, something which one may call a thought-event. The scene is a battleground on which the forces of the past and the future clash with each other; between them we find the man whom Kafka calls "he," who, if he wants to stand his ground at all, must give battle to both forces. Hence there are two or even three fights going on

⁴⁹ St Augustine, *Confessions*, 11.20.26. Henry Chadwick tr., 235. I wish to thank Rosamund MacKetterick for kindly pointing me to this passage, mentioned also in the notes to Koselleck's essay, "'Space of Experience'", note 4, 323.

⁵⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) Chapter 3: 'Of the Consequence of Trayne of Imaginations', 22.

⁵¹ *Ibid.*, 7, citing Kafka, 'Notes from the year 1920', under the title 'HE'. First published in the *Gesammelte Schriften*, vol. 5, (New York, 1946), and translated into English in *The Great Wall of China* (New York, 1946).

⁵² *Ibid.*, 10.

simultaneously; the fight between "his" antagonists and the fight of the man between with each of them. However, the fact that there is a fight at all seems due exclusively to the presence of the man, without whom the forces of the past and of the future, one suspects, would have neutralized or destroyed each other long ago.

Hannah Arendt glosses the riddle:⁵³

In the words of Faulkner, "the past is never dead, it is not even past." This past, moreover, reaching all the way back into the origin, does not pull back but presses forward, and it is, contrary to what one would expect, the future which drives us back into the past. Seen from the viewpoint of man, who always lives in the interval between past and future, time is not a continuum, a flow of uninterrupted succession; it is broken in the middle, at the point where "he" stands; and "his" standpoint is not the present as we usually understand it but rather a gap in time which "his" constant fighting, "his" making a stand against the past and future, keeps in existence. Only because man is inserted into time and only to the extent that he stands his ground does the flow of indifferent time break up into tenses; it is this insertion – the beginning of a beginning, to put it into Augustinian terms – which splits up the time continuum into forces which then, because they are focused on the particle or body that gives them their direction, begin fighting with each other and acting upon man in the way Kafka describes.

Arendt's vision of the future driving the past, pressing down on humans who live in the small envelope of time between past and future that constitutes the present, is strikingly similar to that of Koselleck. It is from the human perspective that otherwise undifferentiated moments, hours and years cluster together in historical epochs that have their own rhythm, and perhaps even an accelerating pace, if we allow that metaphor. But does not the very understanding of the subjectivity of historical time forbid the ontological leap from *mentalités* to events on the ground? To whatever degree history may be prepared by what goes on in people's heads, it has also to be *realized* in terms of event-sequences on the ground. The observations of St. Augustine, Hobbes, Graf Reinhard and Koselleck about the epistemology of time correspond to the grammar of first-person, as opposed to third-person, narratives. But if David Lewis is right in his observation that the piling up of third-person propositional information does not add up to a first-person account, because first-person information is anchored in *my experience*,⁵⁴ then the converse is certainly true. Narrative structures may suffice to make sense to me of my experience, but the aggregation of such first-person accounts cannot add up to a third-person account.

These observations on time as an expression of the existential condition of actors from thinkers ranging over almost two millennia seem to me to represent the very capacity for reflexivity that Koselleck claims as the hallmark of modernity, suggesting that such reflexive thinking was not only available to thinkers in premodern ages, so to speak, but also clearly demonstrated from time to time. I wonder if, by the same token, the claims of antique thinkers to

⁵³ *Ibid.*, 10-11.

⁵⁴ David Lewis, 'Attitudes De Dicto and De Se', *The Philosophical Review*, 88 (1979), 513-543. Reprinted in Lewis, *Philosophical Papers I*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

speak 'for eternity' do not represent a rhetorical gesture rather than ontological claims. It seems to me that modern philosophers, along with the bulk of scientific thought, often pretend to talk 'for eternity', despite certain caveats about historical revisability in principle, that are kept at the back of the closet. If pressed, they too may acknowledge this is a rhetorical gesture, but also maybe not!

Koselleck's Revisions of his own Presuppositions?

In a recent reprise of his own work elicited in the course of an interview with Carsten Dutt,⁵⁵ Koselleck undertakes a revision of earlier positions, begun already in 1983, as we have seen. He is persuaded to see the totalizing idealism of *Kritik und Krise* as a symptom of the very phenomenon it undertook to describe. It is implied in Dutt's remarks that Koselleck succeeded in ontologizing the very totalizing impulse that lay behind the paradigm shift from History as a collection of facts to History as a collective singular. But the fact that *Geschichte* could itself be an historical actor and a grammatical subject, is a provocation to us to always remember precisely the heterogeneity and non-convergence of events that History undertook to thematize in the first place.⁵⁶ Koselleck agrees, arguing that it is this totalizing instinct, once translated into politics, that accounts for totalitarianism, and Marxism as a special case, as consequences of idealist philosophy of history. This consideration notwithstanding, he insists, it is because the very unity projected by totalizing idealism has fed back into the historical process itself and is now underpinned by social structures and institutions – not least by communication and transportation technologies, and by the new media – that globalization is the special problem of the 21st century. This is a special case of reflexivity, he seems to suggest, and one that neither totalizing idealist philosophy of history as a form of historical teleology, on the one hand, or the methodological individualism of narrativity, on the other, can resolve. Here I rephrase Koselleck slightly. But one might go further and redescribe his claim as asserting that neither third-person (idealist philosophy of history) nor first-person accounts (narration) has the power to capture the state of affairs that historiography thematizes. Which means, as he later says, that history is always more and less than the sum of historical source material.⁵⁷ Idealist philosophy of history had the power to conjure unity out of the heterogeneity of events on the ground. But now it is back to the source material that we must go to find the

⁵⁵ 'Gespräch: Geschichte(n) und Historik, Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt', Bielefeld, 17 September, 2001, published in the *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, 2001, 257-271.

⁵⁶ *Ibid.*, 257.

⁵⁷ *Ibid.*, 260: 'Jede Geschichte ist mehr oder weniger als die Quelle aussagen kann.'

conditions of possible, or alternative, histories that were lost in the course of this totalizing process.

Disclosing the 'conditions for a possible history' constitutes Koselleck's present *problematique*, taking the phrase both to describe a set of presuppositions, in Collingwood's sense, and as an imperative that encapsulates the very 'task of history', as it now stands.⁵⁸ We see at once the ambit of this problem when we understand that Koselleck embraces history as a 'passion for generality' that responds to Gadamer's question, 'why we have to understand in order to live'.⁵⁹ *Verstehen* is an ontological grasp of human existence. But *verstehen* in general cannot thematize history, 'the eternal (*Endlichkeit*) *Aporia* in their timeliness (*Zeitlichkeiten*)'.⁶⁰ 'Alles Verstehen ohne einen Zeitlichen Index bleibt stumm'.⁶¹ Koselleck holds fast both to the idea that the universal imperative for understanding in order to live must be particularized and temporalized by contextual history, and to the idea that 'Reason is not in history, but in historiography'.⁶²

Reason in history is a political programme, Koselleck declares in his most recent reflections.⁶³ Morality is implicit everywhere, and the more morality is

⁵⁸ As Dutt notes *Ibid.*, 258: 'Nach einer einprägsamen Formulierung, die Sie verschiedentlich wiederholt haben, besteht die zentrale Aufgabe für die Historik nach dem Scheitern der Geschichtsphilosophie darin, über «die Bedingungen möglicher Geschichten» aufzuklären'. In his lecture in celebration of Gadamer's 85th birthday, of 6 December 1986, 'Historik und Hermeneutik', Koselleck already raised the question 'Was sind die Bedingungen möglicher Geschichte?' A question that he elaborated much more in the spirit of Collingwood, and indeed in the spirit of Wittgenstein's closing queries of the *Tractatus*, than in the tradition of Gadamer, for whom history is indeed, as he bluntly states, a special case of Hermeneutics in general. See 'Hermeneutik und Historik', Reinhart Koselleck and Hans-Georg Gadamer, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, Winter 1987 (republished in Reinhart Koselleck, *Zeitschriften. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, 97-118): 9-36, esp. 24-25 and 10-11:

Gilt es aber auch für die Historik, für eine Theorie der Geschichte, die nicht den empirisch zu ermittelnden Befund vergangener Geschichten untersucht, sondern danach fragt, was sind die Bedingungen mögliche Geschichte? Erschöpfen sich die Bedingungen möglicher Geschichte in Sprache und Texten? Oder gibt es Bedingungen, die aussersprachlich, vorsprachlich sind, selbst wenn sie sprachlich gesucht werden. Wenn es solche Voraussetzungen der Geschichte gibt, die sich weder in Sprache erschöpfen noch auf Texte verwiesen sind, dann müsste die Historik wissenschaftstheoretisch einen Status haben, der nicht als Unterfall der Hermeneutik behandelt werden kann.

⁵⁹ See 'Hermeneutik und Historik', 10: 'Die von Gadamer entwickelte philosophische Hermeneutik und die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen, warum wir auf Verstehen angewiesen bleiben, wenn wir leben sollen, sind ineinander verschränkt.'

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 9.

⁶² *Ibid.*, 24:

Für die wissenschaftliche Aufgabe einer Historik kommt es darauf an, zu wissen, was ist analytisch leistet, um dem Chaos geschichtlicher Befunde oder historischen Vorwissens einer rationale Ordnung abzugewinnen. Geschichte selber, wenn diese ideologieträchtige Vokabel einmal hingenommen wird, ist unvernünftig – vernünftig ist höchstens deren Analyse. Worauf es also ankommt, scheint wiederum dies zu sein: Thematisiert eine Historik Möglichkeitsstrukturen von Geschichten, auf die eine Verstehenslehre erst reagieren kann?

⁶³ 'Gespräch: Geschichte(n) und Historik', 261.

lacking the greater the moral implications – in politics, in military and in economic affairs. Koselleck's self-assumed imperative to consider the conditions for recovering histories forever lost or as yet unmade, which he throws forward as the historical project for our time, constitutes a species of 'negative history' on the analogue with 'negative philosophy', one might say. At the same time it involves a return to the precept *historia magistra vitae* and its corollary, the conception of a human world *semper idem et semper aliter*.⁶⁴ If everything was always new we would have fallen into a frightful hole, Koselleck suggests.⁶⁵ The central question then, with important implications for politics, is how many paths of repetition or replication we need to be able to learn from the past.⁶⁶ It is precisely the role of the professional historian-cum-theoretician to detect the underlying structures that lead to repetition and that make *historia magistra vitae* possible. Such a view militates against sociology of knowledge that would divide *mentalités* by junctures, breaks, and revolutions such that human experience is rendered untranslatable. By this token he rules out Kuhn's notion of paradigm shifts to the extent that it involves the denial of cumulative wisdom. Koselleck appeals to the historical novel as an example of the way in which in popular culture we draw on the past to complete experience imaginatively.⁶⁷ Thucydides speeches, by no accident exempla for the great Renaissance humanists Lorenzo Valla and Thomas Hobbes are, for Koselleck, repositories of cumulative wisdom *par excellence*.⁶⁸

I myself would suggest that the cumulative wisdom of Thucydides' set-piece speeches is wisdom from a third-person perspective, owing not a little to the fact that the first-person narrative perspective has dropped away. Koselleck is in any event critical of the notion of narrativity which, he claims, cannot account for immanent critique or even for imaginative identification.⁶⁹ And precisely on account of its incorrigibly first-person perspective, I would add. Political narratives often enough represent no more than idealized hope, he suggests, accusing historians of the *Annales* School of bad faith to the extent that they find in history the vehicle to search for French identity.⁷⁰ Koselleck is particularly critical of Braudel's concept of the *longue durée* as involving a category mistake. 'Den Dauer ist nichts Statisches. Statisches ist allenthalben in der Natur'.⁷¹ The function of history lies in seeing crises as multivalent, and not stages in the search for identity – another way of substituting first-person for third-person narrative, I might add. But is Koselleck's criticism of Braudel entirely fair? It is true that if one accepts Koselleck's distinction between time

⁶⁴ *Ibid.*, 262.

⁶⁵ *Ibid.*, 263.

⁶⁶ *Ibid.*, 264.

⁶⁷ *Ibid.*, 266.

⁶⁸ *Ibid.*, 265.

⁶⁹ *Ibid.*, 267. Koselleck refers to narrativity as exemplified by Hayden White.

⁷⁰ *Ibid.*, 267.

⁷¹ *Ibid.*, 262.

by the clock and historical time, the *longue durée* may seem to be a superfluous notion. But this is to ignore the role Braudel's rhetoric played in establishing the very notion of 'historical time' to which Koselleck appeals.⁷²

Koselleck is quick to point out that his realist turn falls short of seeing history as a vehicle for prediction or 'operalization'.⁷³ It is a question of knowing the multivalent connections and relationships of the past, and not of reading the past back from the present or projecting the present into the future. 'History resists operationalization', he now insists (although this is how he once defined his project) if only because historical dynamics are governed by contingency and 'historical realities' which can take months, years, decades and millennia to work themselves out.⁷⁴ Koselleck's revisionist *historia magistra vitae*, occasioned, he tells us, by Adams 'law of acceleration', involves more than the reprise of past events. It allows us to recapture prognostications for the future and spaces for manoeuvre in the present, he claims.⁷⁵ In this way historical theorization finds its historic role in meeting the moral deficit brought about by 'Technifizierung der Produktion en Qualitätssprung'.⁷⁶ But I wonder if this means seeing the fetishization of technics as just another way in which totalizing theory brings about a self-fulfilling prophecy, perhaps. But Koselleck continues to talk in terms of the acceleration of time, of the present rushing to meet its apocalyptic future, in a voice that seems to be his own, and not just the *mentalité* of modernity. As long as technology is seen as self-propelling, and the forces of globalization are credited with a life of their own, just so long will social actors ignore the moral implications of the myriad of everyday decisions that add up to the commitment of vast resources to technological solutions to human problems. Just so long will they continue to fall victim to the fetishism of the social forces of modernity that gives them the peculiar power with which we endow them when we characterize a world full of breaks and junctures, revolutions and ruptures. Isn't there something painfully ironic about the claim that 'our era is unique because it is a creation not only of history, but also of our historical consciousness'? How can we say it proudly without acknowledging that our historical epoch is as guilty as its forebears of fetishism, and this is despite the fact that the very theorists who figured most prominently in the centuries most immediately previous counseled us against it!

We may 'live in order to make history', but we assuredly do not make it as we please. And yet it remains true that the relation of past, present and future, and our grammars of time-tensing refer to human conventions of measurement

⁷² I am certainly not suggesting that Koselleck owed his notion of historical time to Braudel. Koselleck demonstrates, in fact, that the notion is already expressed by Graf Reinhard and Schiller. But the great modern source of reflection on the problem of Time is of course Heidegger, in many respects Koselleck's mentor, and that of Jan Assmann, for instance, author of the profoundly Heideggerian and very influential, *Zeit und Ewigkeit in alten Ägypten* (Heidelberg: Carl Winter, 1975).

⁷³ 'Gespräch: Geschichte(n) und Historik', 269.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 270-271.

⁷⁶ *Ibid.*, 262.

that bear an uncertain relation to the world of things out there. Koselleck is right of course to draw the distinction he does between chronological time and 'historical time'. And he has sensitized us to the need to tune our ear to discourses of the past and the concepts they invoked to avoid the anachronistic attribution of concepts not yet formed, not in circulation, or otherwise not available, that we have been all too quick to impute to historical actors.⁷⁷

It is certainly not the case, however, that the notion of historical time, or of anachronism, conscious or unconscious, are new concepts. Once again our hyperbole is in danger of creating a trap designed to catch only us. It is certainly worth reflecting, for instance, on the observations of earlier thinkers on the very phenomena of time consciousness under discussion: St. Augustine and Hobbes, Goethe, Graf Reinhard and Hannah Arendt. What they remembered, and those who boast the unique time-consciousness of modernity seem to forget, is that it is we who have created the illusion of the continuous present in which we act as immortals, privileged with respect to past and future. For in the gods' eye view, past, present and future are a seamless whole. But when we step out of our own time and try to theorize history from the omniscient point of view we feel the pressure the past rushing towards the future seems to exert upon us. This is a different illusion. It is not the view of immortals who feel free to create history as they please. It is rather the illusion of those who feel they have stepped out of time only to find that they have no other place on the globe on which to stand.

As Hannah Arendt in her gloss on Kafka's parable puts it, take away the man in the middle and past and future collapse on one another as if he had never been there. Time and space are, as Kant so correctly diagnosed, quintessentially human constructs, take away the mortal and they collapse into the unity of the omniscient point of view. Historical consciousness has metaphysical ramifications then – it creates the very medium in which mortals have the space to act. It has ever been so, or at least as long as humans were there to make history. This space has been theorized very differently, from the 'Dreamtime' of Australian aboriginals, a time-consciousness that may be over 40,000 years old, to the time-consciousness of the ancient Egyptians and the Greeks, who theorized linear time for humans, as the shape of the human bios, and cyclical time for the gods, who were kept alive only by the libations and statue cults of the humans who made them live.

Has *Historia magistra vitae* taught her lesson then and, if so, what is its message? Surely it is the example of sagacity and balanced vision that those who attend carefully to the world of discourse and common speech have brought to the study of history at least since the liberal arts were first invented. (If it was known before then we will never know, because in our civilization history and the liberal arts were born together, and that is something history can tell us.) But perhaps it is even more than that. History is the queen of the

⁷⁷ The use of the term revolution is an excellent candidate. It was not the term, in its modern sense, that participants in the English Revolution of the 17c., so-called, used to characterize their troubles. However, Thomas Hobbes, for instance, did use it in its antique sense, as Koselleck notes, precisely to point to 'the Great Rebellion' as an instance where the Restoration of monarchy closed the cycle of regimes.

liberal arts in the special sense that only in the time-consciousness of mankind is a solution possible to the eternal questions of time, space, the life of the universe, the nature of the gods, and the role of the human will possible, because it is only in this space that these questions can be posed in the first place. Koselleck is both right and wrong to insist against Gadamer that history is more than a special case of hermeneutics.⁷⁸ For history concerns what is *geschehen*, what came to pass. Historiography is the teacher of the conditions for possible histories,⁷⁹ and so necessarily reaches for a philosophy of history. But this is a truth that exceeds modernity. It is in a certain sense timeless.

⁷⁸ Koselleck, 'Hermeneutik und Historik', 24-25.

⁷⁹ *Ibid.*, 11 (my emphases):
Die Historik befasst sich als theoretische Wissenschaft im Unterschied zur empirischen Historie nicht mit den Geschichten selber, deren vergangene, gegenwärtige und vielleicht künftige Wirklichkeiten von den Geschichts-wissenschaften thematisiert und untersucht werden. *Die Historik ist vielmehr die Lehre von den Bedingungen möglicher Geschichten.* Sie fragt nach den theoretisch zu erbringen den Vorgaben, die es begreiflich machen sollen, warum sich Geschichten ereignen, wies sei sich vollziehen können und ebenso, warum und wie sie untersucht, dargestellt oder erzählt werden müssen. Die Historik zielt also auf die Doppelseitigkeit jeder Geschichte – sowohl Ereigniszusammenhänge wie deren Darstellung zu meinen.

Kari Palonen

IV DIE VERZEITLICHUNG DER BEGRIFFE BEI MAX WEBER

Noch immer ist es möglich, neue Perspektiven zu thematisieren, die die Radikalität Webers sichtbar machen. Mir geht es nun darum, das Werk Webers aus der Sicht 'der politischen Zeit' neu zu beleuchten. Zu diesem Zweck werden die zeittheoretischen Voraussetzungen und Implikationen der nominalistischen Sprache Webers ausgelegt, ausgewertet und in Beziehung zur von Reinhart Koselleck thematisierten Verzeitlichung der Begriffe und Erfahrungen gestellt. Meiner These nach bedeutet das Werk Webers im Verständnis der Verzeitlichung eine Wende von der zukunfts- und fortschrittsorientierten Sicht der sogenannten Sattelzeit zu einer gelegenheitsorientierten und pluralen Form der Zeitlichkeit.

Webers nominalistischer Radikalismus

Die Methode dieser einleitenden, nicht gut zu entbehrenden aber unvermeidlich abstrakt und wirklichkeitsfremd wirkenden Begriffsdefinitionen beansprucht in keiner Art: neu zu sein. Im Gegenteil wünscht sie nur, in – wie gehofft wird – zweckmäßiger und etwas korrekter (eben deshalb freilich vielleicht pedantisch wirkender) Ausdrucksweise zu formulieren, was jede empirische Soziologie tatsächlich meint, wenn sie von den gleichen Dingen spricht (WuG, 1)

Diese einleitenden Worte zu den in *Wirtschaft und Gesellschaft* publizierten *Soziologischen Grundbegriffen* sind ein *Understatement* ersten Ranges. Sie bilden jedoch eine Untertreibung, die ausreichte, die Pointe der Weberschen 'Grundbegriffe' oft mißzuverstehen: Der Schein der Bescheidenheit in der Formulierung wurde meist als bare Münze genommen. Die meisten LeserInnen nahmen an, daß Max Weber nur etwas klarer ausdrücken will, was sie sowieso so verstehen.

Nichts aber ist irreführender, als zu glauben, daß Weber die Begriffe in ihrer 'gängigen Bedeutung' verwendete. Schon in einer Polemik um seine *Protestantische Ethik* schreibt Weber:

Was der 'übliche Sinn' des 'kapitalistischen Geistes' ist, kümmert mich nicht ... (Weber 1910, 176).

Hätte Weber diesen Einwand als Vorbemerkung in *Wirtschaft und Gesellschaft* wiederholt, wären in der Rezeption Webers viele Mißverständnisse und 'Normalisierungen' vermeidbar gewesen. In diesem *understatement* versteckt sich nämlich auch ein Programm zur Umdeutung und Umprägung der Begriffe. Die 'zweckmäßigere und korrektere Ausdrucksweise' zielt auf eine nominalistische Umformulierung der Begriffe, die sie von den Bedeutungen in der naiven "Sprache des Lebens" (Weber 1904, 210) befreit. Die 'empirische Soziologie' bezeichnet hier etwas ganz anderes als das, was wir – im Zeichen der Fragebogen und Statistiken – spontan damit verknüpfen. Der Ausdruck verweist auf den Versuch, auf die Entstellungen und auf die ideologischen Bindungen der alltäglichen Sprache systematisch zu verzichten.

Zur Begründung dieser These sind einige Bemerkungen zur Eigenart der Weberschen Begriffsbildung einzuführen. Weber unterschied sich von den ideologischen Voraussetzungen der Soziologen seiner Zeit – unabhängig davon, ob sie Durkheimianer, Marxisten, Sozialdarwinisten oder Sozialökonomien um Schmoller waren – vielleicht am meisten darin, daß seine Sorge nicht der Erhaltung der 'gesellschaftlichen Ordnung' galt. Vielmehr war die zeitgenössische Weltsituation für ihn durch eine universelle Tendenz zur Bürokratisierung charakterisiert, die schon für allzuviel Ordnung sorgte. Hierzu genügt es, das ironische Schlußwort aus Webers *Agrarverhältnisse im Altertum* zu zitieren:

Von der Qualität seiner Vorfahren in der Zeit der Städtebünde hat der heutige deutsche 'Bürger' schließlich nicht sehr viel mehr als der Athener in der Zeit der Cäsaren von denjenigen der Marathonkämpfer. Die 'Ordnung' ist sein Panier, – meist auch wenn er 'Sozialdemokrat' ist (Weber 1909, 278).

So wie die Erhaltung der Ordnung für Weber überhaupt kein Problem war, so war er ebensowenig ein Aristoteliker, für den eine Ordnung immer schon vorliegt. Im Gegenteil: Weber war ein viel radikalerer Nominalist als etwa die Vertragstheoretiker, die sich im Stil Hobbes', ebenso um die Aufrechterhaltung der Ordnung sorgten wie die Soziologen à la Durkheim oder Tönnies.

Webers Arbeitstitel für den Lexikonband, den wir als *Wirtschaft und Gesellschaft* kennen, war bekanntlich *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Die Pointe dieser Überschrift liegt darin, daß es für Weber keine alleinige und singuläre Ordnung beziehungsweise keine Metaordnung über den einzelnen Ordnungen gab, also keine Ordnung, die in der Soziologensprache als 'Die Gesellschaft' bezeichnet wird (vgl. Tyrell 1994 und Palonen 1998, 109-111). Die 'gesellschaftlichen Ordnungen' sind für Weber immer plurale und partiale Konstruktionen, die zu den jeweiligen Zwecken perspektivistisch gebildet werden und von den Handlungen der Individuen sowie von deren Beziehungen zueinander abhängig sind.

Die 'zweckmäßigere und korrektere Ausdrucksweise' der *Soziologischen Grundbegriffe* zielt insofern auf eine Begriffsbildung, die zeigt, daß die dort konstruierten Ordnungsfiguren jederzeit ab- und angebaut werden können. Die Darstellung der *Soziologischen Grundbegriffe* soll nicht als eine Parteinahme für 'strengere Ordnungen' verstanden oder gar als eine Evolutionsgeschichte gelesen werden. Und wenn Weber hier von 'der Soziologie' spricht, so ist dies ein geschickter rhetorischer Schachzug gegen die naturalistische, essentialistische und kollektivistische Sprache der zeitgenössischen Staats- und Sozialwissenschaften.

Den 'Empirismus' Webers kann man als eine Position jenseits der im 19. Jahrhundert gängigen Opposition zwischen dem organismischen Essentialismus und dem den Gesetzesbegriff ideologisierenden Naturalismus verstehen. Webers Kritik an Roscher und Ostwald in der *Wissenschaftslehre* sind wohl die besten Beispiele dafür. Interessanter als diese Kritik ist jedoch die Polemik gegen den "Unsegen", den die aus der "Sprache des Lebens" entnommenen "Kollektivbegriffe" stiften. Weber veranschaulicht dies mit dem Begriff der "Interessen der Landwirtschaft", das heißt mit ihren verschiedenen Deutungsmöglichkeiten und unterschiedlichen ideologischen Implikationen (Weber 1904, 210-212). Diese Kritik ist also nicht bloß eine methodologische, also sozusagen eine Anwendung des Occamschen Messers, mit dem unnötige Einheiten abrasiert werden; die Kritik ist vielmehr zugleich auch eine politische. Sie wendet sich gegen eine hypostasierende Verwendung von Begriffen, die als Legitimationsmittel für die jeweils eigene Position dienen. Weber zeigt in seinen eigenen Schriften, wie man ohne derartige Kollektivbegriffe auskommt.

Sowohl gegen den Essentialismus als auch gegen den Naturalismus vertritt Weber einen konstruktiven Nominalismus, der bestreitet, daß Begriffe "dem Stoff selbst entnommen" werden können (Weber 1904, 181). Dies betrachtet er als einen Irrtum engstirniger Spezialisten. Ein Paradebeispiel dazu zeigt er in der Freiburger Antrittsrede auf, in der er sich gegen die Tendenz wendet, aus der Nationalökonomie eine Weltanschauung zu machen (Weber 1895, 18). Für Weber behinderte diese Tendenz die Problematisierung der ökonomischen Phänomene (Weber 1904, 185).

Außerdem ist es, aus der Sicht Webers, um auf die Kollektivbegriffe und ihre ideologischen Implikationen zu verzichten, eine Entsubstantialisierung der Begriffe nötig. Die Begriffe sollen also nicht direkt 'Sachen' bezeichnen, sondern Typen von Handlungen und Beziehungen. Was wie eine 'Sache' aussieht, etwa 'der Staat', soll dann als ein besonderer Ordnungstypus, das heißt als ein spezifischer Komplex von Handlungen und Relationen, ausgelegt werden. Die Abkehr von Substanzbegriffen bedeutet im Falle Webers jedoch nicht, daß zu einem herkömmlichen Gegenbegriff zu den 'Funktionsbegriffen' übergegangen wird. Der Webersche Nominalismus bedeutet, daß er überhaupt kein 'Ganzes' voraussetzt, das in Funktionen, Strukturen usw. aufgegliedert werden könnte. Die verschiedenen Ordnungsfiguren bilden vielmehr schon konkurrierende Perspektiven (s. Tyrell 1994). Ein derartig radikaler Perspektivismus kommt etwa an folgender Stelle zum Ausdruck:

Ein System der Kulturwissenschaften auch nur in dem Sinne einer definitiven, objektiv gültigen Fixierung der *Fragen* und *Gebiete*, von denen sie zu handeln berufen sein sollen, wäre ein Unsinn in sich: stets kann bei einem solchen Versuch nur eine Aneinanderreihung von mehreren, spezifisch besonderten, miteinander vielfach heterogenen und disparaten Gesichtspunkten herauskommen, unter denen die Wirklichkeit für uns jeweils 'Kultur', d.h. in ihrer Eigenart bedeutungsvoll war und ist. (Weber 1904, 184-185)

Die Perspektiven, die in verschiedenen Ordnungskomplexen enthalten sind, stehen neben- oder gegeneinander, sie bilden aber nie eine Totalität, in der sie ihre jeweils 'eigenen Plätze' einnehmen. Die Rede von "Machtanteilen und Beeinflussung von Machtverteilung" in Webers berühmter Politik-Formel (Weber 1919b, 36) kann zum Beispiel nur verstanden werden, wenn eingesehen wird, daß sie keineswegs "die Macht" als Totalität voraussetzt, sondern daß Macht eben im Handeln aus "Anteilen" konstituiert wird, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander "verteilt" werden können. Sowohl um die Konstituierung von etwas als 'Machtanteil' in der Situation als auch um deren Verteilung wird nach Weber prinzipiell gekämpft (vgl. Palonen 1998, 173-176).

Diese Entsubstantialisierung bedeutet also eine Absage Webers an strukturalistische und funktionalistische Ansätze (zur Diskussion dazu s. Scaff 1989). Die Kehrseite dieser Absage ist – und dies ist meine These – eine Verzeitlichung der Begriffsbildung. Dies wird nicht nur von Weberologen (mit der Ausnahme von Maley 1994) nicht beachtet, sondern auch von Weber selbst kaum thematisiert. Um dies nun aufzuzeigen, ist es allerdings nötig, sein Werk auf eine Perspektive zu beziehen, die in der Zeit Webers noch nicht vorlag.

Koselleck zur Verzeitlichung der Begriffe

Reinhart Koselleck hat die These von der Verzeitlichung in die Diskussion eingebracht. Diese These wird oft als Schlagwort benutzt. In der Rezeption gehen die unterschiedlichen Aspekte, die bei Koselleck vorhanden sind, zumeist verloren. Man sollte dabei zuerst zwischen der Verzeitlichung der Geschichte, der Begriffe und der Erfahrungen unterscheiden.

Die Rede von der Verzeitlichung der Geschichte klingt, wie Koselleck selbst bemerkt, für die heutigen LeserInnen insofern fremd, als für sie alle Geschichte mit Zeit zu tun hat. Kosellecks Pointe ist aber, daß diese Voraussetzung auf eine Redeweise zurückgeht, die sich erst in der Neuzeit herausbildet und eine zeitliche Distanz zur Vergangenheit braucht, die sich erst im 18. Jahrhundert zeigt (Koselleck 1979b, 18-19). Die Rede von der Verzeitlichung der Geschichte setzt zusätzlich den modernen Geschichtsbegriff voraus, also den Kollektivsingular 'die Geschichte', der sich laut Koselleck im deutschsprachigen Raum zwischen 1760 und 1780 bildet (ebenda, 47-51 und Koselleck 1975).

In etwa dieselbe Periode – obgleich diese bis ins frühe 19. Jahrhundert reicht – fällt die globale Umprägung der politisch-sozialen Begriffe, das heißt, sie fällt in die Periode, die Koselleck mit seiner berühmten Formel als "Sattelzeit" bezeichnet (s. bes. Koselleck 1972a). Hier geht es nicht nur um den Bedeu-

tungswandel alter Begriffe, sondern um einen Wandel, der alle konstituierenden Dimensionen der Begriffe umfaßt – die Bedeutungen, die Bezeichnungen und den Sachverhalt –, und nach Kosellecks später präziser Terminologie nicht als Begriffswandel, sondern als Neuprägung der Begriffe zu verstehen ist (s. Koselleck 1983 und 1994). Nach Kosellecks 'Hypothese' ist die Verzeitlichung eben einer der Aspekte, in dem die radikale Umprägung der Begriffe im Verhältnis zu den aristotelisch-ständisch geprägten Vorgängerbegriffen durchschlägt. In diesem Sinne kann man von der Verzeitlichung in Bedeutungen, Bezeichnungen wie auch in Sachverhalten sprechen.

Die 'Sachverhalte' Kosellecks verweisen auf die Art der Zeiterfahrung im menschlichen Alltag. Allgemein gesprochen bedeutet die Verzeitlichung der Erfahrung, daß ein neuer "Sinnbezirk Zeit" (Koselleck 1979b, 336) thematisiert wird, der dem Zeitlichen in der menschlichen Erfahrung eine eigenständige Qualität verleiht. Die emphatische Formel dieses Bedeutungswechsels der Zeiterfahrung lautet:

Seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts häufen sich zahlreiche Indizien, die auf den Begriff einer neuen Zeit im emphatischen Sinn hinweisen. Die Zeit bleibt nicht nur die Form, in der sich alle Geschichten abspielen, sie gewinnt selber eine geschichtliche Qualität. Nicht mehr in der Zeit, sondern durch die Zeit vollzieht sich dann die Geschichte. Die Zeit wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber (ebenda, 321).

Bei Koselleck kann man bei der Verzeitlichung der Erfahrung mehrere Aspekte unterscheiden: *Erstens* kann man von der Entnaturalisierung der Zeiterfahrung sprechen, die unter anderem im Unterschied zwischen der chronologischen und der geschichtlichen Zeit sichtbar wird. Für Koselleck wird diese Differenz im Begriff der Beschleunigung, als paradigmatischer Ausdruck für eine nicht-naturale Zeiterfahrung, sichtbar (s. bes. Koselleck 1985). *Zweitens* kann man auf Kosellecks These von der zunehmenden Kluft zwischen dem Erfahrungsraum und dem Erwartungshorizont verweisen, die eine Art Umorientierung der menschlichen Zeitorientierung durch eine Öffnung ins Zukünftige bedeutet (s. Koselleck 1979b, 349-375). *Letztlich* kann man von einer Enträumlichung der Erfahrung sprechen, und zwar im Sinne einer Umwandlung ursprünglich räumlich gemeinter Ausdrücke in primär zeitliche. Koselleck sieht es als eine spezifische Aufgabe der historischen Wissenschaften an, die Eigenart der zeitlichen Erfahrung in einer räumlich geprägten naturalen Metaphorik aufzuzeigen – und dies soll durch die zeitliche 'Übersetzung' dieser Metaphorik geschehen:

Welcher grundsätzlichen Schwierigkeit die Historie dabei gegenübersteht, erhellt schon daraus, daß sie alle ihre Kategorien dem natürlichen und räumlichen Bereich entlehnen muß. Wir leben von einer naturalen Metaphorik und können dieser Metaphorik gar nicht entraten, weil die Zeit nicht anschaulich ist. Um so mehr sind wir bei unseren Übersetzungsversuchen, die geschichtlichen Zeiten sprachlich zu fassen, auf genuine Hypothesen angewiesen, die uns von den übrigen Wissenschaften ausweisen (Koselleck 1971, 16).

Zwischen diesen Aspekten der Verzeitlichung zu unterscheiden, hat Folgen für die Verzeitlichung der Begriffe. Wie erwähnt, bezieht diese sich auf die Ebenen der Bedeutungen, Bezeichnungen und Sachverhalte. Die Entnaturalisierung

verweist auf die Entsubstantialisierung der Begriffe: "Die Entsubstantialisierung unserer Kategorien führt zu einer Verzeitlichung ihrer Bedeutung" (Koselleck 1972b, 18). Die Gewichtsverschiebung vom Erfahrungsraum zum Erwartungshorizont führt von feststehenden 'Begriffen' zu zukunftsorientierten 'Vorgriffen': "Das Verhältnis des Begriffs zum Begriffenen kehrt sich um, es verschiebt sich zugunsten sprachlicher Vorgriffe, die zukunftsprägend wirken sollen" (Koselleck 1972a, xviii). Und die Enträumlichung verweist – wie schon angedeutet – auf eine Umwandlung der ursprünglich spatialen Bedeutungen der Begriffe.

Bewegung enthält den Weg, der zurückgelegt wird, so der Fortschritt das räumliche Fortschreiten von hier nach dort, im Verfall oder Niedergang wird die Strecke nach unten angezeigt, aber auch Revolution hat seine anfänglich räumliche Bedeutung im kreisenden Umlauf der Sterne (Koselleck 1980, 216).

Die Pointe der Koselleckschen These von der Verzeitlichung der Begriffe ist nicht immer eindeutig. In Kosellecks Preußen-Buch dient die Zeitdiskussion dem Verständnis der Eigensprache preußischer Autoren (s. bes. die Einleitung von 1975 zu Koselleck 1967), während sie in den programmatischen Beiträgen der frühen siebziger Jahre auf den Entwurf eines neuen lexikalischen Paradigmas und auf die zeitliche Abgrenzung der *Geschichtlichen Grundbegriffe* ausgerichtet war. In den achtziger Jahren wurde das Werk Kosellecks jedoch von dem ungeschriebenen gebliebenen *Zeit*-Artikel der *Grundbegriffe* beziehungsweise von seinen Bemühungen um eine unhistorische, aber nicht überzeitliche "historische Anthropologie" geprägt (s. Koselleck 1985, 1987a,b, 1988a,b, 1989). Besonders bei dieser Suche nach einer Anthropologie klingt gelegentlich ein aus einer Weberschen Sicht verdächtiger ontologischer Ton durch – obwohl diese Anthropologie rein heuristisch und nominalistisch gedeutet werden kann.

In diesem Zusammenhang interessiert die Frage, inwieweit sich Koselleck vom Sattelzeitparadigma der Verzeitlichung gelöst hat. Was die Periodisierung betrifft, so scheint er, nicht zuletzt im Zusammenhang mit seinen Studien über Kriegerdenkmale, die beiden Weltkriege als Schwellenzeiten im Wandel des historischen Bewußtseins gelangt zu sein (s. Koselleck 1979a, 1992). In einem wissenschaftsgeschichtlich orientierten Aufsatz, in dem er den Begriffswandel von Geistes- zu Kulturwissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts betont, begrüßt er auch die Rolle Webers und seiner nominalistischen Denkweise (Koselleck 1991, 133-138).

Bei Koselleck gibt es jedoch kaum Ansätze, die Verzeitlichung der Begriffe anders als zukunftsorientiert zu denken. Fortschritt und Beschleunigung bleiben die paradigmatischen Formen der Bewegungsbegriffe, obwohl er in mehreren Zusammenhängen auch auf deren Fragwürdigkeiten hinweist (zum Beispiel Koselleck 1980). Diese Hinweise auf Fragwürdigkeiten scheinen ihn eher zu einer kritischen Sicht seiner Verzeitlichungsthese als solcher gebracht zu haben, anstatt die Pluralität ihrer möglichen Formen zu thematisieren. So sind zum Beispiel im Begriff der Umschreibung der Geschichte (s. Koselleck 1988b) zwar Chancen in diese Richtung enthalten, sie werden aber nur auf die Historiographie angewendet (s. Palonen 1997, 1999a).

Perspektivität und Zeitlichkeit

Obgleich auf die Geschichte der wissenschaftlichen Begriffe begrenzt, hat Max Weber im Objektivitätsaufsatz, eine Deutung des Begriffswandels entworfen (s. auch Palonen 1999b). Dort wird in mehrfacher Hinsicht die Zeitlichkeit der Begriffe klar ausgedrückt. Die Historizität aller wissenschaftlichen Begriffe wird in Webers These von der ewigen Jugendlichkeit historischer Disziplinen behauptet:

... es gibt Wissenschaften, denen ewige Jugendlichkeit beschieden ist, und das sind alle *historischen* Disziplinen, alle die, denen der ewig fortschreitende Fluß der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit *aller, aber* zugleich die Unvermeidlichkeit immer *neuer* idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe. (Weber 1904, 206).

Diese These ist eine Konsequenz der perspektivistischen Erkenntnistheorie Webers, die nicht nur ein Neben- und Gegeneinander von idealtypischen Konstruktionen, sondern auch einen ständigen Wandel im Horizont der heuristisch verfügbaren Perspektiven sieht. In diesem Zitat wird die prinzipielle Vergänglichkeit einzelner Theorien als die Kehrseite ihrer Zeitlichkeit angegeben. Die ewige Jugendlichkeit bedeutet nun, daß diese Vergänglichkeit nicht zu beklagen ist, da einzelne Theorien ihren Wert nur in der Konkurrenz mit anderen zeigen und als Theorien keinen Selbstwert besitzen.

Entsprechend gibt Weber jeder Konstruktion eine Art Bewährungszeit, die zur Formation des Idealtyps nötig ist. Dabei wird aber auch die zeitliche Begrenztheit der Bewährung mitgerechnet, ohne deren Länge im voraus bestimmen zu können. Eine Maximierung dieser Bewährungszeit ist nicht sinnvoll. Es geht vielmehr um die 'Zeitgemäßigkeit' der Theorien. Es geht darum, etwas Neues in den Kampf der Perspektiven einzubringen oder zumindest die Pluralität der Perspektiven aufrechtzuerhalten.

Der ständige Wechsel im Horizont der verfügbaren Perspektiven wird bei Weber durch den analytischen Grenzbegriff 'Wirklichkeit' bedingt. Diese ist an sich unerschöpfbar, kann als Negativkriterium aber trotzdem zum Sturz von hoffnungslos unrealistischen Perspektiven beitragen. Der wissenschaftliche Begriffswandel ist aus Weberscher Sicht ein Prozeß der Konstruktion, Auflösung und Umbildung des Perspektivenhorizonts durch idealtypische Ansätze.

Die Geschichte der Wissenschaften vom sozialen Leben ist und bleibt daher ein steter Wechsel zwischen dem Versuch, durch Begriffsbildung Tatsachen gedanklich zu ordnen, – der Auflösung der so gewonnenen Gedankenbilder durch Erweiterung und Verschiebung des wissenschaftlichen Horizonts, – und der Neubildung von Begriffen auf der so veränderten Grundlage (ebenda, 207).

Diese Geschichtlichkeit der Begriffe gilt bei Weber für die politische Sprache ebenso wie für die wissenschaftliche. Im Sinne des Realitätswandels bei Verzeitlichung der Begriffsbildung bildet sie jedoch nur eine Voraussetzung. Wie Weber dies nun bedeutungs- und bezeichnungsbezogen realisiert, das verlangt eine eigene Diskussion.

Verzeitlichung durch Chancen

Webers Erkenntnis- und Handlungstheorie operiert – insbesondere mit den Kategorien Zweck und Mittel – gewissermaßen im Rahmen eines finalistischen Denkens. Entscheidend ist jedoch, daß Weber diesen Finalismus explizit relativiert, und zwar mit der Kategorie der ‘Chance’:

Da wir (innerhalb der jeweiligen Grenzen unseres Wissens) gültig festzustellen vermögen, *welche* Mittel zu einem vorgestellten Zwecke zu führen geeignet und ungeeignet sind, so können wir auf diesem Wege die Chancen, mit bestimmten zur Verfügung stehenden Mitteln einen bestimmten Zweck überhaupt zu erreichen, abwägen und mithin indirekt die Zwecksetzung selbst, auf Grund der jeweiligen historischen Situation, als praktisch sinnvoll oder aber als nach Lage der gegebenen Verhältnisse sinnlos kritisieren (Weber 1904, 149).

Mit anderen Worten: die finalistische Betrachtung wird in eine situationelle oder – wenn man so will – eine ‘opportunistische’ eingebunden, die durch den Horizont der verfügbaren Chancen gebildet wird. Als Kehrseite treten dabei jene besonderen Chancen auf, die erst im Nachhinein sichtbar werden, mit deren Präsenz in der Situation man jedoch immer rechnen muß: die ‘Nebenfolgen’ (ebenda, 149-150). Chancen und Nebenfolgen sind also Kategorien, auf die bei Weber jede Teleologie von Zwecken und Mitteln zu beziehen ist. Das Weberische Prinzip der Zweckrationalität gründet sich darauf, daß Zwecke nicht nach ihrem normativen Wert festgelegt werden, sondern je nach Lage der Chancen ‘opportunistisch’ verändert werden können (WuG, 13).

Die Chancen sollen aber nicht ‘realpolitisch’ mißverstanden werden, das heißt, die Frage der Realisierbarkeit gewisser Ziele oder Erwartungen soll nicht so beurteilt werden, als ob ‘die Realität’ bekannt und gegeben wäre. Dies würde nicht nur Webers frühe politische Kritik an der Realpolitik und sein Bekenntnis zur Politik als “Kunst des Unmöglichen” (Weber 1917a, 514) mißachten, sondern vor allem seine Unterscheidung zwischen der Realität, im Sinne der realisierbaren Möglichkeiten, und der Wirklichkeit, d.h. der schon realisierten Möglichkeiten, übersehen.

Die Wirklichkeit als etwas Gegenwärtiges und die Möglichkeit als etwas Zukünftiges zu verstehen, bildete eine mächtige philosophische Annahme. Bei Heidegger und Sartre zum Beispiel wird dies noch weitgehend vorausgesetzt. Webers Bezug zur Zeit ist jedoch anders. Die Schlüsselrolle des Chancenbegriffs in seiner Handlungstheorie bedeutet nicht zuletzt, daß für Weber gewisse Chancen im Sinne von in jeder gegenwärtigen Situation verfügbaren Gelegenheiten für die Handelnden ‘real’ sind, obwohl ihre faktische ‘Realisierbarkeit’ in der Konfrontation mit dem analytischen, fast imaginären Grenzbegriff ‘Wirklichkeit’ erst nachträglich und bedingt prüfbar ist. Historisch gesehen treten die (realisierbaren) Chancen dann als ‘objektive Möglichkeiten’ auf, die auch dann realisierbar gewesen wären, wenn sie faktisch nicht realisiert worden sind.

Dies kann man veranschaulichen, indem man den Politiker als Grundfigur der Erkenntnis des Handelns nimmt. Dies tut Weber nämlich, indem er, um die

Objektivität der vergangenen Möglichkeiten beurteilen zu können, den Historiker mit dem Politiker vergleicht:

... daß der Historiker bei der Würdigung der kausalen Bedeutung eines konkreten Ereignisses ähnlich verfährt, wie der stellungnehmende und wollende historische Mensch, der niemals 'handeln' würde, wenn ihm sein eigenes Handeln als 'notwendig' und nicht als nur 'möglich' erschiene. Der Unterschied ist nur dieser: der handelnde Mensch erwägt, soweit er streng 'rational' handelt – was wir hier annehmen –, die 'außerhalb' seiner liegenden, nach Maßgabe seiner Kenntnis in der Wirklichkeit gegebenen 'Bedingungen' der ihn interessierenden Zukunftsentwicklung und schaltet nun gedanklich verschiedene 'mögliche Arten' seines eigenen Verhaltens und deren, in Verbindung mit jenen 'äußeren' Bedingungen, zu *erwartende* Erfolge in den Kausalnexus ein, um dann je nach den dergestalt (gedanklich) ermittelten 'möglichen' Ergebnissen sich für die eine oder die andere Verhaltensweise, als die seinem 'Zweck' entsprechende, zu entscheiden (Weber 1906a, 267).

Der Politiker muß also die Realisierbarkeit der Chancen abwägen und eine graduelle Einteilung vornehmen. Dies setzt jedenfalls eine Pluralität der realisierbaren Chancen voraus, und läßt dem Politiker unter anderem die Wahl, zwischen sichereren und risikoreicheren Chancen zu wählen. Die abgewogene Realisierbarkeit allein kann aber nie einen zureichenden Grund für eine Entscheidung zwischen Chancen bilden. In jeder Situation erfahren handelnde Menschen mehrere Chancen als real gegenwärtig, während die Wirklichkeit – im Sinne eines Tests der Realisierbarkeit – eine Kategorie der Zukunft bildet. Was aber 'realisiert' wird, ist keine Chance mehr. In historischer Betrachtung erscheint die Wirklichkeit dementsprechend als eine Kategorie der vergangenen Zukunft, die der Historiker zu kennen beansprucht, die dem handelnden Politiker aber nicht zur Verfügung steht.

Die Zeitlichkeit der Chancen geht bei Weber also von ihrer Gegenwartigkeit aus. Dies bedeutet jedoch keine Reduktion der Zeit auf gegenwärtige Performanz – wie in Hannah Arendts Metapher von der Politik als darstellende Kunst (s. Arendt 1968). Vielmehr wird das Gegenwärtige sowohl ins Zukünftige als auch ins Vergangene geöffnet, so wie bei Koselleck Erfahrungsraum und Erwartungshorizont Gegenwartskategorien sind (s. Koselleck 1979b, 354-355).

Hinsichtlich der Vergangenheit treten Chancen nicht nur als vergangene objektive Möglichkeiten des Historikers auf. Als Erfahrungsraum wählen sie auch eine für das gegenwärtige Handeln bedeutsame Vergangenheit aus, die so zur Beurteilung der gegenwärtigen Chancen beiträgt. Ein Umschreiben der Geschichte (vgl. Koselleck 1988b) kann aus Weberscher Sicht auch zur Umbestimmung der Realisierbarkeit und der Gradierung der gegenwärtigen Chancen sowie zu anderen Einschätzungen der Risikobereitschaft bei deren Ausnutzung führen.

Dasselbe betrifft prinzipiell auch den Erwartungshorizont: Wandlungen in seiner Interpretation spielen für die Chancen eine zentrale Rolle (zu Webers Bürokratisierungsthese s. unten). In dieser Hinsicht sind bei Weber jedoch auch die normativen Prinzipien zur Eingrenzung der Kontingenz von Bedeutung, die bei ihm die radikal zweckrationale, spielerische Haltung zugunsten einer "Politik des Ernstes" (Jaspers 1962, 122) zurückdrängen.

Der Webersche Chancenbegriff kann in zeitlicher Hinsicht auch aus einer anderen Richtung thematisiert werden. Bei ihm wird eine Chance nämlich nicht 'okkasionalistisch' auf außerordentliche Gelegenheiten begrenzt, sondern für die Situation der Handelnden bewußt verallgemeinert. Dies hängt mit der Kontingenz des Handelns zusammen, die Weber eben mit dem Chancenbegriff konzeptualisiert. Für jeden, der handelt, stehen jederzeit irgendwelche realisierbaren Chancen zum Anders-Handeln offen, die verschieden gradiert werden können und unterschiedliche Risiken enthalten. Die Situationen unterscheiden sich also durch ihr Chancenprofil, nicht aber dadurch, ob in ihnen Chancen enthalten sind oder nicht. In diesem Sinne bedeutet Webers Veralltäglichsung des Chancenbegriffs einen weiteren Ausdruck der Priorität des Gegenwärtigen in seiner Zeitkonzeption.

Der Begriff der Chance ist bei Weber rein formal und wertfrei zu verstehen: auch Chancen zu Katastrophen sind darin enthalten; und die Chancen können ebenfalls die Art betreffen, wie man dem sicheren Tod entgeht – wie zum Beispiel Bucharins Alternativen im Moskauer Prozeß (s. Merleau-Ponty 1947).

Die Verzeitlichung durch den Chancenbegriff bei Weber gehört im Koselleckschen Sinne noch zum 'Sachverhalt'. Durch sie wird allerdings eine andere Perspektive zur Verzeitlichung der Erfahrung als bei Koselleck angedeutet. Ihre Bedeutung für die Webersche Begriffsbildung soll in den folgenden Abschnitten anhand von Beispielen kurz erläutert werden.

Umwandlungen der Bezeichnungen

Ein zentrales Merkmal des Koselleckschen Programms zur Begriffsgeschichte liegt in seiner parallelen Beachtung der onomasiologischen Bezeichnungs- oder Benennungswandlungen und der semasiologischen Bedeutungswandlungen. Diese Doppelstrategie gilt durchaus auch für das Werk Webers.

Webers Streben, eigentlich immer neu anzufangen und von anderen nichts ohne Umwandlung zu eigenen Zwecken zu übernehmen, hat eine offensichtliche Bedeutung für seine Sprache. Eine Verzeitlichung der Begriffe hat er weitgehend mittels der Umwandlung der Wortformen betrieben.

In einigen Fällen betreibt er eine klarere Unterscheidung zwischen oft synonym verwendeten Begriffen. Schon im oben zitierten Satz aus den *Agrarverhältnissen* kritisiert er den verwässerten zeitgenössischen Gebrauch des Bürgerbegriffs, der seinen Ursprung bei den autonomen Städten hatte. In der Wahlrechtsbroschüre benutzt er anstelle des klassischen Bürgerbegriffs nur den des Staatsbürgers, der ungleich des ständischen und städtischen Bürgers von seinem sozialen Sein losgelöst wird und eben deswegen zum 'Gelegenheitspolitiker' werden kann:

Dem modernen Staat erst gehört der Begriff des 'Staatsbürgers' an. Und das gleiche Wahlrecht bedeutet zunächst schlechterdings nichts anders als: daß an diesem Punkt

des sozialen Lebens der einzelne *nicht*, wie sonst überall, nach seiner Besonderung in beruflichen und familienhaften Stellungen und nach den Verschiedenheiten seiner materiellen oder sozialen Lage in Betracht kommt, sondern eben nur als *Staatsbürger*. Die Einheit des Staatsvolks an Stelle der Gespaltenheit der privaten Lebenssphären kommt darin zum Ausdruck (Weber 1917a, 170).

Zur Entsubstantialisierung und zur Ersetzung der räumlichen Konnotation der Begriffe durch zeitliche dienen bei Weber nicht zuletzt die Suffixe. Seine Sprache ist voll von Ausdrücken, die mit Suffixen die Bindung eines Begriffs an ein historisch gegebenes Paradigma lösen und ihm einen breiteren Horizont der Möglichkeiten geben. Alle Worte mit Suffixen – wie *-heit*, *-keit*, *-schaft* oder *-tät* – dienen bei Weber zur Verallgemeinerung eines Begriffs über seinen ursprünglichen, kontextualen Wortsinn hinaus.

Die Bedeutung dieser Weberschen Praxis, durch onomasiologische Mittel semasiologische Wandlungen zu erreichen, kann leicht mit Beispielen veranschaulicht werden. *Legalität* und *Legitimität* zum Beispiel verweisen auf Abstraktionen mit gemeinsamen linguistischen Wurzeln, aber unterschiedlichen politischen Bedeutungen. *Gewaltsamkeit* verweist auf den prinzipiellen Charakter dieses Politikinstrumentes und unterscheidet sich deswegen bei Weber von bloßer *Gewalt* als aktuell gebrauchtes Mittel (Vgl. Weber 1919, 78-85).

Zur Verzeitlichung eines Begriffs tragen bei Weber aber besonders die Silben *-bar* und *-ung* bei. In Ausdrücken wie *veränderbar* oder *rationalisierbar* oder gar in Negativformeln wie *unentrinnbar* wird die prinzipielle Möglichkeit zur Veränderung angedeutet. Während Weber noch im Kategorienaufsatz vom *Gemeinschaftshandeln* und *Gesellschaftshandeln* spricht (Weber 1913, 442-452) und schon dadurch die Basisbegriffe entsubstantialisiert, wird dieser Effekt mit den verzeitlichten Tendenzausdrücken *Vergemeinschaftung* und *Vergesellschaftung* in *Wirtschaft und Gesellschaft* (21-22) besser erreicht. Diese Ausdrücke sind bei Weber ganz formale Möglichkeitskategorien, die auch *Entgemeinschaftung* und *Entgesellschaftung* als prinzipiell verfügbare Alternativen zu den 'ordnenden' Tendenzen enthalten. Der verzeitlichende Suffix wird auch anders verwendet: *Bürokratie* ist bei Weber ein politisch unverzichtbares Mittel, *Bürokratisierung* verweist dagegen auf eine universelle Tendenz, der Weber mit Bestimmtheit entgegentritt (s. bes. Weber 1918).

Die *-ung*-Silbe verweist auch auf eine typische Webersche Praxis, nämlich darauf, Substantive zu verbalisieren, um sie zu entsubstantialisieren und als Chancen- oder Tendenzausdrücke zu verzeitlichen. Andere Mittel, dies zu erreichen, sind reine Verbalausdrücke als Substantive zu behandeln, wie *Betrieb*, *Verband* oder *Organisation* enthalten im Weberschen Gebrauch die Nuance des Handelns. Sogar *Ordnung* im Sinne der begrifflichen Konstruktion Webers verweist eher auf die ordnende Tätigkeit als auf eine festgefrorene Sachlage, die Weber – wie erwähnt – unter seinen Zeitgenossen als populäres Schlagwort findet. Linguistische Neologismen, die die Verzeitlichung des Begriffs sichtbar machen, sind auch Substantivierungen eines Infinitivs wie *Wirtschaften* oder Wortzusammensetzungen wie *Politik treiben*, die beide den Aktionscharakter des Begriffs sichtbar werden lassen und die Hypostasierung "der Wirtschaft" bzw. "der Politik" als quasi-selbständige Einheiten zu vermeiden hilft.

Diese Beispiele veranschaulichen, wie die handlungstheoretische Sprache Webers Wortformen verbalisiert und die zeitliche Dimension der Wandelbarkeit und der Kontingenz einbaut. Aber dies ist nicht die einzige Strategie, die er benutzt. Die anfangs zitierte Formel verweist auch auf Bedeutungswandlungen, die Weber – teils programmatisch, teils stillschweigend – durchaus benutzt.

Beispiele des Bedeutungswandels: Herrschaft und Politik

Max Webers Strategien zum Begriffswandel können mit Quentin Skinners Terminologie als rhetorische Umschreibungen verstanden werden, die schon in der römischen Rhetorik mit dem Schema *paradiastole* betrieben wurden. Dieses Schema hat seinen Anknüpfungspunkt in der These der Aristotelischen Ethik, dergemäß jede Tugend ein "Nachbarlaster" hatte, zwischen denen eine Abwertung der Tugend durch die Identifizierung mit dem Nachbarlaster und eine Verharmlosung des Lasters im Namen der Nachbartugend in der Rede erreicht werden kann. In der römischen Rhetorik wurde dieses Schema verallgemeinert, indem es neben der Umwertung auch Umprägung, Umdeutung und umgewichtung enthalten konnte (vgl. Skinner 1996 und Skinner 1999). Diese Strategien kann man auch im Werk Webers entdecken.

Bezüglich der Metaphorisierung der Begriffe verwendet Weber mehrere Vorgehensweisen. Auffallend sind zum Beispiel die vielen alten Wörter, die er als Altertums- und Mittelalterhistoriker gelernt hat und auf analoge Fälle der Gegenwart überträgt. Es seien nur die Begriffe *Gefolgschaft*, bei Weber bekanntlich als primäres Auditorium für irgendwelche Führertypen benutzt (s. zum Beispiel Weber 1918, 232), *Pfründe*, als Belohnung des Stellenjägers (ebenda, 242), oder *Demagogie*, als rhetorische Kompetenz des politischen Führers oder Journalisten (zum Beispiel Weber 1919, 54), erwähnt. *Charisma* ist vielleicht das bekannteste Beispiel eines alten, vom Rudolf Sohm übernommenen religionsgeschichtlichen Begriffs, den Weber für seine eigenen Zwecke umprägt.

Die wohl wichtigste Metaphorisierung dieser Art enthält Webers Begriff der *Herrschaft*. Ihr historisch geprägter Wortsinn verweist auf den konkreten feudalen Gutsherren, und in diesem Sinne wollten die Aufklärer und die preußischen Reformbeamten die Herrschaft durch Abschaffung der Leibeigenschaft und anderer feudaler Strukturen überhaupt beseitigen. Koselleck beschreibt dieses Streben so:

Die Beseitigung der Herrschaft von Menschen über Menschen, die Ablösung jeder Art von Vormundschaft durch eine sachgerechte und gesetzmäßige Verwaltung war das ideale Ziel der Reformen (Koselleck 1967/1975, 154).

Dieses Ideal der Herrschaftsfreiheit hält Weber sowohl für unmöglich als auch unerwünscht. Keineswegs trat er aber für eine Herrschaft im gutsherrlichen Sinn ein; davon zeugen seine frühen Landarbeiterstudien, obgleich er dabei das historische Verdienst der Rittergüter – gerade als "lokale Herrschaftszentren" – anerkannte (Weber 1893, 471). In dieser Zeit stand ihm zwar sein formaler Herrschaftsbegriff noch nicht zur Verfügung, und er hatte auch seine These von

der universellen Tendenz zur Bürokratisierung, gegen die die Herrschaft der politischen Führer eine Gegenmacht bilde (vgl. Weber 1918), noch nicht ausgebildet. Trotzdem war ihm das aufklärerische, bürokratische und technokratische (Saint-Simon) Ideal der Herrschaftsfreiheit schon früh als Ausdruck der Unbeweglichkeit verdächtig.

Die Herrschaftsformel Webers sollte man im Detail analysieren:

Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden (WuG, 29).

Also: wie alle Handlungs- und Beziehungskomplexe bei Weber verweist auch die Herrschaft auf eine Chance. Sie ist keine Tatsache oder bestehende Struktur, um sie muß vielmehr jederzeit neu gewonnen werden oder sie geht verloren. In der Darstellung Webers folgt die Herrschaft der Macht, von deren Chancenhorizont die Herrschaft sich eben darin unterscheidet, daß sie nicht amorph ist, sondern auf eine asymmetrische Struktur der Chancen, auf das Verhältnis zwischen Befehl und Gehorsam, verweist.

Solche Worte sollen so gesehen also nicht als solche denunziert werden, denn die Herrschaft als Chancenkomplex verweist auf ihre Legitimität, auf die Abhängigkeit der Herrschaft von der 'Gefolgschaft'. Anders ausgedrückt: die Legitimität der Herrschaft ist eine Frage, die nicht von der Qualität des Herrschaftsanwärters, sondern von der Akzeptanz seiner Legitimität in seinem Auditorium abhängig ist. Dies ist auch die Pointe, wenn Weber von der "antiautoritären Umdeutung des Charismas" spricht (Weber 1922a, 487-488 und WuG 155-156).

Dem Nominalismus Webers kennzeichnet, daß die Herrschaft in ihrer jeweiligen Aspekte präzisiert werden soll. Entsprechend sieht er es keineswegs berechtigt, die Herrschaft in einer Hinsicht schon als Annahme einer analogen Herrschaft in anderer Hinsicht zu behaupten. Dies sieht man deutlich aus Webers Brief an Michels Ende 1910, anlässlich des Erscheinens von dessen *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. Weber richtet seine zentrale Kritik an Michels auf die unspezifizierte und totalisierende Verwendung des Herrschaftsbegriffs:

Alles in Allem: der Begriff "Herrschaft" ist nicht *eindeutig*. Er ist fabelhaft *dehnbar*. Jede menschliche, auch: gänzlich individuelle Beziehung enthält *Herrschafts-Elemente*, vielleicht *gegenseitige* (dies ist sogar die *Regel*, so z.B. in der *Ehe*). Im gewissen Sinn *herrscht der Schuster über mich*, in gewissen *anderen ich über ihn* – trotz seiner Unentbehrlichkeit u. alleinigen Kompetenz. Ihr Schema ist zu *einfach*... (*Briefe 1909-1910*, 761).

Was bedeutet es, wenn die amorphe Macht durch die asymmetrischen Chancen von Herrschaft ersetzt wird? Auch ohne die universalgeschichtliche These Webers über die unentrinnbare Bürokratisierung kann man durchaus Gründe für die Legitimität der Herrschaft finden. Die "antiautoritäre Umdeutung des Charismas" bedeutet, daß die Anerkennung von Herrschaft zur Wahl wird: "Der Herr ist nun der frei gewählte Führer" (WuG, 156).

Aus dieser Sicht kann man nun besser verstehen, warum Weber etwa von der "Führerdemokratie mit Maschine" spricht (1919, 72), und dies trotzdem

durchaus als Demokratie zu verstehen ist. Die Führung ist von der Anerkennung ihrer Legitimität durch die Massen abhängig, und in diesem Sinne bedeutet auch die von Wahlen abhängige Führerdemokratie nur eine "Herrschaft auf Zeit" (s. Riescher 1994). So ist die Zeitlichkeit im Sinne von Befristung auch in den Chancenkomplex des Herrschaftsbegriffs bei Weber eingebaut.

Als zweites Beispiel für die Weberschen Figuren zur Umbestimmung der Begriffe nehme ich den Gebrauch der Begriffe *Politik* und *Politiker* unter die Lupe. Wegen des 'disziplingeschichtlichen' Ursprungs des Ausdrucks *Politik* gibt es in vielen Sprachen – unter anderem im Deutschen, im Französischen oder Schwedischen – immer noch kein Verb, mit dem man in einem Wort 'politisch handeln' ausdrücken könnte, wie es zumindest teilweise mit dem englischen *politicking* möglich ist. Auch Max Weber hat kein solches Verb gefunden, aber seine diesbezüglichen Umwege sind durchaus interessant.

In *Politik als Beruf* benutzt er zur Charakterisierung des politischen Handelns drei Verben, die aus der Alltagssprache stammen und deren metaphorischer Gebrauch jedoch dazu dient, politisches Handeln zu veranschaulichen. *Politik* wird als *Streben* (Weber 1919, 36), als *Treiben* (ebenda) und als *Bohren* (ebenda, 88) bezeichnet. Allen gemeinsam Bezeichnung ist die zeitliche Orientierung auf eine Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse. Zugleich wird diese Veränderung bei allen drei Verben als 'bloße' Chance gesehen, deren Resultate von der Faktizität des Bestehenden und vom Kampf um die Macht mit anderen abhängen. *Streben* steht im Gegensatz zum Beharren, *Treiben* im Gegensatz zum voluntaristischen 'Politik machen' und *Bohren* steht, als subversive Öffnung neuer Spielräume, im Gegensatz zum Erreichen bestimmter 'positiver' Ziele. Diese metaphorischen Ausdrücke veranschaulichen die Webersche Grundthese, daß in der Politik Macht – genauer: Machtchancen – als Medium der Politik über jedem 'sachlichen' Ziel stehen, obwohl Politik für Weber kein bloßes Machtstreben als Selbstzweck sein kann, sondern einen Bezug zu sachlichen Zielen haben muß (ebenda, 74-75). Die Bedeutung des Kampfes um die Macht liegt auch darin, daß in der Politik die zeitliche Kontingenz der Folgen die Bestrebungen aller überragt.

Es ist durchaus wahr und eine – jetzt hier nicht näher zu begründende – Grundtatsache aller Geschichte, daß das schließliche Resultat politischen Handelns oft, nein: regelmäßig, in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht (ebenda, 75-76)

Im Begriff des Politikers kann man bei Weber ebenfalls eine für ihn kennzeichnende Umwandlung sehen. Er ist mit dem ostentativen oder paradigmatischen Alltagsgebrauch und der damit eng verbundenen und in seiner Zeit schon üblichen Politikerbeschimpfung unzufrieden. Seine Antwort darauf ist die Verwandlung der Figur 'Politiker' in einen Typusbegriff, von dem es sowohl historisch als auch analytisch unterschiedliche Varianten gibt. Deren Präsentation ist auch ein zentrales Ziel in *Politik als Beruf*. Zur Charakterisierung der idealtypischen Qualitäten des Politikers verwendet er dabei wieder metaphorisch Ausdrücke aus der Alltagssprache, die nach Weber fast sprichwörtlich geworden

sind – so die berühmte Triade der Politikerqualitäten: *Leidenschaft, Verantwortungsgefühl, Augenmaß* (ebenda, 73-74).

Eine Folge der Verwandlung des Politikers in einen menschlichen Idealtypus liegt auch in Webers stillschweigend vorausgesetzter Identifizierung: Wer Politik betreibt, ist ein Politiker. Und auch umgekehrt gilt: Politiker ist jeder, der Politik betreibt. Hier liegt nun angesichts des idealistisch gesinnten studentischen Auditoriums, in dem die übliche Politikerbeschimpfung vorherrschte, eine rhetorische Provokation von *Politik als Beruf*. Dieses Auditorium versucht Weber davon zu überzeugen, daß schon die Politikerbeschimpfung zum Politiktreiben gehört. So gesehen liegt die Pointe der Schrift nicht so sehr in der feinsinnigen Ausarbeitung der Typen des Berufspolitikers, sondern vielmehr in der Figur des Gelegenheitspolitikers:

‘Gelegenheits’politiker sind wir alle, wenn wir unseren Wahlzettel abgeben oder eine ähnliche Willensäußerung: etwa Beifall oder Protest in einer ‘politischen’ Versammlung vollziehen, eine ‘politische’ Rede halten usw., – und bei vielen Menschen beschränkt sich ihre ganze Beziehung zur Politik darauf (ebenda, 41).

Aus zeittheoretischer Sicht kann man der Figur des Gelegenheitspolitikers eine zweifache Deutung geben, die mit zwei Arten von Chancen verbunden ist. Einerseits ist jeder “gelegentlich Politiker”, das heißt sein Zeitaufwand für Politik bleibt begrenzt, während der Berufspolitiker prinzipiell dauernd mit Politik beschäftigt ist. Der Unterschied zwischen Berufs- und Gelegenheitspolitikern ist aber auch insofern zeitlich, als der Berufspolitiker – etwa bei Wahlen oder Parteikongressen – ‘durchfallen’ und zur Gelegenheitspolitik zurückkehren kann, ebenso wie der Gelegenheitspolitiker beschließen kann, “bei Gelegenheit” vielleicht einmal Berufspolitiker zu werden.

Verzeitlichung und Politisierung

In dem einzigen mir bekannten Beitrag zur Webers Politik der Zeit hat der kanadische Politologe Terry Maley von Webers “politicization of temporality” durch “opening up both the past and the future” gesprochen. Er hat dies, gegen den Hintergrund der Weberschen globalen Situationsanalyse, “in a world characterized by spatialized temporality” als einen Gegenzug gegen die sich wiederholende Zeit gesehen. Er sieht im Idealtypus eine spezifische “methodological route to politicization of historical time” (Maley 1984, 142, 149, 146).

Was ich oben über die sprachlichen Instrumente Webers zur Verzeitlichung der Begriffsbildung geschrieben habe, kann als Fortsetzung und Radikalisierung dieser Politisierung der Zeit angesehen werden. Weber erweist sich als einer, der mittels der Thematisierung der Kontingenz des Handelns, der Sprache und der Zeit neue Spielräume für Politik schafft. Und hier spielt in jeder Hinsicht der Begriff der Chance eine zentrale Rolle. Dies verbindet Weber jedoch mit einer kritischen Situationsanalyse, sowohl der politischen Lage des

Wilhelminischen Deutschlands als auch der universellen Tendenzen zur Bürokratisierung.

Verglichen mit dem paradigmatischen Begriff der Verzeitlichungsthese Kosellecks, nämlich der Beschleunigung, eröffnet der Webersche Chancenbegriff eine andere Perspektive. Die Beschleunigung bleibt im Grunde eindimensional: es werden primär Fragen der Geschwindigkeit und des Rhythmus des Wandels gestellt, Richtungsfragen bleiben demgegenüber sekundär, wenn nicht schon vorab entschieden. Die Formen des Wandels bleiben so im Hintergrund und die politisch entscheidende Frage, was im Verhältnis zu was beschleunigt werden soll, wird nicht gestellt. Das Beschleunigungsparadigma bleibt, um eine Alternative aus Koselleck eigenem Werk zu übernehmen, im Rahmen eines geschichtsphilosophischen Denkens (vgl. Koselleck 1959, 111-112; 1967/1975, 160). So gesehen ist auch Koselleck selbst ein Kritiker des Beschleunigungsparadigmas, stellt aber nicht die Frage, ob und wie es durch eine auf Politik setzende Version der Verzeitlichung ersetzbar gewesen wäre.

Gerade diesen Weg ist Weber nun gegangen. Wo etwa John Pocock in *The Machiavellian Moment* (1975) die Kontingenz noch mit der *fortuna* identifiziert und Zeit gegenüber der Politik nur als eine erosive Kraft des Zufälligen des *virtù* sieht, da hat Weber die Situation umgekehrt. Der entscheidende Schritt liegt darin, daß er mit dem Chancenbegriff die Kontingenz in ein Instrument zum Verständnis des Handelns und der Politik verwandelt hat (dazu Palonen 1998, bes.133-142, 209-216). Daß dies zugleich eine Verzeitlichung der Politik bedeutet, hat Weber nie explizit thematisiert. Der zugleich politische und methodologische Impuls, der im Weberschen Chancenbegriff liegt, hat ihn, um die Zeitlichkeit des Handelns besser auszudrücken können, spontan zur Umwandlung der Begriffe geführt.

Die Verzeitlichung der Politik bleibt also bei Weber weitgehend auf der Ebene der begrifflichen Voraussetzungen und Implikationen. Die von mir dargestellte Priorität des Gegenwärtigen im Weberschen Chancenbegriff steht sogar in einem gewissen Gegensatz zu seiner oft geäußerten Sorge um die Zukunft (vgl. zum Beispiel die dunkle Prophetie über den Sieg der Reaktion in den nächsten 10 Jahren am Schluß von *Politik als Beruf* (Weber 1919, 87). Gerade dies läßt seine Situationsanalyse heute oft veraltet aussehen: die universelle Bürokratisierungstendenz hat sich nicht als so total und fatal erwiesen, wie Weber es vorhersagte (dazu s. Palonen 1998, 329-337).

Meine zeittheoretische Umschreibung des Weberschen Werks dient hier also nicht primär den Zwecken der Weber-Exegese. Sie veranschaulicht vielmehr eine Chance eines gegenwartsorientierten Politikverständnisses, eine Chance, die heute aktueller denn je ist. Sie sollte von einer Politologie der Zeit nicht ungenutzt bleiben. Über die Ausnutzung von Gelegenheiten schreibt Weber in seiner an sich pessimistischen Rußlandanalyse selbst:

... die Erbtorheit nicht nur, wie man gesagt hat, jeder radikalen, sondern jeder ideologisch orientierten Politik überhaupt, ist die Fähigkeit, 'Gelegenheiten zu versäumen' (Weber 1906b, 96).

LITERATUR

- Arendt, Hannah (1968): *Between Past and Future*. Harmondsworth: Penguin 1977.
- Jaspers, Karl (1962): Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken. In: Karl Jaspers, *Max Weber. Gesammelte Schriften*, 115-127. München: Piper 1988.
- Koselleck, Reinhart (1959): *Kritik und Krise*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1973.
- Koselleck, Reinhart (1967/1975): *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
- Koselleck, Reinhart (1972a): Einleitung. *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. I, xiii-xxvii. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (1972b): Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichte. In: Werner Conze (Hg): *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, 10-28. Stuttgart: Klett.
- Koselleck, Reinhart (1975): Geschichte, Kap. I, V-VII. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. II, 593-595, 647-718. Stuttgart: Klett.
- Koselleck, Reinhart (1977): 'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. *Vergangene Zukunft*, 300-348. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1979a): Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden. In: *Poetik und Hermeneutik VIII, Identität*, 255-276.
- Koselleck, Reinhart (1979b): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt. M: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1980): 'Fortschritt' und 'Niedergang' – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe. In: Reinhart Koselleck & Paul Widmer (Hg.): *Niedergang*, 214-230. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (1983): Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung. *Der Staat*, Beiheft 6, 7-21, Ansprache 22-46.
- Koselleck, Reinhart (1985): Fortschritt und Beschleunigung. In: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*, 75-103. Darmstadt: Luchterhand
- Koselleck, Reinhart (1987a): Historik und Hermeneutik. In: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, 9-28. Heidelberg, Winter.
- Koselleck, Reinhart (1987b): Zeit und Geschichte. *Klett-Cotta, Das Erste Jahrzehnt 1977-1987. Ein Almanach*, 195-216. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (1988a): Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte. In: Victor Conxenius & Martin Greschat & Hermann Kocher (Hg.): *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, 17-31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koselleck, Reinhart (1988b): Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch -anthropologische Skizze. In: Christian Meier & Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Methode*, 13-61. München: DTV.
- Koselleck, Reinhart (1989): Sprachwandel und Ereignisgeschichte. *Merkur* 43, 657-673

- Koselleck, Reinhart (1991): Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften? In: *Geisteswissenschaften heute*, 112-141. Frankfurt (M: Suhrkamp)
- Koselleck, Reinhart (1992): Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das soziale Bewußtsein. In: Wolfram Wette (Hg.): *Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten*, 324-333. München: Piper.
- Koselleck, Reinhart (1994): Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change. In: Willem Melching & Wyger Velema (eds.): *Main Trends in Cultural History*, 7-16. Amsterdam: Rodopi.
- Koselleck, Reinhart (1996): A Response to comment on the *Geschichtliche Grundbegriffe*. In: Hartmut Lehmann & Melvin Richter (eds): *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute 1996.
- Koselleck, Reinhart et. al.(1982): Herrschaft. In *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 4, 1-102. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Maley, Terry (1994): The politics of time: Subjectivity and modernity in Max Weber. In: Asher Horowitz & Terry Maley (eds): *The barbarism of reason*, 139-166. Toronto: University of Toronto Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1980): *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard 1980.
- Palonen, Kari (1997): An Application of Conceptual History to Itself. From Method to Theory in Reinhart Koselleck's *Begriffsgeschichte*. *Finnish Yearbook for Political Thought* 1, 39-69.
- Palonen, Kari (1998): *Das 'Webersche Moment'*. Zur Kontingenz des Politischen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Palonen, Kari (1999): Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change. *Finnish Yearbook for Political Thought* 3, 41-59.
- Palonen, Kari (2000): In: Gunter Scholtz (Hg.): *Archiv für Begriffsgeschichte-Sonderheft, Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, 145-158. Hamburg: Meiner
- Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment*. Princeton: UP.
- Riescher, Gisela (1994): *Zeit und Politik*. Baden-Baden: Nomos.
- Scaff, Lawrence A. (1989): *Fleeing the Iron Cage*. Berkeley: The University of California Press.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.
- Skinner, Quentin (1999): Rhetoric and Conceptual Change. *Finnish Yearbook for Political Thought* 3, 60-73.
- Tyrell, Hartmann (1994): Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne 'Gesellschaft'. In: Gerhard Wagner & Heinz Zipprian (Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre*, 390-414. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Weber, Max (1893): Die ländliche Arbeitsverfassung. GASW, 444-469. Tübingen: Mohr 1988.
- Weber, Max (1895): *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. GPS, 1-25. Tübingen: Mohr 1971.
- Weber, Max (1903-1906): Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. GAW, 1-145. Tübingen: Mohr 1973.

- Weber, Max (1904): Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. GAW, 146-214. Tübingen: Mohr 1973.
- Weber, Max (1906a): Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. GAW, 215-290. Tübingen: Mohr 1973.
- Weber, Max (1906b): Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. MWS I/10, 1-104.
- Weber, Max (1909): Agrarverhältnisse im Altertum. GASW, 444-469. Tübingen: Mohr 1988.
- Weber, Max (1910): Antikritisches zum Geist des Kapitalismus (1910). In: Die protestantische Ethik II, Hg. von Johannes Winckelmann, 149-187. Gütersloh: Siebenstern 1978
- Weber, Max (1913): Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. GAW, 427-474. Tübingen: Mohr 1973.
- Weber, Max (1917a): Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. GAW, 489-540. Tübingen: Mohr 1973.
- Weber, Max (1917b): Wahlrecht und Demokratie in Deutschland. MWS I/15, 155-189. Tübingen: Mohr 1988.
- Weber, Max (1918): Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. MWS I/15, 202-302. Tübingen: Mohr 1988.
- Weber, Max (1919): Politik als Beruf. MWS I/17, 35-88. Tübingen: Mohr 1994.
- Weber, Max (1922b): Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. GAW, 475-488. Tübingen: Mohr 1973.
- Weber, Max (1922b): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr 1980.
- Weber, Max *Political writings*, ed. by Peter Lassman & Ronald Speirs. Cambridge: CUP 1994.
- Weber, Max, *Briefe 1909-1910*. Hg. M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen. MWG II/5. Tübingen: Mohr 1990.

ABKÜRZUNGEN

- GASW = Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.
 GAW = Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre
 GPS = Gesammelte politische Schriften
 MWS = Max-Weber-Studienausgabe
 WuG = Wirtschaft und Gesellschaft

Björn Wittrock

V CULTURAL CRYSTALLIZATION AND CONCEPTUAL CHANGE

Modernity, Axiality, and Meaning in History

In this essay, I shall highlight three themes in conceptual history that have inspired my own work within a wide network of historians, philologists and historically orientated social scientists, in which I have been involved for over a decade.¹ The ambition is not to render an explication of key features in conceptual history but rather to acknowledge an intellectual debt of gratitude.

Firstly, conceptual history was originally elaborated as a form of historical account that would explore linkages between social history and history of consciousness, in particular in the period of transformations in Europe in the late 18th and early 19th centuries. I shall outline one way to conceptualise the formation of modernity in Europe that makes it possible to link conceptual change to processes of socio-political transformations and upheavals. Secondly, if the formation of modernity cannot, as in most standard social science accounts, just be cast in terms of socio-economic-political transformations, with conceptual changes relegated to the role of "ideological" epiphenomena, then the question arises whether modernity as a deep-seated cultural crystallization may or may not be thought of in relation to other processes of cultural crystallization in global history, in particular to what one scholar, whom Reinhart Koselleck has written extensively about (e.g. in Koselleck 1986b),

¹ For the first theme the most convenient summary in book format of the results of this research programme may be found in Wagner, Wittrock and Whitely (1991) and in Heilbron, Magnusson and Wittrock (1998). For the second theme the most convenient summaries may be found in two special issues of *Daedalus*, the journal of the American Academy of Arts and Sciences, Summer 1998 (Early Modernities) and Winter 2000 (Multiple Modernities), also published in book format as Eisenstadt, Schluchter and Wittrock (2000) and Eisenstadt (2002). A comprehensive volume on the Axial Age hypothesis, based on contributions by ancient historians and philologists, is Arnason, Eisenstadt and Wittrock (2003).

namely Karl Jaspers, has termed the Axial Age ("Achsenzeit"). I shall argue that this is, indeed, the case. Conceptual history has tended to be cast as a way of writing the histories of linguistic use in national languages in modern states. I shall argue that conceptual history may be seen as a research programme for a form of historical phenomenology not only of the constitution of modernity but of analogous processes of cultural crystallization in global history.

Thirdly, conceptual history raises fundamental questions about legitimate procedures in assigning meaning to events and processes in their historical contexts. In particular, it either transcends or rejects three prominent ways of dealing with questions of meaning in history, namely those that we may associate with classical historicism, with modern speech-act theory, and with postmodernist radical constructivism. I shall briefly indicate where I believe some implications of conceptual history hold particular promise in this respect.

The Cultural Constitution of Modernity

Both social scientists and social historians have tended to cast the constitution of modernity in terms of dual, interlinked, transformations in socio-economic and political practices. Terms such "the industrial revolution" and "the democratic revolution" are just two examples of this type of conceptualisation which ranges from functionalist ways of theorising to Weberian and Marxian ones. What they have in common is a disregard for the fact that the formation of modernity also involved a profound change in the nature of discursive practices. These discursive transformations were not mere "ideological" epiphenomena. Rather, deep-seated epistemic and ontological ruptures and redefinitions opened up new horizons of expectations and hopes. These shifts made possible or, more literally, conceivable, if only as projects and imaginations, new institutional practices.

The works of Reinhart Koselleck have played a pioneering role in enabling accounts that emphasise that the formation of modernity can not be reduced to the processes of transformation in political and economic practices that are referred to by terms such as – to use, once again, Parsons' terminology – "the democratic revolution" and "the industrial revolution". Instead it has to be located within the context of a deep epistemic and cultural shift as well. For Koselleck, contrary to Parsons and a number of earlier scholars, the French revolution per se is a symptom rather than a cause of the arrival of new expectations and new imaginations of temporality, of the sense of co-temporality of the non-co-temporal, "die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen". In the new era the simultaneous existence of phenomena, that in an earlier era would have appeared so different as to be conceivable only at historical points separated by vast expanses in time, is a prominent feature (Koselleck 1986a: 88 ff). In this sense the French revolution did not offer anything substantially new but entailed an acceleration, a "Beschleunigung", of the passage of historical time so as to engender precisely this new sense of co-

temporality of historical difference. One may add that Koselleck's analysis of the European revolutions of 1848/49 emphasizes that the distinguishing innovative feature of them was not their substantive nature but rather their almost instantaneous spatial diffusion across most of Europe (Koselleck 1999).

In recent years one may, apart from the many contributions by conceptual historians proper, also speak of something of a school of new historical sociologists, such as Said Arjomand, Johann Arnason, Johan Heilbron, Hans Joas, Shalini Randeria and Peter Wagner, who trace historical interactions of ideational and macro-institutional transformations far beyond what has been customary among proponents of historical institutionalism in the social sciences. They and others have also explored the extent to which the rise of the social sciences themselves must be cast in terms of the fundamental transformation of European societies that the formation of modernity entailed. In the late eighteenth and early nineteenth centuries natural philosophy gradually gave way to a range of natural science disciplines. Analogously, moral philosophy was slowly transformed into a range of separate discourses. In the course of the nineteenth century these discourses came to distinguish themselves both from natural science and from literary discourse and came to label themselves social sciences. In this process of an epistemic sea change, historical reasoning, which had formed a central component of moral philosophy, came to form a discursive realm of its own, separate from philosophy and separate from the social sciences.²

One shift in intellectual and cultural transformation in this period pertains precisely to the concepts of society and history and to the new awareness of the structural and constraining nature of societal life. Pierre Manent has put forward the notion that society is a 'postrevolutionary discovery' (Manent 1998, 51, but see also Manent 1994, 80–3). True enough, and as is convincingly demonstrated by Keith Baker, the term society undergoes a long conceptual development in the French context in the course of the seventeenth and eighteenth centuries – with a dramatic increase in the utilisation of the term in the mid-eighteenth century. It is also true that, in his critique of Louis Dumont's analysis of Western individualism³ and holism, Marcel Gauchet argued that (this is Baker's elegant summary):

Individualism was not simply a symptom of the dissolution of the primacy of the social whole, as that had been understood in traditional religious terms. It was also a necessary condition for what he once again called (following Karl Polanyi) the 'discovery of society' – its discovery in strictly sociological terms, disengaged from the religious representations in which it had hitherto expressed its existence. Not until the ideological primacy of individual interests was postulated, he argued, could constraints upon these interests be discovered in the operation of an autonomous social order subject to its own laws (Baker 1994, 112).

² See, e.g., Heilbron (1995), Heilbron & Magnusson & Wittrock (1998), but also Brian (1994), Fox, Porter and Wokler (1995), Lepenies (1988), and Wokler (1987).

³ For an interesting recent overview see Buss (2000).

Johan Heilbron has pursued an inquiry into the constitution of individual interests (Heilbron 1995, 1998, 77–106). In the course of the seventeenth and eighteenth centuries, such interests were conceived as amenable to the constraints of various notions of sociability. In particular, given a human condition short of true religious virtue, was there a prospect for a human existence beyond the borders of a Leviathan-like imposition of absolute order that would involve socially acceptable outcomes of the pursuit of the self-interests of human beings? Such inquiries were pursued in various ways in the different parts of Europe throughout the late seventeenth and the eighteenth centuries. However, Heilbron and many others today agree that, even if there is a long process of gestation of the modern concept of society, the unique event of revolutionary upheaval requires that discursive controversy and political practice become joined in the formation of a distinctly modern era. Pierre Manent has elaborated a similar argument: "The Revolution offered the original spectacle of a political change of unheard-of scope, yet having no stable political effects, of a political upheaval impossible to settle, of an interminable and indeterminate event" (Manent 1994, 82).

This description of the Revolution as an irreversible and interminable process of fundamental change was formulated, as pointed out by Hans-Ulrich Wehler, perhaps most clearly by one of the most well known thinkers of the nineteenth century, Alexis de Tocqueville. In his memoirs, *Souvenirs*, written in the summer of 1850, he describes the revolution as one long upheaval "that our fathers have seen the beginning of and which, in all likelihood, we shall not see the end of. Everything that remained of the old regime was destroyed forever" (Tocqueville 1964, 30).

Reinhart Koselleck's conception in his early work *Critique and Crisis* is quite similar. He also links the temporal duration of the process of upheaval to its spatial, and indeed world-wide, extension, as well as to its increasing intensity in terms of modernity as a process that affects all human beings:

The eighteenth century witnessed the unfolding of bourgeois society, which saw itself as the new world, laying intellectual claim to the whole world and simultaneously denying the old. It grew out of the territories of the European states and, in dissolving this link, developed a progressive philosophy in line with the process. The subject of that philosophy was all mankind, to be unified from its European centre and led peacefully towards a better future (Koselleck 1959/1988, 5f).

In this process horizons of expectations, to use one of Koselleck's key notions, opened up that were previously unknown. It is also this sense of openness and contingency that serves as a forceful impetus to an examination of the structural conditions of the political body and entails a passage from political and moral philosophy to a social science. It should be pointed out, however, that the transition meant that five key problematiques – which today are more acutely open to reinterpretation than they have been for decades if not for a century – are being formulated or at least fundamentally reformulated and are entering into the new social science discourse.

Firstly, the whole role of historical inquiry becomes a crucial one. On the one hand, historical reasoning becomes an integral part of the intellectual transition, and even abstract reason itself becomes historicised in early nineteenth-century philosophy. However, on the other hand, the moral and political sciences break up into a variety of new discourses that in the course of the nineteenth century coalesce and are reduced to a number of disciplines. This means that the stage is set for the divergence between a professionalised historical discipline and the other social and human sciences, a divergence that we still today experience as a major intellectual divide.

Secondly, interest in language and linguistic analysis enters into all domains of the human and social sciences as a key problematique. One outflow of this is the constitution of textual and hermeneutic modes of analysis. A second one – familiar from contemporary debates on linguistic analysis and poststructuralism – is that of the relationship between text, interpretation, and consciousness. A third one is the effort to historicise language and linguistic development itself. Thereby a crucial link was provided to various collective entities such as the historic construction of notions of different peoples.

This leads to a third problematique, namely that of constituting new collective identities. Membership in a collectivity could no longer be taken for granted in terms of the life experiences of the inhabitants of a certain village or region. Nor could a relationship of obligation and loyalty between the princely ruler and his subjects continue to constitute an unquestionable core of the body politic. That, however, meant that even the most basic categories of societal existence were open to doubt.

Fourthly, the whole problematique of the relationship between notions of polity, society, and civil society was succinctly and acutely reformulated in this period of transition. The fact that once again these notions are probed and fundamentally re-examined should not conceal the fact that they were indeed in many ways not just reformulated in this period but rather discovered or even invented.

Fifthly, assumptions about what prompts human beings to act and how to interpret their actions within a broader framework are at the very core of any scholarly programme in the social and human sciences. At the turn of the eighteenth and nineteenth centuries the fundamental categories that we still by and large draw upon were elaborated and proposed.

Three or four such fundamental categorical conceptualisations were propounded. Each of them corresponded to a conceptualisation of what 'society' was constituted by. These categories might be described as follows:

- *Economic-rationalistic*; with a corresponding view of society as a form of *compositional collective*.
- *Statistical-inductive*; with a view of society as a systemic aggregate.
- *Structural-constraining*; with a view of society in terms of an organic totality.
- *Linguistic-interpretative*; with a conceptualisation of society as an emergent totality.

The transition from a discourse on moral and political philosophy to a social science – analysed by, for example, by Robert Wokler (1987) – in rudimentary form has already taken place in the mid and late 1790s in France after the Revolution. It entails a decisive shift from an agential – some would say voluntaristic – view of society to one that emphasises structural conditions. To some extent, a similar shift occurs in economic reasoning away from a broad concern about moral and political agency. In the course of the nineteenth century, ‘average economic man’ instead becomes cast in a web of structural properties and dynamic regularities rather than in a moral universe of individual action.

Thus fundamental categories of agency history and society that came to be elaborated and redefined during much of the rest of the nineteenth and twentieth centuries can be discerned in rudimentary form already during the great transition. So too, however, can some of the features that came to affect these endeavors. One such tacit but crucial feature concerns the abandonment of the truly universal heritage of the Enlightenment project in favor of forms of representation and endowment of rights based on territoriality or membership in a linguistically and historically constituted and constructed community. Another feature was an emerging and growing chasm between moral discourse and other forms of reasoning about society. Thus, an earlier encompassing conception of the moral and political sciences was gradually replaced by social sciences that marginalized moral reasoning or consigned it to the specialized discipline of philosophy.

Third, historical reasoning, which had been at the core of the intellectual transformation at the end of the eighteenth century, became a separate discipline and, toward the end of the nineteenth century, a permanent divide emerged between history and the social sciences. The end of the eighteenth century was a formative period in the rise of the social sciences in conceptual terms. The shift in epistemic and institutional regimes that occurred at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries did not immediately usher in the set of disciplinary configurations in the social and human sciences that we now all too often take for granted. This occurred only in the late nineteenth and early twentieth centuries – and then only in an uneven and partial process that did not become a universal pattern of ordering until well after World War II. However, it did entail, in a more or less rudimentary way, both the institutional form for intellectual activities and the epistemic forms that became constitutive of the discourses on society in the age of modernity.

It is also possible to discern, across all confrontations and divergences, a fundamental acknowledgement of the idea that agency, reflexivity, and historical consciousness might help construct a new set of institutions but that this takes place within a complex web of interactions that jointly constitute a society. Thus, there existed a limited number of thematic foci underlying the cultural constitution of a new set of societal macro-institutions.

Institutions of Modernity: Promissory Notes and Cultural Trauma

In the previous sections I have outlined some of the ways in which the social sciences may be seen as emblematic discourses of modernity. The early history of these discourses was intimately linked to a deep process of cultural crystallisation that also entailed the emergence of the prospect of new types of macro-societal institutions. In the wake of the deep cultural shift at the turn of the 18th century, a distinctively new type of societal order manifested itself in the European context through the emergence of a set of institutional projects that became emblematic of the modern world at large. Pre-eminent among these institutional projects were those of economic organisation in the form of a liberal market economy rather than in a regulated mercantilist economy. Similarly political order came to be conceptualised as a modern nation state of compatriots or of a constitutional republic of fellow citizens rather than in the form of an absolutist monarchy with its distinction between ruler and subjects. In the realm of private interactions, new demands arose for a legally protected sphere where the State was only allowed to make interventions and undertake sanctions that were clearly specified and foreseeable.

The new conception of the nature of the public sphere and political order was thus based on ontological assumptions about human beings of a radically new nature, namely the idea of the principled equal rights of all human beings to participation in the macro-institutions of the public sphere and of the state. In this sense, the formation of modernity in Europe was not just another period reminiscent of the axial age or of the early emergence of a bifurcation between secular and sacred power in 12th and 13th century Europe.

In the political sphere, the new institutions involved a conception of political order as constituted and legitimated in terms not only of silent tolerance but some form of active acquiescence and participation. Thus centuries-old ideas of representation in the form of estates and parliaments were complemented with demands for participation and even popular sovereignty. In the Western half of Europe, the wave of demand associated with these ideas, what Parsons referred to as the Democratic Revolution, was a constant feature of political life from the late 18th to the mid 20th century when they were finally victorious across the board. In political terms it had entailed the gradual limitation of constitutional monarchical regimes and their eventual replacement by some form of parliamentary democracy.

In the private sphere, there were parallel developments. They basically entailed that age-old demands that princely rulers abstain from acts of arbitrary intervention and violence were superseded by demands that there be a legal-rational basis for all actions of government. Thus official acts are legitimate only if they are based on legal rules that are transparent and allow for consequences of actions to be predictable. Such transparency and predictability can become a reality only if the nature of political order accepts as a basic principle the rule of law rather than the volition of the princely ruler as its basic principle of

operation. Such demands not only for legal protection but also for the universal application of legal order had long traditions in some - but by no means all - European countries. At the turn of the 18th century, however, they were voiced with increasing intensity. Furthermore their urgency was reinforced by the demands of new commercial and industrial activities.

New public spheres also emerged outside of courts, academies and salons, outside of the control and purview of royal sanction and control. Whether in scholarly, political or artistic life, fora are created that are based on the idea that public discourse should not be subject to persecution or censorship but rather be able to express an opinion on all aspects of political and public life. One may say that they were premised on the legitimate articulation of a discourse not only about but addressed to and critical of the official power of the state.

In what sense do these different institutional projects constitute a societal form that we may associate with the notion of modernity? Clearly it would be misleading to suggest that these projects became universally realised in the European context at the time of their intellectual conception. Nothing could be further from the truth. Instead the new institutional projects remained embattled and highly controversial in practical affairs in Europe throughout the following century and a half. Even in Western Europe, a modern political order in terms of truly universal suffrage did not become a full institutional reality until the end of the Second World War. Despite these facts, however, it is still possible to speak in a meaningful way of modernity and its institutional projects as a societal reality in a specific sense of the word, namely as a new set of promissory notes. These promissory notes, formulated and promulgated and even partially implemented, if for brief periods of time, at the turn of the 18th century, came to have global relevance. At their core were notions of self-reflexivity, agency and historical consciousness. These institutional projects became the object of continuous discursive and institutional battles. However, they could never again be exorcised from the attention of such battles in the European context.

The Vienna Congress and the Holy Alliance was a comprehensive effort to unthink the consequences of the French Revolution and to restore the Old Regime and make Europe safe for tradition. It became almost immediately clear that this programme was an unrealisable one. Even the political thought of the pro-resurrection forces in France found it impossible to return to the intellectual landscape of pre-Revolutionary France.⁴

The new institutional projects, whether they were adopted or, as was initially often enough the case, rejected, became inevitable reference points on a truly global scale. The history of European dominance and colonialism in the nineteenth and early twentieth centuries is largely the history of gross violations of promissory notes of the institutional projects of modernity. The twentieth century includes histories of horrors of war and of not only traditionally authoritarian regimes but of state terrorism on a vast scale. These experiences indicate that a purely structural analysis of modernity is

⁴ An interesting recent book that gives evidence to this effect is McMahon (2001).

insufficient. The institutional structures of modernity were and are by their own inhabitants interpreted - and this is true not only of the victims but also of some of the perpetrators of some of the worst massacres - in terms of normative commitments and entailments and would remain inexplicable if the outside observer refused to pay attention to this fact.

It is also this feature that makes it possible to talk about modernity without unduly imposing a rigid and misleading institutional gridlock on an unwieldy and complex historical reality. Thus modernity is not equivalent with universal acclaim of a small set of philosophical principles or the endorsement and implementation of a few crucial institutional projects. This also means that modernity maybe can best be delineated in terms of a conjunction, with global implications, of a set of cultural, institutional and cosmological shifts. In all other periods of cultural crystallisation before the formation of modernity, critical reflection has had as its focus not solely the physical limits of personal finite existence but in generalisable form it also brought out a discourse on ways that might bridge the chasm between the mundane and the transcendental order. Consciousness of the existence of such a chasm was in all cases also linked to consciousness about institutional practices that might serve to transcend that chasm. The discourse about such transcendence might be religious and philosophical as in the axial age or ecclesiastically ecumenical, as in the 12th and 13th centuries in Europe.

In the formation of modernity in Europe in the late 18th and early 19th centuries, philosophical reflection was, however, also explicitly political. The political element consists precisely in the contestations about the constitution of a normative order that is enforceable, in the last instance by violent means.

In this process there were, as already emphasised, wide differences not only between proponents and adversaries of different political reform projects but also of fundamentally different political regimes. However all such contestations now occur within the bounds of the ontological, and cosmological presuppositions of modernity. To my knowledge one of the few philosophically serious efforts in our own time to transcend those boundaries were the efforts by Heidegger in the interwar period. The state structures of Italian Fascism as well as of Soviet Stalinist Marxism-Leninism may best be described as alternative modernities. What Heidegger seemed to have envisaged were practices so fundamentally different in their ontological and cosmological presuppositions that it would have been meaningless to label them an alternative modernity or even an anti-modernity. It seems clear that his philosophical thinking for some years was directed at enabling the emergence of such a transformation that he led himself to believe was underway in his home country at the time. In this sense, his involvement with National Socialism may have rested on a misperception of the true nature of that regime but it was intimately related to his basic philosophical project of the times and not a mere contingency or an expression of opportunism.

Up until now, there is little in today's various forms of fundamentalism that seems to justify a description of these phenomena as anything but part of modernity (see also Eisenstadt 1999). Maybe, however, part of the attention, not

to say, fascination, attached to these phenomena may have to do not just with the violence exercised by them - this seems to be little but another instance of the kind of ruthless violence, performed without any qualms, with which the twentieth century is replete - but rather the inkling of a fundamental challenge to precisely the cultural and cosmological presuppositions of modernity.

The conjunction of new epistemic and ontological presuppositions and the range of institutional proposals put forth on the basis of these presuppositions constitute - what, in another context (Wittrock 2000), I have called - "promissory notes". Such promissory notes form focal points for long-term processes of contestation and interpretation. In the course of such processes, they may travel in time and space far beyond the imaginations and expectations of any of the progenitors of the original shift. They entail a range of possible societal states of affairs that were previously - and literally - not "conceivable" but that can thereafter not be made, as it were, "unthought".⁵ Discursive and cosmological shifts are not "ideological" reflections; they are necessary, but not sufficient, for the constitution of new institutional practices.

The notion of promissory notes also - and as I have indicated above argued at some extent in another context (Wittrock 2001a) - provides a way to make sense of what is sometimes called "cultural trauma" (Sztompka 2000; Alexander 2002).⁶ This latter notion has been used to interpret experiences of deep violations of human dignity. I believe the simplest, and perhaps the only, way to make the concept analytically meaningful outside of the realm of psychology is to limit its use to instances where a fundamental and irreversible breach occurs of promissory notes that have become constitutive of key practices. Such a breach means that conceptually necessary assumptions inherent in the practice itself are violated. In this sense such violations do not merely encroach upon the integrity, or indeed the lives, of human beings, but bereave them of the means to interpret and articulate their experiences of those violations.

If a large group of citizens of a country, as occurred in countless instances in the course of the twentieth century, are suddenly treated by the authorities and by their neighbours not as citizens or compatriots but as enemies whose only redemption is death, then conceptually necessary components of citizenship have simply disappeared. Similar violations may, incidentally, also occur in person-to-person relationships. A child, who is molested by her or his own parent, has not just been grossly violated but is bereft of a crucial experiential horizon by the parent taking away irreversibly from the child a conceptually necessary component of the relationship between parent and child.

If I am right, however, an analysis of cultural traumas presupposes an understanding of institutional practices. It presupposes an understanding of the way in which promissory notes have become constitutive of these practices. In particular for a theoretically and historically orientated social science it is

⁵ Wittrock (2000). See also Eisenstadt, Schluchter and Wittrock (2000).

⁶ For a discussion of these themes from a slightly different perspective see Joas (2000).

necessary to rethink the formation of the key institutions of modernity and to understand the outlines of the cultural constitution of modernity and not to short-circuit such an analysis by way of going straight to a structural-institutional account.

A purely structural account will not be able to reflect critically upon its own foundations and will not be able to lend itself to a comparative and historical analysis that is not just a conceptual imposition of the experiences of a particular region of the world. This, I believe, is equally true whether the particular version of such a structural-institutional account is Parsonian, or Weberian or, indeed, Marxian. An analysis of the varieties of modernity in the contemporary world must be culturally sensitive and open up for a dialogue across different historical and civilisational legacies. The constitution of modernity involved a process emanating at the North-Western edge of the Eurasian hemisphere but with repercussions that came to have global extension. In its core this process involved not just institutional changes but new conceptualisations of the fundamental dimensions of human existence. In this respect, the new understanding of the formation of modernity that we may associate with contributions by conceptual historians also raises the question of the specific nature of modernity relative to other processes of deep-seated cultural crystallization in global history.

Modernity in Global Context

During the late eighteenth and early nineteenth centuries, the type of critical historical reflection on the European political experience relative to that of other parts of the world, in particular that of East Asia and China and which was most closely associated with Voltaire, but echoed also in Kant's critique of European imposition and in his appreciating comments on Chinese society, gradually disappeared. In its stead came first a distinctly Europe-centred conception of world history with Hegel's lectures on the philosophy of history as an emblematic expression. Later history emerged as an academic discipline with its focus on the European experience of the formation of a range of nation states.⁷ In its formative stage in the early nineteenth century, in the foundational works of Ranke, the main theme was the shaping of Europe through the confluence of the cultural traditions of Latin and Germanic peoples.⁸ Later most European historians would narrow their focus further and write narratives about the trajectories of individual nations. Sometimes these studies, as in majestic works at turn of the nineteenth century by Meinecke and Hintze, had a strong comparative perspective, sometimes their orientation was limited to the achievements of one particular nation.

⁷ The argument about that the formation of modernity entailed that a universalistic commitment inherent in the Enlightenment was abandoned has in recent years been pursued perhaps most vigorously by Robert Wokler, e.g. in Wokler (1998).

⁸ A particularly succinct essay on Ranke's formative role is Gilbert (1990).

In the late nineteenth century, at a period in time when European global pre-eminence was at its peak, history largely came to be a scholarly exercise that served as a discursive parallel to the formation or reform of European nation states. The new investigations of social conditions and the back side of processes of industrialisation, urbanisation and modernisation were to become institutionally embedded, if in a slow and uneven process, in the research-orientated universities and other new higher education institutions.⁹ They formed an analogous parallel to the efforts of those nation states to cope with 'the social question'. Thus the relationship of the new social sciences to an historical conception, other than that, which took the life of a given nation state as its starting point, could not be but a tenuous one.¹⁰ The notion that the European experience should not be taken as the self-evident yardstick for the achievements of a civilisation was even more remote. To some extent this is true also of the intellectual giants of early social science, including Max Weber. Thus even if Weber's most seminal works, such as his collected essays on the world religions, are masterpieces of global history, they stand in a complex and never quite resolved tension to other parts of his works. In the interpretation of his legacy for future generations of social scientists, as handed down most prominently perhaps by Talcott Parsons, it were these latter parts, emphasising the unique nature of Western modernity and its historical trajectory, that became the most visible and most frequently cited ones.¹¹

It was only the disaster of the First World War, which came to shake the conviction of a historically assured pre-eminence of Europe in particular and a more vaguely defined Western world in general. In the wake of the war, a first wave of efforts appeared to write the history not of civilisation but of the rise and decline of different civilisations, accounts in which the achievements and predominance of Europe were cast in serious doubt. Often enough, such accounts were written from the perspective of the defeated nations and echoed a generalised conservative cultural pessimism. In a more conventional form this is true of Spengler, in an abstracted and radicalised form this is characteristic of Heidegger's programmatic writings from the late 1920's and early 1930's. In other cases, authors tried to reflect upon the cultural foundations of different political and societal orders from the vantagepoint of an historical scholarship characterised by the highest degrees of critical reflexivity. This is to some extent the case in the philosophical writings of Jaspers. It is even more tangible in the historical writings of such diverse authors as Marc Bloch, Franz Borkenau, and

⁹ Wittrock and Wagner (1992) and (1996). See also Rothblatt and Wittrock (1993).

¹⁰ The argument in this section is largely based on a long-term research programme with results published in Heilbron and Wittrock (1998); Wagner et al. (1991); Wagner, Wittrock and Wollmann (1991); Wagner (1999a and b); Wittrock (1999); Wittrock and Wagner (1992) and (1996). An analogous line of argumentation is pursued in Wallerstein et al (1996). For a discussion of the role of universities in this process see Rothblatt and Wittrock (1993).

¹¹ This also entailed that an alternative, more historical, interpretation as propounded by e.g. by Reinhard Bendix came to play a less prominent role as did Bendix' own magnum opus, *Kings or People* (1978).

Arnold Toynbee. In their writings one may discern the outlines and the scholarly promise of a social science that brings in a comparative and critical account of world history.

However, these potentials were certainly not the ones that became predominant or were realised when social science finally became institutionalised across the board in the 1950's and 1960's. Rather this occurred in the particularly ahistorical form of social science that had long been predominant in the United States and that became transposed abroad after the Second World War, linked to the notion of the so-called behavioural revolution. These efforts were often promoted within the framework of the new international social sciences associations that had been established with links to UNESCO and other forms of international scientific collaboration, shaped by the United States.¹² Thus social science not only became less historical than it had tended to be in most parts of Europe at the turn of the century. It also became shaped by the fact that social science disciplines, and most notably so perhaps political science and sociology, in their theoretical core came to reflect the pre-eminent position of the United States in the post-Second World War world.

Nowhere is this more obvious than in the curtailed form of theorising about world history that came to be known as modernisation theory. This type of theorising was explicitly premised on a view of world history cast in terms of a set of dichotomies between the traditional and the modern, the Western and the non-western, the rural and the urban, the stagnant and the dynamic. Implicitly it tended to be premised on a view of the world in which the particular experiences of one country, notably the United States, was taken as the yardstick against which the achievements and failures of other countries were measured.

Thus even if social science, in its own long-standing self-conception, remained a discourse of modernity, these presuppositions tended to entail a social science that was reticent to theorise either world history at large and even those upheavals that came to constitute the particular Western trajectory. Thus the particular Western trajectory to modernity tended to be assumed rather than examined. Furthermore, the relationship of a European trajectory to global historical developments tended to be ignored or simply dismissed. These types of questions, so prominent in earlier and overtaken forms of philosophy of history, were simply irrelevant to the behavioural sciences of modern industrial societies and their increasingly urbanised and differentiated forms of organised social life.

Within the discipline of history, a gradual process of disciplinary demarcation led to analogous results. Thus scholars, to whom questions of world history had been a central concern tended to lose their standing as exemplars and be regarded as falling outside of the bounds of the discipline and rather occupying a role as civilisational critics. As such they might be interesting perhaps but ultimately they were seen as failing to conform to

¹² For an overview of these developments see Wagner et. al. (1991) and Wagner (1999)

proper standards of modern historical science. Arnold Toynbee is an obvious case in point, and despite his strenuous efforts to argue for the empirical and scholarly basis of his writing of history he was often depicted as a speculative writer. In other cases, such as that of Franz Borkenau, their works have simply fallen into relative oblivion. These scholars appeared as hopelessly overtaken in methodological terms long before the era of the behavioural revolution of the 1950's and 1960's, an event which further contributed to their neglect, as did in some cases their different political allegiances.

Global interactions have become so prominent and immediately visible as to make obvious the existence of distinctly modern, yet clearly different, societies also across the globe.¹³ No longer is it possible to credibly argue that different cultural, religious and historical traditions will become increasingly irrelevant and eventually fade away in favour of one all-encompassing form of modernity and modernisation. It is in this context that there are renewed efforts to understand the different civilisational legacies and to explore various modes of interactions over long periods of time. Within social science this renewed interest often has come under the label of studies of globalisation. Paradoxically, globalisation studies often seem premised on assumptions close to those of earlier forms of theorising about convergence and modernisation. They describe the global and all but inevitable diffusion and impact of market interactions and capitalist forms of production.

In so doing, they highlight a major antinomy in modernisation theory. Thus this type of theory started from a description of West European or North American societies and then traced processes that would lead to the global diffusion of key characteristics of these societies. To the extent, that such studies had demarcated what were the defining characteristics of modernity, there was however nothing per se that would guarantee the continued geographical preeminence of Western Europe and North America. Clearly, if modernisation theory was taken to its logical conclusion there were no obvious reasons why European or North American societies might not be challenged and overtaken by late-comers in other parts of the world. The failure to draw this conclusion on the part of proponents of modernisation theory is indicative of their inability to tell clearly what features of Western societies were the defining ones of a modern society and which were just historically accidental.

Present day globalisation studies and theories about global networks are in conceptual terms strangely reminiscent of modernisation theory. Notions of structures may be replaced by those of networks, and Eurocentrism by globalism. However the core assumptions of earlier modernisation theory in the form of a functional evolutionary account of history and a functional and non-agonial account of society is remarkably familiar.

In historical research the renewed interest has taken the form of an interest in what is often termed global history. What holds this wide area together is essentially an insistence, from a variety of different perspectives, on the legitimacy and scholarly viability of asking questions about long-term

¹³ An exemplary introduction to debates on globalisation is Held and McGrew (2000).

developments that transcend the borders of any given polity, or indeed geographical region. The empirical basis of such studies are of course ultimately the same as those of historical studies at large and will in one form or the other draw upon archival research of primary sources.

However if the requirement is made that it is only those studies that are exclusively based on primary archival research by a given author her- or himself that should enjoy scholarly legitimacy, then global history will be ruled out by definition. However, highly respected historians have in all times conducted studies that go beyond the prohibitions of such a rule. Thus the relevant question is not so much whether global history is a legitimate scholarly pursuit or not but rather how criteria of adequacy can be articulated and what might satisfy a requirement for justification of some particular account.¹⁴

This, indeed, is a process that is now going on among historians on a worldwide scale. In this process, it is clearly the case that historians seek for ways of engaging with questions of global history that will not commit them to a representation of the world in terms of the interaction of a number of states and polities, nor of cohesive civilisational blocs. Rather there is a search for more sensitive modes of representation that highlights cultural and institutional legacies that are shared across such boundaries. Terms such as "connections" and "encounters" recur frequently. This is true of the master of global history, William McNeill, and an analogous form of analysis pervades the works of the intellectual pioneer in this field, Marsahll Hodgson.¹⁵ It is also true, to take but two recent example, of Sanjay Subramanyam and his notion of "connected histories" across the Eurasian landmass in the 14th to the 17th centuries and of Jerry Bentley and his focus on cultural "encounters" on a hemispheric scale.¹⁶ Similarly a group of young scholars at the Institute for Advanced Study in Berlin have tried to spell out the "entangled histories" of different parts of the world in the age of modernity. It is difficult, for scholarly and maybe also for normative reasons, not to feel sympathy for these efforts. They seem to hold every promise to yield important insights. However, they do not relieve us of the need to go beyond a mere amassing of interesting insights in the hope that we might eventually be able to discern the contours of global historical developments. This is the point where social theory must confront global history.

¹⁴ For a set of contributions to this debate see e.g. Engelstad and Kalleberg (1999).

¹⁵ This is the case already in his early standard work, originally published in 1967 with later editions (McNeill, 1999) but also in his shorter essays, e.g. McNeill (2000). Hodgson's posthumous collection of essays (Hodgson, 1993) is a monument to this kind of thinking about global history.

¹⁶ Subramanyam (1997) and (1998); Bentley e.g. (1993) and (1998). For an overview of the treatment of global history, which served as the first major theme at the recent, 19th international congress of historical sciences, see O'Brien (2000).

Conceptual Change and Global History: The Idea of the Axial Age

One part of such a research programme may be to re-examine scholarly traditions that have been all but forgotten but seem to hold extraordinary promise. Thus one might, indeed, speak of the rediscovery, if not the resurrection, of lineages in scholarship that constitute what may never have been a mainstream promising, and in some case all but forgotten, traditions in social thought and historical scholarship. I shall argue, however, that at least as important is an effort to arrive at a synthetic formulation, no matter how tentative and open to criticism, of global processes of cultural crystallisation and macro institutional change. In the sequel, I shall outline how such a programme might proceed in its initial stages. First, however, I shall highlight one important existing tradition of great relevance to a reconstructive research programme in social theory and global history.

Half a century ago, one of the great phenomenologists of the last century, Karl Jaspers, expressed the idea that our understanding of history, indeed the very origin of history, is related to the emergence and institutionalisation of forms of critical reflexivity. Needless to say, it is, to some extent, an arbitrary decision whether that moment is associated with the most basic human activities in the form of the emergence of language itself or with some other form of human articulation. Jaspers argued that the emergence and institutionalisation of critical reflexivity is associated with the emergence of forms of thought that clearly transcend activities associated with the daily lives and needs of human beings. Thus it has to be possible to identify the expression of forms of thinking that involve an explicit formulation of ideas about human life beyond the constraints of existence as it looks at a specific time and place.

In other words, Jaspers believed that the distinctive feature in the emergence of human history, as opposed to the evolution of the human species, is the manifestation of a specific capacity. This was the capacity of human beings to reflect upon and to give expression to an image of the world as having the potential of being different from what it was perceived to be here and now. The emergence of such images of the world, based on critical reflection, marked, in Jaspers' classical formulation (1947), the transition from Mythos to Logos, a breakthrough in critical reflexivity and, indeed, the emergence of history in the sense of the epoch in human existence characterised by a reflexive, historical consciousness.¹⁷ He termed this period the axial age. In temporal terms he located it to the centuries around the middle of the first millennium BCE.

Whereas the idea of the axial age was originally proposed by Karl Jaspers, his proposal had the character of a bold idea briefly sketched. It was however subsequently taken up and elaborated by S.N. Eisenstadt who has himself and

¹⁷ In fact, Jaspers' notion was not altogether different from the one Hegel proposed in his lectures on the philosophy of history, although in Hegel's case the ascription, as in the case of Iran, and denial - as in his statement that India does not have a history - of such a capacity was heavily imbued with an empirical bias that cannot but be called Eurocentric.

in collaboration with a large number of historians and linguists extended the analysis considerably and given it an empirical basis. For all its remaining openness, this theory – or rather this hypothesis - of the axial age is to date the most ambitious and encompassing one that outlines the key features of a first global cultural crystallisation. It has, without achieving universal acclaim but also without being convincingly refuted, been the subject of two decades of intense scholarly debate, involving ancient historians, historians of religion and philosophy, and linguists.¹⁸

The concept of the axial age encompasses deep-seated intellectual and cosmological shifts that occurred in different forms, but with striking, if relative, simultaneity, across the Eurasian hemisphere. These shifts were manifested in such different forms as the thought of Confucius and, two centuries later, Mencius in China, Buddha in India, the Hebrew prophetic movement and the classical age in Greek philosophy. Neither in the early formulations of Jaspers, nor in the more recent ones by scholars, collaborating with S.N. Eisenstadt, has there been an entirely successful effort to relate these cosmological shifts to other types of human activities. Maybe the most important direction in future research is to spell out the links between the set of intellectual and cosmological breakthroughs, that the concept of the axial age in a limited sense of the word denotes, and sea-changing institutional transformations.

These are firstly the formation of the great world religions. This transformation is a consequence of the Axial Age but not an immediate and direct one. It only manifests itself in the form of a series of cultural encounters with ensuing articulations that synthesise cosmological elements from different and previously distinct civilisational traditions. Furthermore, the hemispheric-wide diffusion of these articulations in the form of world religions is in practical terms premised on a second transformation of the widest consequence, namely the emergence of a number of imperial political orders across the Eurasian hemisphere. This development, thirdly, also makes possible the consolidation of hemispheric-wide trade routes over land linking the Far West and the Far East. Fourthly, there also occurs, in direct conjunction with the last two transformations, a path-breaking change in the institutionalisation of warfare and military organisation. In this process, the role of the Iranian imperial polities of the Parthians and Sassanians plays the foremost role.

The concept the axial age in a wider sense encompasses also these macro-institutional transformations. In other words, a profound cultural crystallisation – the dimensions of which refer to the imagination and representation of human existence - involved not just a process of cultural reconfiguration. It also meant the formation of culturally entrenched structuring principles for macro institutions.

¹⁸ Among these publications the following ones may be specially mentioned, viz Eisenstadt (1986), (1987 a and b), and (1992a, b and c), (1996), (1999), (2000) and Schluchter and Eisenstadt (1998).

Such a conceptualisation of the Axial Age stands in a striking relationship of analogy in analytical terms to accounts of the formation of modernity. More precisely this is valid for such accounts that emphasise that the formation of modernity can not be reduced to the processes of transformation in political and economic practices that are referred to by terms such as the – to use Parsons' terminology – "the democratic revolution" and "the industrial revolution". Instead it has to be located within the context of a deep epistemic and cultural shift as well. It also has to trace historical interactions of ideational and macro-institutional transformations far beyond what has been customary among proponents of historical institutionalism in recent decades.

A rethinking of the formation of modernity has taken place that focuses not only on an industrial and political revolution but also on the parallel revolution in intellectual and cosmological terms.¹⁹ In this revolution, there occurred momentous shifts along dimensions of reflexivity, temporality, agency, and a redefinition of the relationship between immanence and transcendence, as well as modes of articulation and linguistic interpretation. This means that it is, indeed, possible to elaborate a conceptual framework that should eventually allow for a recasting and a comparison of the formation of modernity relative to the cultural crystallisation of the axial age.

In the sequel, I shall raise five questions that have to be addressed if the hypothesis of the Axial Age is to be more than a suggestive idea and to be able to serve as a key concept in comparative historical research. I shall also, in the briefest outline, indicate how these questions may be answered.

The Meaning of the Axial Age

The first and maybe most obvious question concerns the meaning of the concept of the axial age. We are indebted to Johann Arnason for having provided the first comprehensive conceptual history of the concept the axial age.²⁰ My own view is that, with all due respect for Alfred Weber and Eric Voegelin, it is only with Jaspers' *Origin and Goal of History* that a reasonably clear delimitation of the meaning of the concept is proposed. It is this conceptualisation that serves as a basis and starting point for the subsequent elaboration of the hypothesis, something that for instance Benjamin Schwartz is explicit about in his classical introductory article to the 1975 issue of *Daedalus*. Jaspers' empirical statements about the momentous change that he associated with the Axial Age may as Arnason points out, involve statements that we today, against the background of now available knowledge, see as no longer tenable. However, his conceptual delimitation of the idea of the Axial Age rests essentially on an assertion about a limited number of dimensions that are

¹⁹ E.g. Foucault (1996); Koselleck (1959/1988), (1979/1985), (1987); Heilbronn 1995, Heilbronn et al (1998).

²⁰ Arnason, Johan P., "The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate", in Arnason, Eisenstadt and Wittrock (2003).

crucial in human existence and where he believed that a major shift occurred in the way reflectively articulate human beings in some of the high cultures in the Afro-Eurasian hemisphere reconceptualised their existential position. The breakthrough was manifest in different ways in the different civilisations of the Eurasian landmass. However in all its manifestations it involved dramatic shifts in five major dimensions, namely the following ones:

Firstly, an increasing human reflexivity and reflexive consciousness; this is what Jaspers saw as the most basic feature. It involved the ability to use reason to transcend the immediately given. Secondly, an increasing historical consciousness and an awareness of the temporal location and boundedness of human existence and thereby also a sense of relative contingency;

Thirdly, an increasing awareness of the malleability of human existence, of the potentials of human action and human agency within the bounds of human mundane temporality; Fourthly, an increasing reflection about human existence also in cosmological terms either in the form of a more reflexive cosmology of the immanence of human existence or a shift in the direction of the positing of a fundamental separation between a mundane and a transcendental sphere.

Fifthly, an articulation and interpretation of such cosmologies in terms not only of their oral mediation but of their linguistic textual inscription and the emergence of a set of rules for the authoritative interpretation of such texts.

This, I maintain, is the core of the meaning of the Axial Age in its original formulation, and it is this core that has subsequently been elaborated in various ways. It is to my mind important to see that any particular articulation of a position on any of these existential dimensions will inevitably involve some assumptions that are contextually bounded and culturally specific. It would for instance to my mind be illegitimate to tie the meaning of the Axial Age to an insistence on the occurrence of some specific cosmology, say one been premised on notions of transcendence as opposed to immanence, or on some specific account of the dramatic increase in historical consciousness that we associate with the Axial Age.

What is not culturally specific is the idea that the Axial Age is a period of deep change on fundamental dimensions of human existence – reflexivity, historicity and agency. It is furthermore a deep-seated change that is cotermporaneous across vast regions of the Old World. For all contestations about historical accounts, this idea is valid as a starting point for what has proved to be one of the most interesting and inspiring efforts to defend the claim for the possibility, and indeed the necessity, of global history and for its relevance to the social and human sciences at large.

The Axial Age and the Origin of History

One problematic question, and one, which Arnason deals with at some length, is that of the relationship of political and societal formations before and after the Axial breakthrough. It seems undeniable that Jaspers' emphasis on the Axial

Age as constituting the origin of history, in the sense of the history of human beings who have consciously reflected about their own location in temporal and cosmological terms and tried to form their own existence from the vantage point of such reflections, leads him to deny the historicity of previous civilisations in a way that cannot be made compatible with available historical research itself. Here Jaspers is all but echoing Hegel's lectures on world history and Hegel's characterisation of India – as opposed to Iran – as a non-historic civilisation precisely, because India was seen by Hegel as lacking a form of reflection that would involve a critical stance towards its own traditions and the possibility of their transcendence.

To the extent that the Axial Age breakthrough is described in terms of an epochal rupture, to the same extent the relevance of earlier intellectual and institutional traditions is de-emphasised and consequently historical and civilisational analysis will be less concerned with the specificity of individual traditions than with the extent that a given civilisation has or has not achieved an axial breakthrough. This question is directly related to the question of the relationship between the Axial Age as a cultural and cosmological shift on the one hand and institutional transformations of religious and political practices on the other.

The Axial Age and the Political Order of Empires

In most interpretations of the Axial Age, a relationship is discerned between the Axial Age as a shift in cosmology and ontology and the emergence of imperial-like political orders on the other.

This raises three questions that concern firstly the imagined nature of Axial- and pre-Axial age political orders, secondly the continuities of such orders and, thirdly, the consequences of the axial breakthrough for political orders.

As to the first question, clearly, as argued by Arnason, Jaspers' characterisation of pre-Axial political orders in terms of "small states and cities" is not tenable. It is for instance simply not reasonable to think of the pre-Axial Chinese empires of Western and Eastern Zhou in these terms. There is no reason to deny the obvious fact that many pre-Axial political entities exhibit features of an imperial order. This relates directly to the second question about continuities. Again, it seems clear that we discern continuities between pre-Axial and Axial political orders in different civilisations. Indeed, the political transformations that were possibly stimulated by the Axial breakthrough may well be thought of as an effort to preserve or resurrect features of an idealised political order of the past. Again both Chinese and Iranian would seem to provide examples of precisely this.

Thirdly, maybe the most important question from the point of view of the Axial Age hypothesis concerns the consequences of this Axial breakthrough for the emergence of imperial political orders. Basically the problem here is that

while such links may be hypothesised in individual cases, the nature of any kind of causation is tenuous at best. At the Western edge of the Afro-Eurasian landmass, the rise of the Roman Empire may be coterminous with events that may be associated with the Axial breakthrough. However, it would be unreasonable to describe this empire as in any way itself expressing a commitment to an Axial Age cosmology.

Conversely, the Han Empire is maybe the clearest example of a relationship between philosophical reflection associated with the Axial Age breakthrough. However this philosophical reflection, whether in the form expressed by Confucius or Mo or the one later associated with Mencius, occurs against the background of coterminous political upheavals and may more accurately be seen in the light of efforts to preserve features associated with an earlier imperial tradition than with any kind of cosmological reflection on a chasm between a mundane and transcendental sphere, more accurately as a kind of moral and political philosophy than as a transcendental-religious discourse. To some extent, and in a completely different political and societal context, much the same may hold true for Greek philosophy in the same period.

The Axial Age and the World Religions

This immediately leads over into the question of the relationship between the Axial Age and the emergence and diffusion of the great world religions. The idea of such a relationship has been at the core of much reasoning concerning the Axial Age hypothesis. Again, it seems undeniable that the intellectual and ontological shift, described in terms of a breakthrough, has important links to deep-seated shifts in religious practices. It is however also clear that the exact of such links in many cases is open to quite different interpretations.

Maybe one can say that Buddhism originated in the Axial Age or that Christianity may be described as a secondary breakthrough in the form of a synthesis of the shifts in Hebrew and Greek Axial Age thought. Maybe, even Islam can be seen as a distant echo of the Axial breakthrough, if occurring a millennium later. However, neither Buddhism, nor Christianity emerges as widely diffused "world" religions until maybe the 3rd or even 4th centuries. It is only then that they become closely linked to imperial-like political orders in the Mediterranean region and in China respectively.

Their subsequent wider diffusion across the Northwestern and Northeastern peripheries of the Afro-Eurasian hemisphere is even more removed from the original Axial Age breakthrough. In both cases it furthermore means that their religious practices become transmuted and intimately interwoven with distinctly non-Axial traditions, whether in the form of the nature-orientated pre-Christian religions of the Celtic and Nordic peoples or pre-Buddhist religious practices in Korea and Japan.

Modernity and Axiality: Conceptual History and Global History

The previous observations force us to raise once again the question as to whether the Axial Breakthrough should be conceptualised as a particular epoch in the transformation civilisations or whether it should be seen as a moment of origin of history itself. In the former case, we open up the possibility for historical studies of particular traditions. In the latter case, we emphasise the fundamental similarity between those cultures, which have achieved the Axial breakthrough and see them as distinct both from earlier traditions and continuities. In that case, it also becomes less obvious that we should ask questions not only about the origins of the Axial Age but also about its end.

The Axial Age is then seen less as an epoch in global history than as a condition to be reached. My own view is that the way out of the dilemma in choosing between the closure of a traditional analysis of a multitude of unique civilisations and the rather "whiggish" assumptions inherent in the writing of history as the unfolding of secondary and tertiary breakthroughs in the wake of the big cosmological bang of the original mid-millennium BCE breakthrough is to understand the Axial breakthrough as a momentous shift that affected a limited number of cultures across Afro-Eurasia within a relatively limited range of time in global history and came to have far-reaching implications for subsequent cultural and institutional developments. A deep-seated shift along the key existential dimensions of reflectivity, historicity and agentiality may be described as a moment of fundamental cultural crystallisation.

Such a crystallisation will be manifested in a variety of institutional transformations that will determine important parameters for cultural and political developments for periods to come. However, this does not commit us to either a belief in the end of history, nor to an hypothesis that the particular reconfiguration of positions on these dimensions would have to be the same or even similar in different cultures or civilisations. Furthermore, it does not preclude that equally momentous reconfigurations may occur later. In fact, in another context I have argued that one may fruitfully analyse, eventually in comparative terms, periods of cultural crystallisation in global history from the Axial Age onwards. In the concluding section of this contribution, I shall briefly outline the nature of this argument. Reinhart Koselleck's works have enabled us to think about the formation of modernity in a way that opens up for such research in historical phenomenology. It has also enabled us much more clearly to see where traditional social science theorising about modernity has to be transcended:

Firstly, the cultural constitution of modernity has to be explicitly brought into any theorizing of modernity. It cannot be relegated to a pristine domain of ethnographic research

Secondly, the cultural presuppositions of modernity have always been in tension with each other, discursively embattled and differently interpreted and articulated.

Thirdly, virtually every such articulation has occurred against the

background of a perceived threat to the practices of a given society, a sense that it is about to be overwhelmed not only by the values of another society but by the sheer power of other societies. This is equally true for what has sometimes been called "defensive modernization" in nineteenth and twentieth century Europe (Joas 1999a and b and 2000 (2003)) as it is in the cases of nineteenth and twentieth century Japan or twentieth century China or India.

Fourthly, in all parts of the world today, articulations of cultural and institutional assumptions of modernity will occur in virtually all geographical regions and among all parts of the population. Such processes are not reserved for an intellectual elite in supposedly modern settings distinct from an allegedly traditional population in remote areas unaffected by modernity. Thus the very idea of ethnographic accounts that may be kept separate from theorizing about modernity is untenable.

Fifthly, the particular institutional projects that were articulated, and sometimes if partially realized in some parts of Europe and North America, came to impinge on the rest of the world. However, this cannot be construed either historically or in the contemporary setting as an encounter between modern and traditional societies. Neither Ching China, nor Mughal India, nor Safavid Persia, nor Tokugawa Japan, nor Ottoman Turkey and Balkans were in any reasonable sense stagnant, traditional societies. They were all undergoing deep-seated change, had vibrant public spaces, were reinterpreting their own legacies, redefining their collective identities and reforming their political orders (Eisenstadt, Schluchter and Wittrock, 2001; Eisenstadt, 2002).

Only a focus on the connected and entangled nature of history (e.g. Subramanyam 1997 and 1998) can bring this out. Such a focus defies any notion of a dichotomy between theorizing the modernity of European and North American societies and ethnographically recording the traditional and the given in other settings.

The history of modernity cannot be understood in terms of just structural-institutional transformations, much less in terms of naturalistic processes (cf. Koselleck 1987). This finally also raises the problem of meaning in history.

Meaning in History

There is, perhaps, no more perennial problem in historical research than that of formulating criteria of adequacy for the assignment of meaning to historical phenomena. One broad category of such efforts is constituted by what is sometimes labelled historicism. As an encompassing term for a wide range of rather different historical research programmes in the nineteenth and early twentieth centuries it refers to a general tendency to see meaning as a category that is immanent in the historical process itself. The task of the historian is then one of explicating or articulating this meaning by way of a historical reflection and reasoning that is able to grasp in its categories the essential nature of the historical process itself. Even if the notion of the self-reflexivity of humanity is

crucial to thinkers as different as Hegel and Jaspers, it is also clear that conceptual history cannot legitimately be characterised as a form of historicism. Indeed, Nietzsche's critique of historicism plays a prominent role in Reinhart Koselleck's writings.

It is equally clear that Reinhart Koselleck does not embrace the inversion of the historicist position that is often associated with the term postmodernism. That is so for at least two reasons. Firstly, Koselleck appears to reject postmodernism as a theory of history, a theory that at one and the same time rejects notions of history and embraces them by relating its own position to one of being after something called the modern and thereby opening up for the possibility of something else being after itself, a post-post-modernism, a phenomenon that would at the same time not be prohibited by postmodernism, yet be strictly incomprehensible. (cf Koselleck 1998:201 f). Secondly, it is a non sequitur to draw the conclusion that the rejection of a teleological imposition of meaning onto historical processes also entails the rejection of any notion of meaning at all in historical processes. Why would meaning have to be a property that could only be ascribed to broad historical trends and their explications in abstract reason by a privileged group of interpreters, be they state philosophers or the political vanguard of historical progress? One postmodernist response to this might be to limit not only the assignment of meaning but history itself to the actual range of subjective perceptions of events. However, if so, Koselleck seems to argue, historical research will not only begin but also end with the given multiplicity of subjective impressions and their linguistic expressions:

Eine subjektivistische Extremthese, die aus diesem Befund abgeleitet werden könnte, läge darin, jede Geschichte in der Vielfalt ihrer Wahrnehmungen aufgehen zu lassen (ähnlich den Romanen von Faulkner). Die tatsächliche Geschichte wäre dann nur soweit tatsächlich, als sie jeweils für wahr genommen worden ist.

Eine weitere Konsequenz dieser subjektiven Wahrnehmungshypothese läge in Hayden Whites Theorie, dass sich die Realität in ihrer sprachlichen und kulturellen Aufbereitung erschöpft, so dass sie sich nur im Medium des sogenannten Diskurses literarisch fixieren und damit auch rhetorisch aufschlüsseln ließe. Dann erschöpfte sich die Wirklichkeit der Geschichte in der jeweils sprachlich vermittelten Sinnstiftung. Damit freilich würde verfehlt, was ehemals in der Pluralität der Ausgangslage enthalten war (Koselleck 1997: 324 f).

If so, is there a way of avoiding both a teleological imposition of meaning and the reproductive fallacy of extreme subjectivism? One obvious alternative is that presented by historical research inspired by speech-act theory. This type of theory provides a method for reformulating questions of meaning in history as questions of language use in particular contexts. Koselleck and most conceptual historians share an interest with speech-act theorists in the way we do things with words. Both speech-act theorists and conceptual historians will interpret texts and utterances against the background of conventions of language use and canons of discourse that obtain in a given context. The problem is, however, to what extent such an analysis permits statements that go beyond the analysis of a range of particular speech-acts.

Most speech-act theorists would probably say that this is a question that should be tackled pragmatically and as best as can be done given our knowledge of conventions in given contexts. What cannot be handled in this way falls outside of the realm of questions that it is interesting to pose from a scholarly point of view. This is reasonable enough, but it may not be sufficient for us to give a focus to such wider questions. In the field of social theory, Habermas solves the problem, as it were, by elaborating a form of universal pragmatics that takes the most general preconditions of dialogical speech as its starting point. That is an obvious advantage for normative analysis but less so for empirical research, particularly of a historical nature.

It is here that Reinhart Koselleck - and also Karl Jaspers - raise important questions beyond those that most speech-act theorists find interesting or indeed legitimate. Thus beyond the speech acts proper and beyond the given conventions, there are certain unavoidable dilemmas posed by our very existence as reflecting human beings. One inevitable fact is the finite nature of our physical existence but equally inevitable is the need to adopt some kind of position relative to a few basic phenomenological dimensions. These existential dimensions, that are inevitable to us as human beings, pertain to the finitude of our own existence, to universal anthropological necessities of drawing boundaries between the inside and outside of a community and of recognising the temporal and social location of our own existence relative to that of others (see Koselleck 1987 and 1989). This stance reflects basic properties inherent in our existence as biological creatures. However it is also an articulation of the phenomenology of reflexive human existence.

Our capacity to reflect upon our own situation entails the inevitability of a boundary between the world and ourselves; the world is no longer a seamless web from which we cannot even reflectively distance ourselves. This, of course, is what Jaspers saw as the origin of history in the sense not of biological reproduction but of the self-reflexivity of humankind. Reflexivity entails the unavoidability of some boundary between inside and outside, no matter where this boundary is drawn and how it is constructed. Our realisation of the finitude of our own existence entails a reflection on our temporal and historical location. These types of reflexivity and our realisation of the existence of orderings in relations between oneself and other human beings entail the potential of concepts of changing states of the world, of what social scientists today would call agentiality.

Here two statements of caution are necessary. Firstly, the recognition of these phenomenological dimensions does not entail any single specific theory of historical meaning. It is compatible both with an analysis - as that of the Cambridge contextualists - that emphasizes the role of conventions and rejects that of hermeneutic interpretation as well as with a hermeneutic or historical intentionalist analysis. Secondly, the particular positions adopted along these phenomenological dimensions may of course vary dramatically across historical epochs and civilizations (see e.g. Eisenstadt 1987 and 1992 as well as Arnason, Eisenstadt and Wittrock 2003). Maybe a critic might then say that these dimensions are so general as to be of little real interest or importance.

Such a comment would, however, be mistaken. On the contrary, a historical phenomenology of this type has two invaluable characteristics. Firstly, it provides an analytical focus to the study of individual speech acts and contestations. I have suggested the term cultural crystallization to denote periods of fundamental reconceptualisations of positions on these phenomenological dimensions, leading to basic reconfigurations or reassertions of macro-institutional practices. Secondly then, in this sense an analysis in, what might be called, the Jaspers-Koselleck tradition of historical phenomenology opens up for the possibility of reintroducing civilizational analysis into empirical historical research.

Fundamental redefinitions along the dimensions of reflexive consciousness, of historicity and agentiality - to use once again the language of social theory - are precisely what characterize periods of deep-seated cultural crystallization, be they the Axial Age as interpreted by Max and Alfred Weber, Eric Voegelin, Karl Jaspers and S.N. Eisenstadt, or be they the formative moment of a new era in late eighteenth century Europe in the analysis of Reinhart Koselleck, the conceptual historians and the new historical sociologists. These dimensions are no mere cumbersome ontological addition to conceptual history. It is existentially unavoidable for us as reflecting human beings to relate to them. However, precisely for that reason, they are also analytically necessary presuppositions for a historical phenomenology that is able to engage with conceptual change in global history.

Ultimately, the cultural crystallizations that constitute formative moments in global history involve an institutional articulation and interpretation of the human condition, of what it means to conceptualise the finitude of our own existence in a world premised on assumptions of the potentially infinite malleability of the world upon which and into which our actions impinge and what historical existence may mean in such a world.

REFERENCES

- Alexander, Jeffrey C. (2002) "On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama", *European Journal of Social Theory* 5(1): 5-85.
- Arnason, Johann P., Eisenstadt, S.N. and Wittrock, Björn (eds) (2003), *Eisenstadt 1987 Hrsg Axial Transformations: Sources, Directions and Sequels*. Leiden: Brill, 2003.
- Baker, Keith Michael (1994) "Enlightenment and the Institution of society: Notes for a Conceptual History", in Willem Melching and Wyger Velema (eds) *Main Trends in Cultural History: Ten Essays* (Amsterdam: Rodopi), 95-120.
- Bendix, Reinhard (1978) *Kings or People*. Berkeley, Ca: University of California Press.
- Bentley, Jerry H. (1993) *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Time*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Bentley, Jerry H. (1998), "Hemispheric Integration, 500-1500 C.E.", *Journal of World History* 9(2): 237-254.
- Brian, Eric (1994), *La mesure de l'Etat. Administrateurs et géomètres au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Buss, Andreas (2000) "The Evolution of Western Individualism: To the Memory of Louis Dumont", *Religion* 30: 1-25.
- Eisenstadt, S.N. (1982) "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology* 23(2): 294-314.
- Eisenstadt, S.N. (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S.N. (hrsg) (1987) *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien; Teil 2, Spätantike, Indien, China, Islam*.
- Eisenstadt, S.N. (Hrsg) (1992) *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 1, China, Japan; Teil 2, Indien; Teil 3, Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Eisenstadt, S.N. (1999) *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S.N. (ed) (2002) *Multiple Modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Press.
- Eisenstadt, S.N, Schluchter, Wolfgang and Wittrock, Björn (eds) (2000), *Public Spheres and Collective Identities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Press.
- Engelstad, Fredrik and Kalleberg, Ragnvald (eds) (1999) *Social Time and Social Change: Historical Aspects in the Social Sciences*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Fox, Christopher, Porter, Roy, and Wokler, Robert (eds) (1995), *Inventing Human Science: Eighteenth Century Domains*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Foucault, Michel (1966) *Les Mots et Les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Gilbert, Felix (1990) *History: Politics or Culture. Reflections on Ranke and Burckhardt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Heilbron, Johan (1995) *The Rise of Social Theory* Cambridge: Polity Press.
- Heilbron, Johan (1998) "French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of 'Interest' and 'Commercial Society'", in Heilbron, Magnusson, and Wittrock (1998): *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*, 77-106.
- Heilbron, Johan, Magnusson, Lars, and Wittrock, Björn (eds) (1998/2001) *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; Paperback edition 2001.
- Held, David and McGrew, Athony (2000) *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Hedgson, Marsahll G.S. (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaspers, Karl (1953) *The Origin and Goal of History*. New Haven, Connecticut: Yale University Press; original titel *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich:Artemis Verlag, 1949).
- Joas, Hans (2000) *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts* (Weilerswist: Velbrück). English edition *War and Modernity* published by Polity Press, Cambridge in 2003.
- Koselleck, Reinhart (1959/1988) *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford: Berg.
- Koselleck, Reinhart (1979/1985) *Futures Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Koselleck, Reinhart (1986a) "Fortschritt und Beschleunigung: Zur Utopie der Aufklärung", in *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste, Berlin, Erste Folge*. Luchterhand: Neuwied. 75-103.
- Koselleck, Reinhart (1986b) "Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische", in *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München: Piper Verlag: 291-302.
- Koselleck, Reinhart (1987) "Historik und Hermeneutik" in Reinhart Koselleck und Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag; also reprinted in Reinhart Koselleck (2000), 97-127.
- Koselleck, Reinhart (1989) "Sprachwandel und Ereignisgeschichte", *Merkur* (8): 657-672.
- Koselleck, Reinhart (im Gespräch mit Christof Dipper) (1998) "Begriffgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte", *Neue Politische Litteratur* (43): 198-205.
- Koselleck, Reinhart (1997) "Vom Sinn und Unsinn der Geschichte", *Merkur* (51): 319-334.

- Koselleck, Reinhart (1999) *Europäische Umrisse deutscher Geschichte. Zwei Essays* (Heidelberg: Manutius Verlag).
- Koselleck, Reinhart (2000) *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt aM: Suhrkamp).
- Koselleck, Reinhart (2002) *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing Concepts*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 2002.
- Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manent, Pierre (1994) *An Intellectual History of Liberalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Manent, Pierre (1998) *The City of Man* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- McNeill, William H. (1999) *A World History*. New York: Oxford University Press.
- McNeill, William H. (2000) "A Short History of Humanity", *The New York Review of Books* XLVII (11): 9-11.
- McMahon, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford
- O'Brien, Patrick Karl (2000) "Is Global History Possible?, Major Theme 1a/Perspectives on Global History: Concepts and Methodology, *Proceedings: Reports, Abstracts and Round Table Introductions, 19th International Congress of Historical Sciences*. Oslo: University of Oslo.
- Rothblatt, Sheldon and Wittrock, Björn (eds) (1993) *The European and American University Since 1800: Historical and Sociological Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schluchter, Wolfgang (1996) *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sztompka, Piotr (2000) "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change", *European Journal of Social Theory* 3(4): 449-466.
- Subramanyam, Sanjay (1997) "Connected Histories: Notes towards Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies* 31(3): 735-762.
- Subramanyam, Sanjay (1998) "Hearing Vocies: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus* 127(3): 75-104.
- Wagner, Peter (1990) *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland, 1890-1980*. Frankfurt/M: Campus.
- Tocqueville, Alexis de (1964) *Oeuvres Complètes, Tome XII, Souvenirs* (Paris: Gallimard).
- Wagner, Peter, Weiss, Carol H., Wollmann, Hellmut, and Wittrock, Björn (eds) (1991) *Social Sciences and Modern States: Theoretical Crossroads and National Experiences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Peter, Wittrock, Björn and Whitley, Richard (eds) (1991) *Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines*. In memoriam Norbert Elias. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wagner, Peter (1994) *Liberty and Discipline: A Sociology of Modernity*. London: Routledge.

- Wagner, Peter (1998) "Certainty and Order, Liberty and Contingency: The Birth of Social Science as Empirical Political Philosophy", in Heilbron, Magnusson, and Wittrock (1998/2001): 241-263.
- Wagner, Peter (2001) *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage.
- Wallerstein, Immanuel et al (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wittrock, Björn and Wagner, Peter (1992) "Policy Constitution Through Discourse: Discourse Transformations and the Modern State in Central Europe", in Douglas E Ashford (ed.), *History and Context in Comparative Public Policy*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press: 227-246.
- Wittrock, Björn and Wagner, Peter (1996) "Social Science and the Building of the Early Welfare State: Toward a Comparison of Statist and Non-Statist Western Societies", Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol (eds), *States, Social Knowledge and the Origins of Modern Social Policies*. Princeton, N. J.: Princeton University Press: 90-113.
- Wittrock, Björn (1999) "Social Theory and Intellectual History: Rethinking the Formation of Modernity", in Engelstad and Kalleberg (1999): 187-232.
- Wittrock, Björn (2000) "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus* 129(1): 31-60.
- Wittrock, Björn (2001a) "Rethinking Modernity", in Eliezer Ben-Rafael with Yitzak Sternberg (eds), *Identity, Culture and Globalization*. Leiden: Brill, 2001, pp. 49-73.
- Wittrock, Björn (2001b) "History of Political Thought", in Neil Smelser and Paul Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam, New York, Oxford: Elsevier, 2001, Vol. 17, pp. 11706-11712.
- Wittrock, Björn (2001c) "History of Disciplines in the Social Sciences", in Neil Smelser and Paul Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Science* (Amsterdam, New York, Oxford: Elsevier) Vol. 6, pp. 3721-3728.
- Wittrock, Björn (2001e) "Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallisations", Thesis Eleven, Number 65, May 2001, pp. 27-50; also published in Aleksander Koj and Piotr Sztompka (eds), *Images of the World: Science, Humanities, Art*. Krakow: The Jagiellonian University (on the occasion of the 600th anniversary of the re-foundation of the Jagiellonian University), 2001, pp. 123-142.
- Wittrock, Björn (2001f) "History, War, and the Transcendence of Modernity", *European Journal of Social Theory*, Vol. 4, No 1, February 2001, pp. 53-72.
- Wokler, Robert (1987) "Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science", in Anthony Pagden (ed.) *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press: 325-338.
- Wokler, Robert (1998) "The Revolutionary Birth-Pangs of Modernity", in Heilbron, Magnusson, and Wittrock (1998/2001): 35-76.

Mats Persson¹

NIETZSCHE AND THE HISTORICAL REVOLUTION

The young Friedrich Nietzsche (1844-1900) studied at *Schulpforta*, one of the elite schools of the time, where he received a rigorous training in the humanities. According to one anecdote he and his fellow pupils once discussed one of Livy's stories about the early Roman republic. The Etruscan king Lars Porserna was besieging the city and the situation was desperate, when the young nobleman Mucius Scaevola sneaked into the enemy camp and tried to murder the enemy leader. The attempt failed and the young Roman was captured and threatened with torture unless he revealed all plans. Scaevola's response was to hold his hand in the fire until it was extinguished. Porserna pardoned him for his superhuman bravery. The Roman repaid the kindness by now revealing what no torture could have forced him to do: three hundred Roman nobles had sworn to kill the king – he himself had made the first attempt. This instilled such fear in the Etruscan king that he halted the siege and returned home. The *Schulpforta* pupils started a discussion of this story during a break. The general opinion among the boys was that it was impossible to hold one's hand in the fire as reported by Livy. Nietzsche reacted strongly, put a bundle of burning matches in his open hand and asked "Why?" He was injured, but he made his point: heroism must be possible!²

Throughout his life Nietzsche used ancient *exempla* in his writing. He lived in an age when historical accounts played an essential role in intellectual, political and cultural life. Further, he became a professor of classical philology at a time when the discipline was heavily influenced by historical perspectives. Given all of this, it is rather puzzling that his *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) delivered a harsh critique of the

¹ The article is written as a part of a research project financed by *The Bank of Sweden Tercentenary Foundation*: "Education, Vocation and Politics: The Value of Humanities and the Quest for Social Relevance in a Historical Perspective", and during a year as fellow at *The Swedish Collegium for advanced Study in the Social Sciences*. I also would like to thank Patricia Springborg for many valuable comments on the text.

² Janz (1981), 82f. Livy (1967), II, 12-13.

historical Bildung of his time.

*

Narratives on western historical thinking often emphasize the continued legacy of ancient Greek and Roman historiography.³ There is obviously something to this classical view, but there are also important differences and changes between epochs. The Greek word *historia* means inquiry and the concept mainly signifies the historian's activity, not the past. Already for this reason one cannot talk of a philosophy of history in a modern sense. More importantly, there is little of what we moderns would call historicity in ancient thought. Greek and Roman historians and philosophers certainly had their conceptions of change in human affairs, but these tended to be *concepts of nature*. In most ancient thinking human beings are thought of as *essentially* the same in different times. This theme of constancy does not exclude differences or changes in humans and societies, but these were mainly thought of as degrees of perfection and corruption of human nature. This gives the theoretical ground for the strong typological trait in ancient thought. The Ancients talked about types of soul or character, as well as types of government. When they dealt with changes it was often in terms of recurring patterns or cyclical tendencies.⁴

All this provided the basis for the strong emphasis placed on the usefulness of historiography for life. Cicero talked about history as *magistra vitae*, and Dionysius of Halikarnassos stated: "History is philosophy [that teaches] through examples".⁵ In general ancient historians assigned a central role to *exempla* or *paradeigmata*. Their task was to supply models that the reader could learn from: Livy's story of Mucius Scaevola is in this respect typical. This exemplary orientation explains the importance of rhetoric in ancient historical writing. Among modern historians these rhetorical tendencies have been a main target of criticism, and ancient historiography has been characterized as unreliable and even "unhistorical".⁶ Since, however, rhetorical and exemplary historiography builds on the premise of constancy and recurrence which modern historical thinking denies, this "quarrel" is a question of difference in presuppositions between ancient and modern historical thinking. From a modern perspective then, one could say that the themes of constancy and repetition give ancient historiography a *suprahistorical* character.

Medieval historiography was to a high degree a continuation of the ancient tradition. The ideal of *historia magistra vitae* remained a guiding principle, even though its content was modified by Christian morality. However, there was also a new genre: a theology of history. With Christianity Nature was no longer taken to be the first explanatory principle, a transcendent God took her place. God had created the world and his will was revealed in the course of events. Providence makes history into a meaningful process,

³ Two modern examples are Momigliano (1990) and Kelley (1998).

⁴ Cf. Trompf (1979). On the concept of history, see Meier (1975), 595-610.

⁵ Dionysius of Halicarnassos (1895), XI, 2, 20.

⁶ Kelley (1998), 44ff. Marincola (2001), 4ff. Grant (1995), 30ff and 85ff.

beginning with the Creation and ending with the Apocalypse. All of this implies a linear *Heilsgeschichte* and that Christian theology explicitly rejected the ancient idea of cycles. Christian theology of history was used to understand events and the Bible became a "hermeneutical framework" for symbolic and figural interpretations.⁷

Both ancient historiography and Christian theology of history had their revival during the early modern period. Italian Renaissance humanists renewed ancient historiography, not the least by their textual criticism; and Christian theology of history flourished during the period of religious wars. The two traditions were often intertwined, but on the most general level there were also tensions. Both of these older traditions contrast in obvious ways with modern historiography and historical thinking. This has raised questions of when and how the modernization of European historiography and historical thinking came about. Most scholars now seem to favor the view that the most crucial change occurred in latter half of the eighteenth century.⁸

For our purposes the German development is of special interest. Reinhart Koselleck has presented a profound and influential analysis of the changes in historical thinking during this period. His programmatic *Begriffsgeschichte* has mapped a dramatic shift in political and social conceptual framework between 1750 and 1850, the *Sattelzeit* or *Schwelienzeit*. One crucial aspect of these changes is the temporalization (*Verzeitlichung*) of basically all social and political concepts. The whole intellectual world acquired a historical dimension.⁹

According to Koselleck there were also more direct semantic-grammatical changes in *the concept of history*. First of all, it becomes more complex and unites a number of different meanings. The earlier German distinction between *Geschichte* (event, process) and *Historie* (narrative) more or less disappears, and the concept of history also acquires the meaning of *Wissenschaft*. Secondly, Koselleck finds a change in status. *Geschichte*, once a plural form that signified a sum of histories was condensed to a "collective singular". In the 1740's it was still grammatically correct to write: "Die Geschichte sind ein Spiegel der Tugend und Laster...". During the latter half of the eighteenth century a new usage appeared, and the concept began to signify something more than a sum of individual stories, and it became possible to use *Geschichte* as a grammatical subject. Significantly enough, a number of new concepts were coined at this time: *Weltgeschichte*, *Geschichtsphilosophie*, and even *Geschichte an sich*, *Geschichte selbst*.¹⁰

The new concept of history opened up new experiences and new intellectual articulations. It became possible to think about history as one single process with different phases and a direction. This gave a new time frame: past,

⁷ Kelley (1998), 75-129.

⁸ For a summary, see Schulin (1994). There are also scholars that defend some version of the classical thesis that German historicism represents the critical break: Muhlack (1991) and Fulda (1996).

⁹ Koselleck (1972), XIII-XXVII. Koselleck (1979), 300-348.

¹⁰ Koselleck (1975), 647-658. Koselleck (1979), 47ff.

present and future became separated in the sense that repetition could not be expected. On the contrary, the future was expected to contain new developments and this gave a linguistic ground for the belief in progress. Mankind became the central category that gave unity to world history: the purpose of which was the *Bildung* and progress of mankind. Modern historical thinking and historiography also took an immanent and genetically oriented turn: its task was to trace the causality that drove the historical process. History thus became an autonomous realm and the concept of history an ontological category. Koselleck summarizes: "Die Geschichte rückt auf zu einer letzte Instanz. Sie wird zum Agens menschlichen Schicksals oder gesellschaftlichen Fortschritts".¹¹

This shift in historical semantics is accompanied by a rejection of earlier traditions in historical thinking. The modern focus on human factors and immanent causality dissolves the Christian theology of history. The presupposed constancy in Ancient and Renaissance historiography is negated by the modern emphasis on progress and differences between epochs. With this the ideals of *magistra vitae* and exemplary history became problematic.¹²

Koselleck seems to be mainly preoccupied with "mapping" these conceptual changes. But there are also elements of a further usage of his *Begriffsgeschichte*. On the one hand he seems to regard the conceptual changes as *indications* of a social transformation: the emergence of the middle class and their struggle against feudal order.¹³ On the other hand he points to the conceptual changes as *factors* in social and political change. According to Koselleck the concept of history and its cognates became catchwords in the public debate. Historical knowledge was regarded as crucial in order to understand the present, given we are the product of history, not nature. Furthermore, knowledge of history becomes necessary for action. The logic of modern progressive historical thinking require planning for the future, and with this history becomes important not only to historians, but also for politics and culture.¹⁴ History became a major principle in both explaining and guiding action. Described and analyzed in this way, the shift in historical thinking had enormous consequences. It seems justifiable to talk about a *historical revolution* or a revolution in historical thinking.¹⁵

The fundamental changes in historical thinking in the latter half of the eighteenth century created the ground for the historical culture of the nineteenth century, marked by the proliferation of philosophies of history and different historical perspectives. Beginning in the latter half of the eighteenth century ideals of a history as *Wissenschaft* were formulated, but it was not until the next century that history became an established discipline at the universities

¹¹ Koselleck (1975), 649ff, 658, 666f (citat, 650). Koselleck (1979), 47-60.

¹² Koselleck, (1975), 651f, 686ff. Koselleck (1979), 48f och 58f.

¹³ Koselleck (1975), 691. Koselleck (1979), 34.

¹⁴ Koselleck (1975), 675f, 689ff. Koselleck (1979), 60ff

¹⁵ Koselleck (1979), 62.

with a functional research program, typified in Germany by the historical school of Leopold von Ranke.¹⁶ It is important to notice that the historical perspectives of the nineteenth century were not restricted to the discipline of history, but became important in all the human sciences formed during this period. Aesthetics became History of art and literature, and historical perspectives became increasingly important in disciplines like Jurisprudence, Economics, Theology and Philology. The latter is of particular interest for our purposes. Philology was transformed into a *Wissenschaft*, and history became an increasingly important part of its identity. With this development the older ideals of the exemplary status of the Greeks and the Romans were called into question. Philology was more and more just one historical discipline among others.¹⁷ Historical perspectives also became standard outside academic and intellectual spheres. The political and cultural questions of the nineteenth century were to an increasing degree phrased in historical language. The nationalist movements of the period are an obvious case. History also came to play a central role in the emerging school system. The historical novel became one of the most popular genres, and within art and architecture historicizing styles became a part of the standard repertoire.¹⁸

A number of common traits can be found in this historical culture: Firstly, the presupposition that all explanation and understanding of culture, politics, morality and thought patterns, must be founded upon a study of the origins and development of these phenomena. Secondly, that historical change is the same as progress. Thirdly, the evolution of mankind, culture and, not least, the nation states were favored *topoi*. It has been argued that history gave a new identity to people in an age of great change and transformation. The concept *Geschichtsreligion* has been coined to capture the function of history in the nineteenth century.¹⁹

*

In 1869 Nietzsche was called to a professorship in classical philology at the University of Basel. He published a few minor philological works concerning Greek themes, but his mind was set on more philosophical reflections and cultural criticism. Already in his student days he had nourished great ambitions in this direction, ideals reinforced when he became part of Richard Wagner's circle in the late 1860's. He saw himself as philosopher and an artist, and he dreamt of a cultural transformation of Germany. He diagnosed his own time as a period of crisis and transition, and turned to ancient Greece for inspiration. In these respects, Nietzsche followed the intellectual path of many contemporaries but, unlike most nineteenth-century thinkers, he rejected all philosophies of progress. In a further deviation from the established patterns of German

¹⁶ Jaeger & Rösen (1992), 41-72.

¹⁷ Hentschke & Muhlack, (1972), 88-106.

¹⁸ Cf. Jaeger & Rösen (1992), 75ff.

¹⁹ Cf. Jaeger & Rösen (1992), 75ff.

Hellenophilia, he reached out to the early Greeks, that is, to the tragic culture of pre-Socratic philosophy. Nietzsche used ancient culture as an *exemplum* in his critique of modern culture, which he aimed at changing. He also planned a radical reform of the contemporary principles and institutions of *Bildung*. Both his published and unpublished writings of the first half of the 1870's were concerned with these topics.

In his youth, Nietzsche seems to have been quite preoccupied with, and attracted to, historiography.²⁰ In his own later words: "ich bildete mir nämlich damals noch ein, dass die Geschichte und ihre Erforschung im Stande sei auf gewisse religiöse und philosophische Fragen eine direkte Antwort geben zu können".²¹ For this reason it is all the more surprising that during the latter half of the 1860's, this love for history was reversed, a reversal that most likely was a result of the strong impact of Schopenhauer's philosophy, which completely dismisses historiography.²² In the years following Nietzsche's discovery of Schopenhauer, one finds a number of critical remarks along the lines of the master, and a growing dissatisfaction with his own discipline. This resulted in a number of critical reflections on philology and history in Nietzsche's early writings.

In some unpublished notes from 1868-69, Nietzsche made a distinction between two traditions in philology. He describes, on the one hand, the modern *wissenschaftliche* study of history and language, which are the "Ziel der Universitätsphilologie". On the other hand, there is "Kenntnissnahme der klassischen Welt als einer mustergültigen - Ziel der klass. *Bildung*". Nietzsche claims that a *historical* view of antiquity degrades the latter: the *Bildung* is lost.²³ There are also some relevant remarks in his inaugural lecture, *Homer und die classische Philologie* (1869), where he claims that philology is made up of parts of history, natural science, and aesthetics. Nietzsche attributes to aesthetics the role "der Gegenwart den Spiegel des Klassischen und Ewigmustergültigen entgegen zu halten".²⁴ This stress on exemplary usage is well in line with older historiography, but it is this very tradition of *historia magistra vitae* that is questioned through modern historical thinking. Given this, it seems logical that Nietzsche is driven to conclude that modern *wissenschaftliche Geschichte* as such is the problem.

Nietzsche was not content with this programmatic critique. It also had to be shown in praxis how philology and the study of antiquity could be valuable, and this was attempted in *Die Geburt der Tragödie* (1872). This treatise is a work of cultural criticism, but it also deals with what must be regarded a historical topic: the rise and fall of ancient tragedy, and the rise of modern non-tragic culture. It is however an untimely history in the sense that ancient tragic culture

²⁰ Letter Friedrich Nietzsche to Elisabeth Nietzsche, Ende November 1861, Nietzsche (1986), 189.

²¹ Nietzsche (1940a), 471.

²² Schopenhauer (1986), 563-573.

²³ Nietzsche (1940b), 269-271.

²⁴ Nietzsche, (1982), 249f.

is praised and modern culture debunked. Furthermore, the study is explicitly exemplary: classical tragedy should be emulated according to Nietzsche. Finally there are also frequent attacks on both modern historical perspectives and ideals of *Wissenschaft*.²⁵ Not surprisingly, *Die Geburt der Tragödie* was not well received among philologists. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf launched a harsh attack on the book from the perspective of contemporary classical philology, and even Nietzsche's old teacher Friedrich Ritschl expressed his dissatisfaction. Both of them reacted strongly against the critique of *Wissenschaft* and *Geschichte*, and defended these pillars of modern philology.²⁶

This must have been a motive for Nietzsche to enter into a deeper analysis of these themes. It also seems likely that the critique he faced was a factor in the changed character of his writings of the following years. Nietzsche stopped publishing philological works and concentrated on cultural criticism. Between 1873 and 1876, he published four *Unzeitgemässe Betrachtungen*. The second of these was devoted to history: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. This belligerent pamphlet consists of a preface and ten fairly short chapters, approximately one hundred pages in all. There are many references to this book, but it has attracted relatively little interest in scholarly discussions. This might have something to do with Nietzsche's own later silence and seemingly low appraisal of his work.²⁷

In most references to *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, there are above all two themes that have attracted attention. One concerns the explicit critique of contemporary history and its cultural role. According to Nietzsche, the excessive cultivation of history leads to a decline of *Bildung*. The other theme concerns Nietzsche's positive ideas, his claim that there are three forms of history that can be useful for life: monumental, antiquarian and critical. The focus on these two themes is reasonable, since they are both apparent and take up a large part of the book.²⁸ They also correspond to the two main themes we have seen so far in the writing of the young Nietzsche on history. Nonetheless, there are complicating factors.

When Nietzsche started to work on *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* he was still holding on to his early dichotomy between a historical and an exemplary study of the past. The former is classified as not valuable whereas the latter is said to be valuable.²⁹ There were however, as Jörg Salaquarda has shown, major changes in Nietzsche's overall understanding of the issue during his work on the book.³⁰ The upshot is that the earlier dichotomy becomes embedded in a larger and more fundamental framework

²⁵ Nietzsche GT (1999a), 145ff, 130, 74.

²⁶ Janz (1981), 469ff. Gründer (1969).

²⁷ Among the modern studies one can mention: Meyer (1998), Schröter (1982); Geijsen (1997); Salaquarda (1984)

²⁸ The critique of history is the main theme in chapters 4-9, and the three forms of history in chapters 2 and 3.

²⁹ Nietzsche N (1999c), 29 [38]. Cf. Salaquarda (1984), 17f.

³⁰ Salaquarda (1984), 15-30.

that gives a different and deeper meaning to both the critical and positive aspect of Nietzsche's pamphlet.

To get a clearer view of how Nietzsche's problematic changed, his writing can be rephrased in the terms of Collingwood's "logic of question and answer".³¹ Put in this analytical framework, the young Nietzsche's critical thoughts on his own discipline can be reconstructed as two leading questions, the first (implied) question being: 1) How can classical philology and the study of the ancients be made valuable? The answer to this question stresses the *exemplary* and the *aesthetic* uses of the past. The question itself, however, implies that these studies are not valuable at the present, and indeed, the second question implied in his work is: 2) Why are not modern studies of antiquity valuable? The answer to this latter question seems to be that *historical perspectives* and *the ideals of Wissenschaft*, that is, exactly those factors that made the old ideal of *historia magistra vitae* antiquated, are destructive of the usefulness of philological study.

In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* there has been a change in Nietzsche's general problematic. The two different earlier questions have been "collapsed" into a single one. The direct leading question of work then becomes: 3) What are the advantages and the disadvantages of historical studies for life? This question has a couple of crucial presuppositions. One concerns the concept of history. It is clear enough it is no longer used in a purely negative way, but what is it? The third question presupposes an answer to the question: 4) What is a historical study? Secondly, the third question also presupposes a standard to measure the value of historical studies. Logically speaking this presupposition can be formulated as a further question: 5) By what standard can or should the value of historical studies be measured? The answer to this question is given already in the title: *life* is the measure. This in turn raises another question: 6) What is life? It is important to note that the fourth, fifth and sixth questions, though presupposed, are not spelled out in Nietzsche's book. Logically speaking, he remains at the level of his third question.

Given these distinctions, we can now see that most commentators on Nietzsche's book focused on the third question. This question, however, presupposes the answers to questions four, five and six: what historical studies are, that life is a reasonable standard, and the content of his concept of life. These presuppositions are not clearly articulated in Nietzsche's book, but rather implied. Nonetheless, they are obviously of great importance for the answer to the third question of *Vom Nutzen*. Logically speaking, the answer to the

³¹ Collingwood is critical of the tendency to view and treat thinkers as if they presented a sum of propositions and teachings. He claims instead that any thinking should be regarded as an attempt to solve some kind of problem or set of problems existing at the time. Past thinkers were giving answers to more or less specific questions, even though these questions might be implied rather than articulated. His "logic of question and answer" holds that a given thought can only be understood as an answer to a question posed under certain presuppositions. These presuppositions can in turn be regarded as answers to other questions, and they too rest on certain presuppositions. R.G. Collingwood (1979), III-VII.

question of the book is determined by the answers to the fourth and fifth questions. Our task is, therefore to raise these implied questions and enact a dialogue with Nietzsche's text.

*

The theme of life is present from the beginning of *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In the preface Nietzsche states that knowledge cannot be an end in itself, and that the task of history is to serve life. In this regard, contemporary *historische Bildung* is said to be defective, and it is claimed that we are all suffering from "einem verzehrenden historischen Fieber".³² Another immediately striking and pervading trait in Nietzsche's book is the style, essayistic even though it takes the form of a treatise. The style is rhetorical and vivid, and filled with metaphors, analogies and examples. Finally it is personal and confessional, but also blunt and insulting. It should, however, be noted that these stylistic features do not exclude analytical patterns, even if the analysis often is indirect – as in classical rhetoric.

The first chapter begins with anthropological reflections. Nietzsche makes a contrast between remembering and forgetting, and he discusses their value for life. He emphasizes that forgetting is necessary for happiness, and indeed for life as such. Slowly this discussion slips into the topic of history. Corresponding to with remembering and forgetting, Nietzsche introduces the concepts of *das Historische* and *das Unhistorische* (the historical and the unhistorical).³³ This anthropological beginning and its gradual shift turn the question of history into an existential issue, a question of life. The historical and the unhistorical seem to signify modes of life where attention and thought are directed towards the past and the present, respectively.

Setting the stage in this way gives Nietzsche's discourse a rhetorical edge. At one point he asks the reader to imagine a man who cannot forget at all, a state we would recognize as horrible. Next, he compares this with the experience of an eternal becoming, i.e. history. Therefore the ambition to experience everything historically is like being forced to live deprived of sleep. Nietzsche's conclusion is that it is impossible to live without forgetting, and he presents a thesis: "es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur".³⁴

The unhistorical then, is a mode of life where attention is focused on the present. It entails having a *horizon* that puts limits on experience and memory. Nietzsche seems to say that unhistorical forgetting or disregarding is a necessary side of life in general, and indeed a lived reality in all forms of life. But, it is especially important when it comes to great creations and achievements, which demand an unhistorical atmosphere:

³² Nietzsche HL (1999b), 245ff.

³³ Nietzsche HL (1999b), 248ff.

³⁴ Nietzsche HL (1999b), 250.

man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen grossen Gedanken, herumwirft und fortzieht; wie verändert sich ihm seine Welt! Rückwärts blickend fühlt er sich blind, seitwärts hörend vernimmt er das Fremde wie einen dumpfen bedeutungsleeren Schall; was er überhaupt wahrnimmt, das nahm er noch nie so wahr; so fühlbar nah, gefärbt, durchtönt, erleuchtet als ob er es mit allen Sinnen zugleich ergriffe. Alle Werthschätzungen sind verändert und entwerthet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum mehr fühlen kann: er fragt sich ob er so lange der Narr fremder Worte, fremder Meinungen gewesen sei; er wundert sich, dass sein Gedächtniss sich unermüdlich in einem Kreise dreht und doch zu schwach und müde ist, um nur einen einzigen Sprung aus diesem Kreise heraus zu machen.³⁵

This expression of what an unhistorical mode of life can be like has an unmistakably romantic character. The opposition between life, passion and growth on the one hand, and conventions and knowledge on the other, is a common theme in the romantic currents of nineteenth century culture. Nietzsche's position, however, is more complicated than this dichotomy indicates. Even though he means that life has to be partially unhistorical, he also gives an important role to history. It can be advantageous to life, and memory is after all what makes humans human. Therefore Nietzsche modifies his thesis: "*das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig*".³⁶

This usefulness of history is, however, restricted by a couple of qualifications. According to Nietzsche it is only certain types of history that can serve life, and even then only a certain measure of history is beneficial. The problem of modern culture is that the natural balance between life and history has been disturbed. The superfluity of history in modern culture has resulted in a "historical malady" that is an enemy of life. *Bildung* has become an encyclopedic collection of historical "memories" with disastrous consequences for life:

Machen wir uns jetzt ein Bild von dem geistigen Vorgange, der hierdurch in der Seele des modernen Menschen herbeigeführt wird. Das historische Wissen strömt aus unversieglischen Quellen immer von Neuem hinzu und hinein, das Fremde und Zusammenhanglose drängt sich, das Gedächtniss öffnet alle seine Thore und ist doch nicht weit genug geöffnet, die Natur bemüht sich auf's Höchste, diese fremden Gäste zu empfangen, zu ordnen und zu ehren, diese selbst aber sind im Kampfe mit einander, und es scheint nöthig, sie alle zu bezwingen und zu bewältigen, um nicht selbst an ihrem Kampfe zu Grunde zu gehen. Die Gewöhnung an ein solches unordentliches, stürmisches und kämpfendes Hauswesen wird allmählich zu einer zweiten Natur, ob es gleich ausser Frage steht, dass diese zweite Natur viel schwächer, viel ruheloser und durch und durch ungesünder ist, als die erste. Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heisst.³⁷

Around two thirds of Nietzsche's pamphlet expresses different forms of critique of contemporary historical culture. There seems to be no end to the misery caused by the obsession with the past, but there are five major themes in

³⁵ Nietzsche HL (1999b), 253.

³⁶ Nietzsche HL (1999b), 252.

³⁷ Nietzsche HL (1999b), 272.

the critique. According to Nietzsche the excessive cultivation of history leads to weak personalities, an illusion of justice and objectivity, the disruption of instincts, a sense of being a latecomer and epigone, and practical egoism.³⁸ Therefore “historische *Bildung*”, according to Nietzsche, “ist gar keine wirkliche *Bildung*, sondern nur eine Art Wissen um die *Bildung*”.³⁹

*

Throughout *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* Nietzsche is using the concept of *Leben* as the standard by which everything else is measured and evaluated. With this in mind, it is remarkable that he does not give any definition or even a loose description of what he means by the concept. The closest we get to an answer to the question of what life is comes in passing: “jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht”.⁴⁰ This lack of even elementary clarity in the foundational concept of the book seems to be a fatal flaw, and yet Nietzsche’s refusal to give any explicit formulation of what he means with life gives an almost programmatic impression. The whole question requires a couple of digressions.

The concept of *Leben* was not a new topic as such to Nietzsche. In an unpublished manuscript, written around six years earlier, he struggles with an analysis of the concept of life in relation to contemporary *Naturphilosophie*. He rejects teleological explanations of organic life out of the concept of life, and claims: “das ‘Leben’ ist uns etwas völlig dunkles [...] Nur die Formen des Lebens suchen wir uns deutlich zu machen”.⁴¹ This, however, did not prevent him from making frequent use of the concept of life in his following works. For the early Nietzsche, *Leben* and *Kunst* are the central concepts and they are used to analyze everything else. Neither of them, however, is defined or explained, except in terms of each other. Art can only be understood as life, and life is, at its core, art.⁴² These immanent concepts also permeate his understanding of what philosophy is: “Das Product des Philosophen ist sein *Leben* (zuerst, vor seinen *Werken*). Das ist sein *Kunstwerk*”.⁴³ All of this strengthens the suspicion that Nietzsche’s abstract and non-defined usage of the concept of life is a conscious move. A look at the context might give a better understanding of this puzzle.

Nietzsche’s position can in this respect be compared with fin-de-siècle *Lebensphilosophie*, a term used to signify a heterogeneous current that had an important impact of the cultural climate around 1900. The concept of life used in these contexts is not used to signify a biological phenomenon, it is rather an existential and cultural slogan. Life is used in opposition to intellectualism,

³⁸ Cf. HL chapters 4-9. For a summary see p. 279.

³⁹ Nietzsche HL (1999b), 273.

⁴⁰ Nietzsche HL (1999b), 269.

⁴¹ Nietzsche N (1999d), 62 [47] (571). Cf. Agell (2002), 160ff.

⁴² Gerhardt (1995), 85ff.

⁴³ Nietzsche, N (1999c), 29 [205] (712).

dead conventions, and empty values. To be sure, the differences between thinkers like Nietzsche, Bergson, James and Dilthey are much greater than any similarities, but they were united in their rejection of "intellectualism": the belief or attitude that life can be grasped and analyzed as an intellectual object. Against this philosophical rationalism and scientific *Weltanschauung*, they emphasize that *life* is an existentially and ontological primary concept. Reason is a part of life, not the other way around. This means that life as such cannot be altogether understood and explained, let alone ruled, by reason. All thinking and all theories are expressions of certain ways of life. Therefore one cannot make the phenomenon of life as such and as a whole, into a separate object of scientific study. From such a point of view it is understandable and consistent to refrain from giving any definition of the concept of life. From the perspective of philosophy of life it cannot be said what life is, at the most it can be shown. It is here that art plays a crucial role. Most philosophers of life cultivated an advanced literary style and rhetoric in their writing. In this way they hoped to capture and show life-phenomena that could not be captured with classical philosophical theory.⁴⁴

Given all of this, an understanding of Nietzsche's concept of life must begin with a closer look at how the concept is used in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. A look at the use of metaphors can be instructive for this purpose. The most frequent metaphorical characterizations of life are those of *sickness and health*, but *organic* metaphors are also important. Over and over again the author talks about sickness, fever, weakness, fading away and powerlessness, respectively health, strength, growth and power. This in turn, raises the question what health and sickness mean in the context of the *Bildung* of soul and culture. This is not explained either, but concepts like *nature* and *instinct* play important functions in Nietzsche's text. It is implied at a number of points that healthy is that which is in accordance with nature and instincts, and the opposite is unhealthy. This usage is frequent and the reader is left with the impression that it is clear what this means without further explanation.

These patterns of "self-evident-usage" are typical of Nietzsche, and the search for an ultimate conceptual ground seems to be a futile enterprise. This can be interpreted in light of what was said above about late nineteenth century philosophers of life and their usage of art to express insights. Nietzsche's discourse then, could be understood as a kind of rhetoric that aims at indirect communication of insights. He was well acquainted with ancient rhetoric, and his literary and experimental style can be regarded as a modern version. He operates with tone of voice, direct address, images, metaphors and change of tempo. This sort of narrative not only addresses the intellect, but also appeals to the reader's experiences, moods, dreams and desires. The style seems designed to energize the reader. The many different expositions of healthy and sick life forms are rhetorical devices that should make the reader recognize what is at stake.

⁴⁴ Schnädelbach (1983), 174-193.

This might appear as a rather roundabout way of communicating. But given the anti-intellectualist position of *Lebensphilosophie*, there are no other roads to the fundamental insights. The ultimate message seems to be: Either you see it, or you don't! With this general perspective, the individual's own personal insight into what is healthy and what is sick becomes the precondition for knowledge in questions of life. Therefore a rhetoric that can stimulate or provoke these fundamental insights becomes necessary.

A further implication of this general perspective is that all other knowledge depends on this primary insight, and that it has a relative status. This is confirmed by Nietzsche's text, where even conceptual dichotomies like instinct-habit and nature-culture are treated as being non-absolute. Sometimes he seems to indicate that nature and instinct are eternally the same, but at other times he treats them as relative.⁴⁵ Since strict conceptual knowledge is limited, the only possible road to fundamental insight is some kind of artful rhetoric.

The rhetoric of Nietzsche's *Lebensphilosophie* serves another important purpose as regards his audience. He says explicitly that he is addressing *the youth*, since they experience the suffering caused by the historical malady the most. It is also in them that the powers of life most clearly resist the present *Bildung*. Nietzsche expresses his intentions in writing against contemporary historical culture: "Wer aber diese Erziehung wiederum brechen will, der muss der Jugend zum Worte verhelfen, der muss ihrem unbewussten Widerstreben mit der Helligkeit der Begriffe voranleuchten und es zu einem bewussten und laut redenden Bewusstsein machen".⁴⁶ Both the idea of articulating awareness and an appeal to an *avant garde*, are of course, very timely.

*

This analysis of Nietzsche's concept of life is, however, only one piece of the puzzle. A look at his ideals of individual and cultural life might cast further light on the issue. His thoughts on how to cure the historical sickness of the epoch is a natural starting point. There are scattered remarks on this topic through out his book, but the most exhaustive guidelines are given in the last chapter. Here the medical metaphors are particular frequent, and we find a sketch of a programmatic "hygiene of life".

As we have seen, Nietzsche diagnoses modern culture as suffering from the disease of history. Accordingly he recommends two non-historical remedies: *das Unhistorische* (the unhistorical) and *das Überhistorische* (the suprahistorical). The former concept is now given the status of a power or a conscious strategy of *Bildung*: "die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen". The point is to learn to

⁴⁵ Compare for example Nietzsche HL (1999b) 272f with 270. This also, it should be noted, relies on a more Lamarckian understanding of nature that was a fairly standard in the usage of biology in cultural reasoning in the late nineteenth century, see Gustafsson (1996), 165.

⁴⁶ Nietzsche HL (1999b), 326.

experience unhistorically, i.e. forgetting the past and focusing on the present.⁴⁷ As we have seen this mode of life has a romantic emphasis on passion and creation out of instinct.

The second non-historical remedy is *das Überhistorische*. This is said to consist of a perspective where: "das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe, nämlich in aller Mannichfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werthe und ewig gleicher Bedeutung".⁴⁸ This involves a stress on the typical to the point of even viewing the world and life as consisting of eternal types. Perhaps one can talk about a mode of life that disregards historical differences and focuses on similarities. Human types and recurring patterns are placed at the center of experience. This seems to bring Nietzsche's idea of the suprahistorical close to the views of the ancient philosophers and historians. This then, is not a romantic, but rather a pre-modern classical mode of life.

Also this suprahistorical remedy is given an active quality by Nietzsche. He talks about "die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenkt, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu *Kunst* und *Religion*".⁴⁹ This is the opposite of an historical perspective, where everything is regarded as unique and changing. The suprahistorical view prioritizes the typical and eternally recurring. In short, it prioritizes *Being* over *Becoming*. It is not that change is denied in this perspective, but that changes themselves always reproduce the same types, which therefore can be said to be eternal. With the examples of art and religion as suprahistorical powers, Nietzsche seems to appeal to an aspect that is more clearly visible in older traditions. In pre-modern painting historical differences in clothing, customs and symbols were regarded as unessential, and therefore largely ignored. In ancient Greek religion every case of love was seen as a manifestation of Aphrodite or Eros, and among the Christians every case of martyrdom was an expression of the same saintly power. The individuality changes, but the types remain.

The unhistorical and suprahistorical powers point to alterative orientations of life that negate the historical *Bildung*. They cure because they direct the attention towards the present. This medicine is, however, not unproblematic. In the same sentence where Nietzsche characterizes the two non-historical powers as remedies, he also calls them "poisons" (*Giften*). He emphasizes that these cures will cause suffering, but this therapy is necessary to regain health.⁵⁰ This must mean that the unhistorical and suprahistorical in and of them selves are, or can be, harmful. It is only as antidotes that they have a medicinal quality. Nietzsche's ideal therefore seems to be a kind of balance.

⁴⁷ Nietzsche HL (1999b), 329f.

⁴⁸ Nietzsche HL (1999b), 256.

⁴⁹ Nietzsche HL (1999b), 330.

⁵⁰ Nietzsche HL (1999b), 329ff.

Ideals of balance are typical for most nineteenth century thinking, especially in ethics. This is clear in the case of idealist and neo-humanist movements, but it is equally common in scientifically inspired *Weltanschauungen* like materialism and naturalism.⁵¹ However, there is also another relevant context. The passage where Nietzsche introduces the ideal of balance is followed by a passage that praises the culture of ancient Greece. He claims that the early Greeks dealt with all the chaos created by influences from other cultures, and they managed to organize this chaos to fit their needs.⁵² It is therefore not far fetched to compare Nietzsche's reasoning also with the Greeks.

Ancient philosophy is almost unanimous in its praise of balance and temperance, and ancient medicine was used as a standard *exemplum* in this respect. Hippocratic medicine defined health as a balance between the body fluids, and the concept of *pharmakon* has the meaning of both remedy and poison. It is the quantity in combination with the condition of the patient that determines what effects a drug will have. An important trait in ancient medicine – and also philosophy – is that not only sickness, but all of life has to be ruled according to medical principles. In a similar way Nietzsche talks about the need for general supervision by “eine Gesundheitslehre des Lebens”.⁵³ The basic components of the historical, the unhistorical and the suprahistorical need to be regulated by a higher principle, a hygiene of life. Depending on the condition of the individual, the people and the culture, *pharmakon* should be served in different doses. This ideal of balance does not aim at passivity then, but to the contrary. Nietzsche talks about *powers* (*Mächte*) and for him health meant constant activity.⁵⁴ This is well in line with the ancient idea of “philosophy as the physician of the soul”, or as Nietzsche puts it: “Der Philosoph als Arzt der Cultur”.⁵⁵

It follows from all of this, that for Nietzsche history is not bad in and of itself. It can have a healthy influence on life. As we have seen, Nietzsche claims that *the historical* is of equal value with the unhistorical: memory is constitutive for man and *can* serve life. Concerning *the suprahistorical*, he says that its perspective has wisdom and dignity, but also an element of over-satiety and nausea facing the endless repetitions of types. If we can employ history for the purpose of life, then it can be superior.⁵⁶ In the present, though, the situation is different according to Nietzsche. History is the dominant form of *Bildung*, and there is a sickly superfluity of historical knowledge. The hygiene of life therefore requires strong anti-historical remedies. Only when the constellation of the powers of life has been reordered, can history become important again.

This *pharmakon*-thinking is applied also to other themes in *Vom Nutzen und*

⁵¹ Gustafsson (1996), 208-219.

⁵² Nietzsche HL (1999b), 332ff.

⁵³ Nietzsche HL (1999b), 331.

⁵⁴ HL, X, 118.

⁵⁵ Nietzsche, N (1999c), 23 [15] (545).

⁵⁶ Nietzsche HL (1999b), 256f.

Nachteil der Historie für das Leben, for example in Nietzsche's famous trisecting of the forms of history that can promote life.⁵⁷ *Monumental history* serves life for he who fights a great fight and needs "Vorbilder, Lehrer, Tröster". *Antiquarian history* serves the one who wants to preserve and revere the traditional forms of life. *Critical history* can liberate from the oppression of contemporary conditions by examining and condemning its roots in the past. Nietzsche explicitly claims that these three life-affirming forms of history are one-sided and guided by needs of life,⁵⁸ and in these the reasoning can be compared with the later weberian idea of *Erkenntnisintressen* and value-related research. For our purposes, however, the more relevant aspect of Nietzsche's trisection is the theme of balance and health. All three forms of history can function as cures for specific problems or maladies. As such they must stand under the supervision of life and can only be used under the right circumstances: "Jede der drei Arten von Historie, die es giebt, ist nur gerade auf Einem Boden und unter Einem Klima in ihrem Rechte: auf jedem anderen wächst sie zum verwüstenden Unkraut heran".⁵⁹ In Nietzsche's view, none of the three forms of history does, and should not even attempt to, capture the whole of history. It is exactly their specific angle that gives them their value, and they also have to be balanced against each other if life is to stay healthy.⁶⁰ All this means that Nietzsche, even when it comes to the more specific orientation of historical studies is applying the principle of hygiene of life.

Another example of the theme of balance concerns a further diagnosis of the present historical malady. Nietzsche claims that the natural relationship between life and history has been disturbed by the demand that history should be a *Wissenschaft*. This dissolves all constraints on knowledge, and leads to an unlimited superfluity of history: everything seems worth knowing, and therefore all life horizons are torn down. *Wissenschaft* stands in hostile opposition to the unhistorical and the suprahistorical, and applies the principle of eternal becoming to everything. This leads to a "Begriffsbeben" that robs man of the foundation of "aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige". So life becomes weak and fearful. *Wissenschaft* itself has to be placed under supervision of the hygiene of life, therefore.⁶¹

Nietzsche's *pharmakon*-ideal also becomes visible in his critique of *wissenschaftliche Objektivität*. In historiography this concept came into use around the middle of the nineteenth century, and it played a certain role in the German historical school. Objectivity was understood as a neutral and an undisturbed view of the past. This presupposed the dissolution of the historian as a subject in favor of clear view of the object of investigation.⁶² Nietzsche

⁵⁷ For an extensive analysis of these, see: Meyer (1998), 154-190.

⁵⁸ Nietzsche HL (1999b), 261ff, 267, 269f.

⁵⁹ Nietzsche HL (1999b), 264.

⁶⁰ Nietzsche HL (1999b), chapters II & III.

⁶¹ Nietzsche HL (1999b), 271ff, 330f.

⁶² Vierhaus (1977). On Nietzsche's critique: Schröter (1982), 197-234, and Meyer (1998), 71ff.

rejects this. He treats objectivity as a mode of life that aims at neutrality and leads to indifference, which in turn leads to a choice of subject matters that do not engage because they are accommodating. Further, the ideal of objectivity rests on the illusion that reality shows itself to the *passive* observer.⁶³ According to Nietzsche, the historian as subject must be engaged to highest possible degree. This ideal of historiography is both healthier and more truthful than that of objectivity:

*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder.*⁶⁴

*

Nietzsche occasionally relates his reflections on history to traditions of historical thinking. He connects the present "historische Bildung" with the philosophy of history of Hegel and with Christian theology of history. Both of these absorb life into a vision of an encompassing historical process: absolute spirit and divine providence respectively. Nietzsche rejects these views in the name of life. The task of history is to serve life. In this respect Nietzsche's historical thinking is similar to the ancient ideal of *historia magistra vitae*, and as we have seen, his references to Greek *exempla* are frequent. Each of his three types of useful history can be said to have their classical models, one could mention Plutarch, Livy and Tacitus. To be sure, there are differences. Above all, Nietzsche's philosophical reflections on history have no equivalent in antiquity. This is, of course, rather natural. The ideal of *historia magistra vitae* was taken for granted in ancient times, whereas it was deeply problematic in the late nineteenth century.

Given all of the above, one could read *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* as a philosophical negation of modern historical thinking. Nietzsche does not express any specific knowledge about the historical revolution of the late eighteenth century. He is, however, clearly aware of the crucial changes in historiography and their effects. More important are the implications of Nietzsche's reflections on history: his conceptual constructions can be said to undermine and negate the historical revolution.

Let us have a new look at his use of concepts. As we have seen, Nietzsche rejected nineteenth historical thinking already in notes from the late 1860's, and in his language use the concept of history was given negative connotations. He rejected history as such, and favored an alternative study of the past: the exemplary. At this point Nietzsche seems to take the established usage of the concept of history for granted, but evaluates its content differently. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* however, he seems to have engaged in a conceptual struggle. He now distinguishes between two kinds of history,

⁶³ Nietzsche HL (1999b), chapter VI.

⁶⁴ Nietzsche HL (1999b), 293f.

one that can serve life and one that cannot. The problem is no longer history as such, but the wrong kind of history.

As we have seen, Nietzsche's critique of contemporary study of the past concerns the abundance of history. This in its turn is connected with the ideals of *Wissenschaft* that have turned the study of the past into an end in and of itself. All of this, then, seems to be intrinsically connected with the modern concept of history that has acquired an ontological primacy. Nietzsche's problematic therefore leads him to engage in these conceptual issues. It is not clear how aware he is of the overall question, but his conceptual praxis certainly enters upon this field. In his conceptual struggle Nietzsche utilizes the resources of older German language use. He makes frequent use of the word *Historie* and he appeals to its old sense of narrating events. This word then refers to the activity of the subject, i.e. the historian, and he even strengthens this aspect by using the concept of *das Historische* as the primary category.

The crucial aspect of this conceptual usage is that it turns the whole issue around. By talking about history in terms of *Historie* and *das Historische*, Nietzsche gives primacy to the historian and his mode of life. It is no longer the typically modern question of history as process and reality, and even less a concern with its direction and meaning. This is the point at which the concept of *Geschichte* loses the ontological and primary status it acquired in the late eighteenth century. By connecting the concept of history to the activity of the subject, the concept of history is *by definition* subordinated to the concept of life. Furthermore, regarded as a life orientation history can be evaluated. How much history is beneficial for life? And, what sort of history should be cultivated?

With this new conceptual usage, history becomes subordinated not only to life, but also to ideals of *Bildung*. Nietzsche is breaking out of the modern conceptual foundations of the historical revolution, and its implications are negated. The result is a very different history from the dominant one:

Aber die Welt muss vorwärts, nicht erträumt werden kann jener ideale Zustand, er muss erkämpft und errungen werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem missverständlichen Eulen-Ernste. Es wird die Zeit sein, in welcher man sich aller Constructionen des Weltprozesses oder auch der Menschheits-Geschichte weislich enthält, eine Zeit, in welcher man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die Einzelnen, die eine Art von Brücke über den Wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig, Dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zulässt, sie leben als die Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muhtwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.⁶⁵

This then, is Nietzsche's *lebensphilosophische* version of *historia magistra vitae*. Though it must be said that, his praise of the great man not only is an ancient *topos*, but must also be connected to the nineteenth century cult of the genius

⁶⁵ Nietzsche HL (1999b), 317.

and the great personality. Here are the supreme values of life according to Nietzsche. For our purposes, however, the most interesting aspect has been the revolt against the historical thinking of modernity and the relative status that is assigned to history. Even though Nietzsche's thinking took another turn,⁶⁶ this problematic has remained pressing. It has returned in the fin-de-siècle *Historismusstreit* and the so-called postmodern challenge.⁶⁷

⁶⁶ From 1876 onwards his thinking and writing show a new orientation, first manifested in *Menschliches Allzumenschliches* (1878). Here he discusses the fundamental questions in terms of a dichotomy between "metaphysische Philosophie" and "historische Philosophie", and he rejects the former altogether: "Mangel an historischen Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen". This new praise of history is not a simple reversal of Nietzsche's earlier position, but a new kind of history that culminate in *Zur Genealogie der Moral* (1887).

⁶⁷ On fin-de-siècle critique of Historismus, see: Oexle (1996). On the modern debate, see: Scholtz (1997).

LITERATURE

- Agell, Fredrik (2002), *Frågan efter livets mening: Om kunskap och konst i Nietzsche's tänkande* (Stockholm/Stehag).
- Collingwood, R.G. (1979), *An Essay on Metaphysics* (Oxford).
- Dionysii Halicarnassei *Ars rhetorica* (1895, Lipsiae).
- Fulda, Daniel (1996), *Wissenschaft aus Kunst: Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860* (Berlin & New York).
- Geijsen, J.A.L.J. (1997), *Geschichte und Gerechtigkeit: Grundzüge einer Philosophie der Mitte im Frühwerk Nietzsches* (Berlin & New York).
- Gerhardt, Volker (1995), *Friedrich Nietzsche* (2:a uppl. München).
- Grant, Michael (1995), *Greek and Roman Historians* (London & New York).
- Gründer, Karlfried (ed.) (1969) *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie"* (Hildesheim).
- Gustafsson, Torbjörn (1996), *Sjärens biologi* (Stockholm/Stehag).
- Hentschke, Ada & Muhlack, Ulrich (1972), *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie* (Darmstadt).
- Jaeger, Friedrich & Rüsen, Jörn (1992), *Geschichte des Historismus* (München).
- Janz, Curt Paul (1991), *Friedrich Nietzsche: Biographie*. Band I (München).
- Kelley, Donald R. (1998), *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (New Haven & London).
- Koselleck, Reinhart (1972), "Einleitung", in Brunner & Conze & Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, (Stuttgart).
- Koselleck, Reinhart (1975), "Geschichte, Historie", in Brunner & Conze & Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 2, (Stuttgart).
- Koselleck, Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft* (Frankfurt am Main).
- Livy (1967), *From the Founding of the City*, Loeb Classical Library Vol I (Cambridge).
- Marincola, John (2001), *Greek Historians* (Oxford).
- Meier, Christian, "Geschichte, Historie", in Brunner & Conze & Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 2, (Stuttgart).
- Meyer, Kathrin (1998), *Ästhetik der Historie: Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Würzburg).
- Momigliano, Arnaldo (1990), *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley & Los Angeles & Oxford).
- Muhlack, Ulrich (1991), *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung* (München).
- Nietzsche, Friedrich (1940a) „Autobiographische Skizze“, *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe* (BAW), Band 5 (München).
- Nietzsche, Friedrich (1940b) "Vorarbeiten zu Homer und die klassische Philologie", *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe* (BAW), Band 5 (München).
- Nietzsche, Friedrich (1982), "Homer und die klassische Philologie", *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW), II, 1 (Berlin & New York).

- Nietzsche, Friedrich (1986), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), Band 1. (Berlin & New York).
- Nietzsche, Friedrich GT (1999a), *Die Geburt der Tragödie*, in *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 1 (Berlin & New York).
- Nietzsche, Friedrich HL (1999b), *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) Bd 1, (Berlin & New York).
- Nietzsche, Friedrich N (1999c), *Nachgelassene Fragmente 1869-1875. Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) Band 7, (Berlin & New York).
- Nietzsche, Friedrich N (1999d), *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864 – Frühjahr 1868, Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), I, 4 (Berlin & New York).
- Oexle, Otto Gerhardt, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne* (Göttingen, 1996).
- Schröter, Hartmut (1982), *Historische Theorie und Geschichtliches Handeln: Zur Wissenschaftskritik Nietzsches* (Mittenwald).
- Salaquarda, Jörg (1984), "'Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung'", *Nietzsche-Studien* 13.
- Schnädelbach, Herbert (1983), *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Frankfurt am Main).
- Schopenhauer, Arthur (1986), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band II (Frankfurt am Main).
- Schulin, Ernst, "Der Zeitbegriff in der Geschichtsschreibung der Aufklärung und der deutschen Historismus", in *Geschichtsdiskurs* 2, eds. Küttler, W. & Rüsen, J. & Schulin, E. (eds.) (Frankfurt am Main, 1994).
- Scholtz, Gunther (1997) (Ed.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine Internationale Diskussion* (Berlin).
- Trompf, G.W. (1979), *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to the Reformation* (Berkeley).
- Vierhaus, Rudolf (1977), "Rankes Begriff der historischen Objektivität", in Koselleck, R. & Mommsen, W. & Rüsen, J. (eds.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (München).

Kia Lindroos

VII WALTER BENJAMIN'S CONCEPTS OF TIME

The German philosopher Walter Benjamin is one of the rare thinkers who conceptualises moments of the present time. Since the present is the essential temporality of political action,¹ Benjamin also searches for the *temporalization of politics*, which, according to my interpretation, suggests a *cairological approach to time*². The idea is inspired by Benjamin's claim of a *Copernican change*:

Die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung ist diese: man hielt für den fixen Punkt das "Gewesene" und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden. Die Politik erhält den Primat über die Geschichte (1983, 490-91).

This change introduces a conception of time which implies a shift toward the *primacy* of the present time. The shift is followed by a change of perspective, which outlines the understanding of time as shifting from the "homogeneously" conceived historical thinking of the past toward the thematisation of the political categories of thinking of the present. Benjamin includes here the challenge to "construct" political categories of thinking through emphasising the present (Benjamin 1983, 1026). In further aspects of this shift he describes the movement between chronologically conceived history and the cairologically characterised present, between totality and singularity, and their collisions. In short, Benjamin's conception of politics implies an understanding of political action as a field that is essentially tied to the present time and its dynamics. He also characterises the present as a temporal space of experiment (*Spielraum*).

Thus, the gap between the linearity of the Chronos-time and the sudden

¹ Cf. Lenain 1987, 1989.

² Lindroos 1998. This article is mainly based on the issues discussed in the book. For instance Giorgio Agamben proposes that the revision of the temporal "order" in Benjamin's speculation on history can be referred to as a "qualitative alteration of time, a *cairology*" (Agamben 1993, 105)

occurrence of the Kairos forms the framework for the discussion of *political* time. The mythical Kairos, as the youngest son of Zeus in Greek mythology, personifies opportunity and the "right time" for action. The question of "cairological" temporality and these suddenly occurring moments of acknowledgement and action distinguish that historical temporality, which is based on the idea of the Chronos. This essay discusses the rupture that emerges when we question the nature of historical or political time in specific Benjaminian terms. My cairological approach particularly emphasises the role of *singular temporalities*. The cairological approach neither searches for means of measuring the temporal movement through continuity nor attempts to control the dynamics of time and action. Instead, it emphasises breaks, ruptures, non-synchronised moments and multiple temporal dimensions that are embedded in the present itself.

The "politics of time" refers to the navigation between temporal movement and its standstill. This Benjaminian idea also includes an attempt to create a space of action opened by the specific collision of past and present experiences, which is referred to as Now-time (*Jetztzeit*). The importance of this moment is not only revealed through the historical vocabulary itself but also through its critique. Benjamin expressed the connection between political and conceptual critiques, for example, by arguing that the continuum of concepts form a unified image of time, which must be destroyed in order to uncover the spaces for a new critique (1939d, 660, 1983, 428). The critique of continuity proceeds throughout the analysis and revision of existing concepts.

It is of particular interest to pay attention to the way in which the present time is included in or excluded from the works on historical temporality. When, for example, Reinhart Koselleck asks what historical time is as it is distinguished from chronology, psychical-astronomical, natural time or biological time³, he interestingly corresponds with Benjamin's view. However, this connection has not been scrutinised by interpretations on either Benjamin or Koselleck. The present time, without historical or future references such as experience or expectation, is the dimension that is most lacking in Koselleck's otherwise extensive reflections on historical time. The closest Koselleck comes to reflecting on the question of the present time is when he deals with the nature of time in his thematisation of the role of *Zeitgeschichte* and the history of the concept of *Gegenwartsgeschichte* in his article *Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur 'Zeitgeschichte'*⁴. Although Koselleck does not construct neologisms, as Benjamin does, he emphasises the specific temporality that is embedded in concepts. For Koselleck, time is not only the lapse of the *Chronos-*

³ Koselleck 1989: 9

⁴ In the article, Koselleck approaches the matter through the Augustinian temporal dimensions in *Confessiones*, Book 11. The influence of Augustine's famous distinction between the present of the present, the past of the present and the future of the present is followed by Koselleck through the works of Heidegger and Luhmann, as he offers nine combinations of temporal experiences (1988a: 19)

time, but also an element in the use of concepts⁵.

Further points of comparison, in which Koselleck's thought on historical time appear as productive in relation to Benjamin, are, for instance, his distinction between the historical *Aufschreibung*, *Fortschreibung* and *Umschreibung*⁶. It is especially the third form, historical *Umschreibung*, from which I read Benjamin's well-known theses, *Über den Begriff der Geschichte* (1940). With his theses Benjamin initiates a reflection on the temporality of the concepts of history and the present. For Benjamin, the history of the 19th century Germany was, following the Nietzschean characterisation, the history of winners. Taking this into account, Benjamin attempted to represent history as a broader concept, which would also include the marginal and forgotten aspects of history. Benjamin does not only ask what the nature of historical or political time is, but he also re-temporalises the concept of history. Simultaneously, Benjamin calls for the temporalization of politics, in which the temporality is re-ordered in so far as mere historical chronology is replaced by a vertical view. In this respect, I claim that here Benjamin went one step further than Koselleck, who considers political time as being already included, and as such non-problematised, in the temporalised concept of history.

Benjamin on Concepts

One way in which Benjamin expresses his interpretation of the change, critique and transformation of historical and political phenomena is in terms of the problematisation of concepts. Benjamin's concepts are not characteristically objective or instrumental. Without close inspection, their use might appear as inconsequential, and this might also explain why his concepts were hardly ever the focus of any serious attention by the Benjaminian scholars⁷. Upon closer inspection however, it becomes increasingly clear how Benjamin's dualistic use of concepts functions as both the subject matter and target of critique. In this specific sense, I understand Benjamin as a conceptual historian *avant la lettre*.

The question of concepts is also embedded in Benjamin's own interest in terminology. This becomes apparent if we pay attention to the way in which he created new concepts with specific temporal characters, such as the nowadays well-known conceptions of *Jetztzeit*, *dialektisches Bild*, or *Geistesgegenwart*. The study of Benjamin's concepts shows how their meaning does not always exist in accordance with any specific academic discipline, but they instead combine elements from aesthetic and political theories, theology, literature, philosophy, aesthetics and art. These elements come together into a collage-like presentation

⁵ This is cairological apparent in his article 'Neuzeit'. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, Koselleck 1989, 321

⁶ Koselleck 1988b, 42-46.

⁷ So far, only the ambiguous concepts of aura and dialectical image have provoked more extensive (conceptual) study (see e.g. Stoessel 1983; Haverkamp, 1992, Jennings 1987, S. Weber 1996).

that he himself refers to as “philosophical presentation” (*Darstellung*). In this sense, the interpretation of the concepts illustrates how reading Benjamin from too restricted a disciplinary perspective might cause one to overlook his originality and creativity.

Before proceeding with my interpretation here, it is worth noting that Benjamin himself never defined his approach as a *conceptual* study, nor did he characterise it as a methodological principle. He did not emphasise the historical transformation in a chronological sense; instead, he outlined the specific role of the concepts through means which crystallised the *variety of phenomena*. Benjamin’s approach comes close to the writing and rewriting of the meanings of concepts in the inter-textual context, and it resembles conceptual research both in terms of its problematisation of historical temporality and as far as the concepts are understood, its being essentially transformable⁸. The conceptual aspect becomes clearly visible in works such as *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), as well as *Über den Begriff der Geschichte* (1940). In addition, Benjamin’s interest in the historico-philosophical issue as the critique of the concept of progress, was already expressed in his earliest essays, especially in *Das Leben der Studenten* (1915a, 75). It is further included, for instance, in his art theoretical reflections on the time of work of art (1919, 1933b, 1936, 1937, 1939a).

An example of the ways in which Benjamin emphasised the role of both concepts and his own understanding of philology can be found in a letter to Gershom Scholem, dated 14.2.1921.

Über Philologie habe ich (...) mir einige Gedanken gemacht (...) Mir scheint – ich weiß nicht ob ich es im selben Sinne wie Sie verstehe – Philologie verspricht gleich aller geschichtlichen Forschung, aber aufs höchste gesteigert, die Genüsse die die Neuplatoniker in der Askese der Kontemplation suchten. Vollkommenheit statt Vollendung, gewährleistetes Verlöschen der Moralität. (...) Sie bietet eine Seite der Geschichte, oder besser eine Schicht des Historischen dar, für die der Mensch zwar vielleicht regulative, methodische, wie konstitutive, elementar-logische Begriffe mag erwerben können; aber der Zusammenhang zwischen ihnen muß ihm verborgen bleiben. Ich definiere Philologie nicht als Wissenschaft oder Geschichte der Sprache sondern in ihrer tiefsten Schicht als Geschichte der Terminologie, wobei man es dann sicher mit einem höchst rätselhaften Zeitbegriff und sehr rätselhafte Phänomenen zu tun hat (Benjamin, Briefe, 257).

Here, Benjamin sketches philology as revealing a specific layer of history. His “conceptual praxis” differed from the commonly understood notion of philology as a discipline. Instead, his attitude toward philology was simultaneously critical and constructive. He criticised the invariable language in the Platonic and Neo-platonic “search for the asceticism in the contemplation” (Benjamin Br. 257), and his view was that philology should

⁸ I do not, however, mean to identify Benjamin’s approach with “conceptual history” as it has been understood since around the 1960’s.

consist of the aspect of *transformation*, as opposed to stability⁹.

In his *Einleitung* for *Das Passagen-Werk*, Rolf Tiedemann offers an important example of the origins of Benjamin's terminology. His terms are impossible to define through "orthodox" means of interpretation, despite the fact that he appears to use them ideologically (Benjamin 1983, 21). This dilemma is obvious, for instance in the discussion between Benjamin and Adorno concerning Benjamin's draft of *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939). In his reply to Adorno, Benjamin recalls his method as the *real philological method* (*echte philologische Methode*), which he claimed to have constructed already in his *Trauerspiel* (Benjamin GS I.3, 1103, Briefe. 793-795). The way in which Benjamin understands philology is outlined in the above quoted letter to Scholem – although it is not really clarified in Benjamin's correspondence with Adorno, as I will illustrate below. In my interpretation, Benjamin outlines a critical view toward the "previous" understanding of philology rather than toward an argument in favour of the "real" method in any substantial sense.

Temporalised Politics and the Moment of Critique

The above-outlined "philological attitude" is also closely connected with Benjamin's notion of *critique*. In a more specific literary context, the idea of critique in Benjamin's work does not refer to the general understanding of criticism, but is rather a critique (*Kritik*) that *distinguishes itself from commentary*. The task of the critique is to emphasise the "inner order" of the phenomena in question, which is to be distinguished from historically constructed commentary. The preliminary idea behind this can be found in Benjamin's early works, especially in his dissertation, *Begriff der Kunstkritik* (1919), in which the term critique refers to the concept of art critique. Benjamin develops the concept further in the *Goethe's Wahlverwandtschaften* (1922), in which he explicitly relates the issue to the literary critique of Goethe's work. He combines the ambivalence of the Goethean conception of the works of art (*Unkritisierbarkeit der Werke*, 1919: 110) with his notions of redemptive critique that date back to the period of early German Romanticism¹⁰.

In *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Benjamin describes his comprehension of the concepts as having a mediating role between phenomena and ideas (1925, 213-4). The productive side of this idea, which leads to the construction of his neologisms, becomes apparent for instance when one pays attention to how Benjamin uses the concept of redemption (*Erlösung*) in his range of texts. I would not reduce Benjamin's use of redemption only to Jewish

⁹ Benjamin describes philology as a method connected to the history of transformation. "Die Philologie ist Verwandlungsgeschichte, ihre Einsinnigkeit beruht darauf, daß die Terminologie nicht Voraussetzung sondern Stoff einer neuen usf. wird" (GS VI, 93-94).

¹⁰ Benjamin describes his method in the *Kunstwerk* essay, especially in some of his letters to Adorno (see *Briefe*. 671-691; GS VI: 814; cf. GS VII.2, 665).

mysticism – to which it apparently and logically belongs – but would prefer instead to connect the idea of redemption to that of critique as a *philosophical principle*¹¹.

In this insight, redemption highlights *not only* a theological claim but also a *critical moment*. The critique facilitates the “salvation” of phenomena in their redefinition in the actual situation. This is included in Benjamin’s “immanent critique” in its specific historical context¹², as well as in a critique leading to the stage in which the view on interpreted phenomena (and concepts) are redefined. The notion of *Erlösung* is also important to Benjamin’s concept of history. Since the salvaging past events in Benjamin’s philosophy of history happens through their critique and actualisation.

For Benjamin, the moment of historical disruption opens creates a way of stepping out of the canonical interpretation of the phenomena he studied. This forms a specific condition for the *cairological interpretation* that encloses (through a temporal rupture) the aspects of the critique and redefinition of phenomena in variety of his work. In addition to writing the critique of chronological historical time in *Über den Begriff der Geschichte* (1940), he practised it in *Das Passagen-Werk*. His critique of the concept of experience (*Erfahrung*) in Kantian and Neo-Kantian philosophy is written in *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1918), and the redefinition of the concept of experience in its modern context is included in *Erfahrung und Armut* (1933), *Der Erzähler* (1936) and *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939). In addition, he criticised the concept of power (*Gewalt*) and its legal use in the Germany of 1919 (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921).

The cairological idea also appears in Benjamin’s idea of aesthetic time. He understands the work of art as existing in a sort of temporal rupture. Instead of including works of art in the canon created by art histories, Benjamin sees them as singular signs of both their own temporality and that of the era from which they emerged. The emphasis on the singular moment, in which the contingent and interrupting character of the work of art becomes visible, is of parallel importance; as such, it is distinguished from the universal historical frame (1933b, 372). Benjamin’s emphasis on the single work of art also distinguishes contextual art history from universal history, for instance in his critique of highlighting either *Höhepunkte* or *Verfallsperioden* of art. This critique is repeated in his Theses with the dictum that no periods of degeneration exist in history (1940, VII).

During the 1930’s Benjamin’s critique turns toward the “bourgeois” concept of autonomous and spatially distant art. In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936) he discusses the transformation of art

¹¹ The amount of weight that should be given to the aspects of theology in Benjamin’s thinking has been argued over throughout the decades of Benjaminian interpretation. About the critique and redemption see, for instance, Gagnebin’s interpretation (1978, 15-19).

¹² Cf. Caygill 1998, who discusses Benjamin’s “immanent critique” as an extensive philosophical issue with a connection to Hegelian speculative critique. See also McCole (1993, e.g. 27), who discusses the immanent critique in an historical context.

during the period of “modernity”. The redefinition of art through its reproducibility that Benjamin outlines in the *Kunstwerk* is only one example of the revolutionary or avant-garde moment which can emerge in any aesthetic era. To actualise this rupture in theory and praxis, it is important to acknowledge the contradicting forces of any historical and current events. Benjamin’s need to “step out” of the self-repeating course of history is also explicit in the *Kunstwerk*, as his political engagement includes not only a critique of the bourgeois, but also of fascist aesthetics. The danger of identifying with the fascist values is illustrated in the essay through the terms of *cult* that construct an artificial historical *continuity*.

The connection between concept and critique constitutes the central issue in the discussion of the conceptual importance of Benjamin’s work. Consequently, this outlines the specific idea of the temporal order as an alternative to the chronological history. Here, I have indicated ways in which Benjaminian historiography can be uncovered through examining the temporality of his concepts. Next, I shall point out some of his concepts of time more specifically and connect them with the critical position highlighted above.

The Question of “The future”

Benjamin’s second Thesis of History presents the historical temporality portrayed through the concept of happiness. The Thesis itself is a mixture of issues derived from religion, materialism and the nostalgic feeling of potential happiness in moments which are almost already gone. It begins with a quotation from Rudolf Hermann Lotze: “Zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des menschlichen Gemüts, (...), gehört neben so vieler Selbstsucht im einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit der Gegenwart gegen ihre Zukunft” (Lotze, *Mikrokosmos III*, Leipzig 1864, 49, Benjamin, 1940, II; 1983, 599-600). Interestingly, in most of Benjamin’s works, the aspect of the future remains absent, seen as almost uninteresting. The more specific question in the second Thesis becomes evident when Benjamin poses the question of *how* the present time forms the image of happiness, which manifests the coming times. Or, *how* is the future already included in the present? In this sense, the idea of envy that otherwise illustrates the rather obscure image of the relationship between the present and the future becomes meaningful. It signifies the ways in which the present is constituted in the consciousness of the subject/actor, as well as which of these elements of understanding the present are projected toward the future.

The idea of the future as possibly arousing envy is imbedded in the unrealised moment: “Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir atmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können” (1940, II). Benjamin’s other rare notion regarding the future can be found in his quotation of Leibniz: *Le présent*

*ist gros de l'avenir*¹³. The aspect of the future seems to be thought of as being an immanent part of the present, in which only the present action, if it is actualising this seed of present, can form the direction of the coming time.

Benjamin generally rejects the understanding of the future as a utopia (*u-topos*), as it describes the way in which the concept of the future is temporally and spatially distinguished from the present. This includes the utopian form of Marxism, understood as separated from the present political action¹⁴. In utopian visions, the image of happiness as a future goal is presented as unattainable, emphasising its different *Zeitraum* from the present. Instead, when Benjamin discusses the *topos* of utopia, whether conceived of as theological or Marxist utopia, he seems to constitute it as being part of the extended present. From this viewpoint, utopianism appears as stories of the present conditions that legitimise its inclusion in the present *topos*. This turn is interesting if it is reflected against Reinhart Koselleck's view of the temporalization of the utopia as an interference in the philosophy of history.

Koselleck positions this temporalisation of the utopia around the end of the 18th century, and he discusses it through Louis-Sébastien Mercier's novel *Das Jahr 2440* (1770) and Carl Schmitt's *Die Buribunken* (1918)¹⁵. According to Koselleck, the first utopias were irrational, and their temporal content was conceived of mainly spatially, because of the space of experience of the author. Later, their status changed from spatial to temporal, and the author became the creator of a utopia. Mercier's utopia was a variation of the philosophy of progress, and temporalization in this sense included the ideas of perfectionism and idealism. Schmitt's "utopia," which Koselleck characterises as negative, is, contrarily, a parody of historical progress. Through this negative utopia, Schmitt introduces a kind of historical relativism that is opposed to the concept of progress. In conclusion, Koselleck considers that the actual lesson of the utopia is that it is always distinct from historical time itself and from our imagination of the course of time¹⁶.

Benjamin's view on the utopia proceeds neither positively nor negatively along the path of the Enlightenment philosophy. He also ignores the idea of the future for another reason, which is the distinction between the Christian and Jewish traditions. Namely, if the future cannot be visualised during the present, there must be something that distinguishes the present from future. In Benjamin's writing, this "factor" is described through the idea of redemption, (*Erlösung*). For him, there is no chronologically understandable distance between the present and redemption. The future includes the elementary structure of the *Erlösung* – or the so-called Messianic element of time.

¹³ Leibniz 1720 /1975, 22.

¹⁴ Benjamin wrote his indirect critique of Bloch's *Geist der Utopie* in his reflections on politics, entitled *Der Wahre Politiker*. Parts of this manuscript are included in *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Benjamin studied Bloch intensely in 1919 and met with him occasionally after that time (see *Briefe* 217-219).

¹⁵ Koselleck 1985, 1ff.

¹⁶ Koselleck 1985, 1-13.

According to Gershom Scholem, the Christian and Jewish forms of messianism differ significantly from each other. The Jewish form of messianism includes the idea of redemption as happening openly on the "stage of history," whereas the Christian idea of redemption is thought to occur within the sphere of the invisible, in the unique soul of a person. This transfer from the outer towards the inner sphere of redemption in Christendom was primarily expressed by Augustine's *De civitate Dei*¹⁷. Scholem examines the Messianistic idea especially in Rabbinic Judaism, which includes three different principles of interpretation: The Conservative, Restorative and Utopian principles.

Here, the conservative interpretation does not allow for the appearance of the Messiah like the other two do. Additionally, the restorative and utopian moments are deeply bound to one another¹⁸. If we follow Scholem's distinction, Benjamin's Judaism seems to come close to the restorative aspect, whereas for instance Bloch's standpoint corresponds to that of the utopian messianism. Utopianism emphasises the totally new, which has elements of the old, but is not conceived of as the actual past. Moreover, these are dreamlike elements¹⁹. The distinction shows, although very roughly, the heterogeneity of the Jewish Messianic tradition. Therefore, if one wishes to examine Benjamin's thought within Jewish messianism, we should understand this pluralism²⁰.

The way to connect Jewish messianism to Benjamin's critique of historical linearity is to understand the way in which the idea of history in Jewish messianism does not follow a chronological sequence. The relation between history and redemption in Jewish messianism lacks the aspect of mediation, which implies a lack of historical linearity. The rupture is caused by redemption. The idea of an apocalypse does not recognise history as being a form of progress moving toward redemption; on the contrary, it renders the procedure of linear time toward the future impossible. If the element of redemption is transferred to history, it means that there will be an *inevitable break in history*. This break is structurally essential, and it changes the autonomy of the Christian/rational concept of history. This point of approach also highlights an important difference as compared to the idea of history in the Christian (Augustinian) sense, and further secularises the concept of linear history after the Enlightenment²¹.

This idea of a disruption in history, which Benjamin insistently includes in his thinking, also explains the element of redemption in his philosophy of history. The Messianic framework introduces the motives for understanding

¹⁷ Scholem 1963, 7-8.

¹⁸ Scholem 1963, 9-45.

¹⁹ See also Scholem's critique of Bloch's Marxist-Jewish juxtaposition of the idea of utopia (Scholem 1963, 13).

²⁰ Interpreters often use Benjamin's messianism as containing a metaphysical element of thinking that is viewed as reducing his philosophical contribution (e.g. Bowie 1997, 235-236). Yet, I consider the Messianic element as also being philosophically more fertile than restricting, especially with regard to the temporal connection.

²¹ Scholem 1963, 24-55.

history through something other than its linear sequence. This disruption creates a potential space from which the course of historical time might be approached critically. Here, it means from the perspective of the Now. In other words, the rupture constructs that moment in which a *philosophical critique* of history becomes possible. The historical agent is shown as being in the position to constitute the idea of infinite history, in which its elements are brought together as a critique, or as an object of redemption²². Here, I regard the Jewish idea of restoration not as dogmatic, but as a catalyst for reflection. In this sense, Benjamin returns to the idea of Messianic temporality, which emphasises the creation of time. It is “as if the world existed and did not exist at the same time, perpetually spilling away, re-creating every instant”²³.

Concepts of the Present

(Geistesgegenwart)

Die Geistesgegenwart als politische Kategorie kommt auf großartige Weise in diesen Worten Turgots zu ihrem Recht: “Avant que nous ayons appris que les choses sont dans une situation déterminée, elles ont déjà changé plusieurs fois. Ainsi nous apercevons toujours les événements trop tard, et la politique a toujours besoin de prévoir, pour ainsi dire, le présent.” (Turgot, Oeuvres II, 1944, 673. Quoted after Benjamin 1983, 598).

The idea of the mental present (*Geistesgegenwart*) emphasises the ability to intuitively grasp the present, not through past interpretations but from the perception of the present itself. For Benjamin, the politicisation of the present moment would offer a “real” historical materialist the possibility of taking a leading role in the playing out of historical events. The Benjaminian notion of action in this Thesis is likely to be inspired by Fourier, Marx, Luxemburg or the surrealist communist artists²⁴. The reason why the past now becomes possible to “redeem” is because, for Benjamin, past events continue to be re-interpreted and possibly re-conceptualised in every present time. In the second Thesis of History, this is presented through the “temporal index”: *Die Vergangenheit führt einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird* (1940, II). Here, it is notable that the past is not viewed as identical with time itself, and the temporal *index* attached to the past is also possible to experience in the present through redemption. Additionally, many of these supposed temporal indexes confront one another in various concepts of time and create temporal differences.

Another possibility of exemplifying the Benjaminian *Geistesgegenwart* can

²² In this, Benjamin’s view seems to differ from Koselleck’s idea of historical time, which cannot possibly be influenced by, for instance, human utopias (1985, 13).

²³ Trigano, *La récit de la disparue*, Quoted after Ouaknin 1995, 74.

²⁴ Cf. Gagnebin 1978, 18-19.

be read in the notion of the “backwards prophet,” as it is done, for instance, in the seventh Thesis. Here, Benjamin describes the Historian as a figure who is turning his back on the present and looking to the past. This damages the ability to “foresee the present” in this somewhat extraordinary way in which Benjamin comprehends political awareness. Benjamin quotes Turgot on understanding politics as foreseeing the present time (*die Gegenwart vorherzusehen*), in which he emphasises the possibility of the real (*echte*) writing of history (GS 1: 1237; 1983, 590, 598). The potential for the historian to also act as “a politician” in the Benjaminian sense is embedded in his or her awareness of the present conditions. With regard to the figure of the politician, Benjamin suggests that he seizes the temporal meaning *before* it becomes the past. In this sense, he detaches himself from the passive idea of waiting for the future, or subordinating the coming time into categories of temporal expectation. Instead, this waiting, which Benjamin describes as the phantasmagoric image of time, should be turned toward the liveliness of a contemporary action: *Die Zukunftsdrohung ins erfüllte Jetzt zu wandeln, dies einzig wünschenswerte telepathische Wunder ins Werk leibhafter Geistesgegenwart* (1928, 115).

The condition of mental presence is included in a temporal chance and its realisation in action. It expects the political agent to turn the time to his or her own favour, which increases the possibility of playing with time. Here we begin to see the growing importance for Benjamin of the formulation of the moment of *Jetztzeit* that intends to crystallise the temporal experience of the present. The Now-time connects the ambiguity of historical and political temporalities in a different way than concepts like remembrance (*Eingedenken*²⁵) or redemption (*Erlösung* cf. GS I.3, 1248), although these concepts also express the idea of the past experience, which becomes actualised in the present.

Jetztzeit

Benjamin introduces his concept of the Now-time (*Jetztzeit*) mainly as a counter concept to the historicist understanding of time (see 1940, XIV). He signifies the meaning of Now as being “filled” with subjective experience, and this subjective aspect is connected to the acknowledgement of the Now-time. The Now-time seems both to combine the earlier elements and to compose a concept that creates a *new passage to ways of understanding time* through a singular moment. As Benjamin criticises the concept of time, which is comprehended as being devoid of subjective experience, he also recalls issues from his essay *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1918) and the critique of Kantian and Neo-Kantian concepts of experience.

Benjamin invokes the moment of Now in order to both challenge the previous ideas of historical course and to accentuate political interpretations of the Chronos. The Now-time thematises the sphere on the border of history and “nothingness,” the known and not-yet-known. This is actually one of the

²⁵ On the distinguished analysis of the temporal differences between Benjamin’s conceptions of memory and remembrance, see Andrew Benjamin 1992, 156-162.

elements that connects the past and the present by creating an opening for a New time, neither completely separate from nor strictly bound to any existing experience. The experience of the rupture in time happens synchronically with the Now-time consciousness. This describes a heterogeneous and temporal limit-situation. The new interpretations of time and history are connected here to the perspective, which implies a parallel opening for an individual space of action, which Benjamin calls, although fragmentarily, the Now-being (*Jetztsein*, 1983, 495). The movement toward historical awakening emerges in the *Jetztzeit*, as the action is derived from the experience of this moment, and the temporal originality of the *Jetztzeit* lies in how it is understood in relation to past and future times.

What is so curious about the moment of Now is that it cannot be “defined” by basing it on existing categorisations of the past, present or future, but it also forces their redefinition. It is a non-synthetic image of time, which emphasises the newness and the creative moment of time. The network of temporal experiences that the Now-time connects is more understandable in connection with the other concepts related to the present than with those describing past experiences. This is one reason why it is important to conceptualise a temporal field in discussing the various experiences of time connected to the present, as well as in uncovering their meaning through this specifically temporalised view. Following Benjamin, the present and its experiences are temporarily “frozen” in any historical or current material and phenomena. This “condensed time” creates an alternative perspective on time, which is parallel to continuity or constant movement, and these moments of temporal insight are possible to decipher as “seeds of the present”.

In the fourteenth Thesis, Benjamin uses the metaphor of a “tiger’s leap” into the past. The metaphor describes a confrontation between two historical events – in this case, the French Revolution and ancient Rome – as a “reversed time”. In Benjamin’s thought-image, the revolution becomes actualised by referring to the peaks of the experiences of the two epochs in question and by confronting a Now-time with Robespierre’s experience. The thought-image of ancient Rome was re-produced in the historical consciousness during the French Revolution as a recurrence of Rome (*wiedergekehrtes Rom*). Through the “tiger’s leap,” the period of time in between these two epochs vanishes, and particularly the idea of Rome becomes described as a space of experience in late 18th century France²⁶. This dialectical confrontation destroys both a presupposed temporal rule and the order between the epochs, creating an entirely new epoch.

Revolution metaphorises the beginning of the *new temporal order* in the form of a new calendar, which symbolises the beginning of a new epoch (1940, XV). Calendar time is not objective, since it not only measures time daily, weekly and yearly, but also marks memorial dates, the victories and defeats of wars and national or religious holidays. This makes the calendar an important indicator of political time. It is a document of the monumental history of

²⁶ *Erfahrungsraum* in the Koselleckian sense (1989, e.g. 349 ff.).

preserving the mythos of the winners of history. The question that remains is who has the power to choose what days are important enough to be celebrated, to break up the schedule of work and leisure days?

Benjamin does not see the beginning of the *Neuzeit* as characterising qualitative progress in the understanding of historical time but invokes, rather, the idea of eternal recurrence: "Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehren" (1940, XV). As Benjamin notes, the issue of the temporal recurrence of the new characterises the "Hell of modernity" (1983, 676). This is one of the reasons why Benjamin describes the idea of historical consciousness as beginning its course of decline during the *Neuzeit*.

For Benjamin, the *Zeitraffer*, which is commonly seen as shifting toward the idea of progress within the scope of the industrial, economic, scientific or historical meanings, was regressive since it homogenised the nature of time (cf. GS 1.3, 1250). The exception in this regression was the brief moment during the July Revolution in which the clocks were destroyed. The act of shooting the clocks during the July Revolution combines political action with a symbolic act that touches the core of human temporal experience as "fractured time". When time is stopped, the chain is broken, and this appears to manifest a rupture in a specific period of history.

It could be said that, for Benjamin, the whole identification with quantitative time-consciousness, whether by clock or by calendar, is a way of escaping the more profound understanding of time. Benjamin connects the historically reversed temporal leaps to dialectical materialism: "Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische, als den Marx die Revolution begriffen hat" (1940, XIV). This means that the revolutionary potential is primarily directed toward the past, as opposed to the future. Only through this de-constructive event of retrieving historical knowledge from the interpretative canon can the "new history," which emerges from the Now-time consciousness, be seen as progressive.

Dialektisches Bild

Benjamin's use of the concept of dialectics already began to cause him much trouble in his writings after the 1930s. This was culminated by Adorno's sharp criticism concerning Benjamin's *Exposé* for *Das Passagen-Werk* and his first draft of the *Baudelaire-essay* (1939), which still affects many interpreter's opinions of Benjamin's interpretation of Baudelaire. Adorno claimed that Benjamin thought non-dialectically, or that his dialectics did not contain an aspect of mediation; this was one example of Benjamin's "failure". Further, Adorno criticised Benjamin for not mediating between social superstructure and substructure, and noted that the only reasonable way to handle the structures was to connect them to each other both causally and immediately. This could be achieved through a "total process": "Die materialistische Determination kultureller Charaktere ist möglich nur vermittelt durch die Gesamtprozeß" (Br. 785).

It is true that the mediation between superstructure and substructure

hardly interested Benjamin. Nor was he interested in presenting his work in relation to a "total process". Benjamin followed his own methods and constructed his specific terminology without defining it in any specific terms, which explains his "bohemian" use of Marxist vocabulary, especially the idea of dialectics. The image *par excellence* that further describes the difference in the ways in which Adorno and Benjamin understand the dialectic is the famous angel from Benjamin's ninth Thesis on the Concept of History. Hannah Arendt writes that "nothing could be more 'undialectic' than this attitude, in which the 'angel of history' (...) does not dialectically move forward into the future, but has his face 'turned toward the past'. (...) That such thinking should ever have bothered with a consistent, dialectically sensible, rationally explainable process seems absurd"²⁷. However, if one wishes to understand Benjamin's temporal turn, it is this Thesis that especially characterises his dialectics.

Namely, the *Angelus Novus* shows the face of the failed dialectical conception of history. For Benjamin, the progress that thrusts the angel backward into the future represents the winds of regression. In this point Benjamin wishes to see the caesura, as he expresses through the words that the angel "would like to stay" (1940, IX). Only in this standstill, in the disruption of continuity and linearity, would it be possible to create a space for an historical or a political critique. Hence, Benjamin's dialectics are not describing the confrontation between the old and the new, but rather the confrontation between the experiences of Now and Then. This might appear to be a rather insignificant notion, yet if the point of the interpretation is the *temporality* and not the orthodoxy of Benjamin's concept, then this notion changes the entire setting. Both Adorno's comment on Benjamin's 1935 *Exposé* and the followers of this interpretation failed to take Benjamin's specific temporal distinctions into account²⁸. Following Adorno's interpretation, the mixture between the old and the new were commonly characterised in Benjamin's work as *phantasmagoria*, and not as a dialectical image. For Benjamin, the phantasmagoric or dream images of history would lead to the repetition of the bourgeois conception of culture and not to its liberation in terms of Marxist dialectics. The confrontation that Benjamin characterised in the moment between the Now and the Then was a dialectical image, which was later in the Theses followed by the idea of the *Jetztzeit*.

If the aspect of the future were included in this temporal dialectic, it would contain a utopian aspect. However, the idea of utopia was intentionally excluded from Benjamin's dialectics. As I wrote above, Benjamin's dialectical image was constructed as an opposite viewpoint to utopian Marxism, since it was necessary to find an interpretation of history that would interrupt the repetitive mythos or phantasm of the previous century. The progressive

²⁷ Arendt 1992, 18-19.

²⁸ Cf. Adorno 2.8.1935, in Benjamin, Briefe 672-675. Benjamin's implicit temporalisation of the concepts seemed to develop throughout the course of the 1930s, and was especially crystallised in the *Das Passagen-Werk* fragments, which were probably written after Adorno's critique.

dialectic course, which Arendt refers to as a “consistent, dialectically sensible, rationally explainable process,” was, according to Benjamin, excluding the present experiences, leading toward catastrophic thinking. This was implicit in his interpretation of his historical situation as the catastrophe (1940, VIII).

Irreconcilable Time

Benjamin refers to Focillon’s definition of the “classic style” by describing the dialectical *Stillstellung*. Following Focillon, he characterises the *Stillstellung* as reminiscent of sudden good luck, like *l’axun* in Greek; this further actualises the moment of Kairos in the standstill of temporal movements. The miraculous side of the moment is implanted in the “hesitating immobility”²⁹. The moment of Now lands in the space of this hesitation between movement and its standstill.

When Benjamin compares Messianic time and Marx’s classless society, he concludes with the notation that the classless society is not conceived of as the goal of historical progress, but is rather the interruption of that history. This thought is connected to Scholem’s interpretation that the interference of the Messiah causes an historical rupture from which it is impossible to conceptualise history in an earlier way. Hence, there is no conciliation between political and historical time.

It is impossible to speculate on why Benjamin never made his temporal distinctions explicit although that they were so crucial to his conceptions of politics and history. In the early essay *Über das Programm der kommenden Philosophie*, Benjamin had already begun to search for the possibility of non-synthesis (*Nicht-Synthesis* 1918, 166), which can be conceived of as parallel to the moment of disruption in his later works. Because of the fluent nature of this notion in Benjamin’s *Programm* essay, many commentaries have argued in favour of not taking this point too seriously. Still, I prefer to run the risk of seeing the early notion as important, despite as it suggests expanding the temporal perspective beyond Hegelian-Marxist dialectical thinking.

The disturbing element, that confuses the pre-set linearity of the idea of time, could be included in the notion of *Nicht-Synthesis*. As an opening, and also as a possibility to cause a rupture within the dialectical concept of history, the *Nicht-Synthesis* could be understood as an alternate temporal perspective to the course of history. *Nicht-Synthesis* includes the notions of the *known* as well as the *unknown*, as the meaning of an historical event cannot be pre-categorised or planned. Instead, it is the search for a horizon, or an opening in the determined and closed concept of historical dialectics. It creates an alternative to reinterpreting earlier events by approaching them from the present perspective and reordering them in relation to their past and future.

The temporal “movement,” through which the events are interpreted toward the irreconcilable unknown, may be interpreted as a movement toward

²⁹ Focillon: *Vie des formes*, Paris 1934, 18; after Benjamin, GS I.3, 1229.

the politics of time. The shift toward the non-chronological interpretation of historical time includes the aspects of action and reaction on the stage of history. If the possibility of *Nicht-Synthesis* were to be documented, it would connect this idea of the temporal course with something unexpected, which brings forth the contingency, conflict and uncontrollability of time and action. This "fourth" dialectical step could be brought into the present as an active and constitutive moment, including the perspective of the *politicisation of the situation*³⁰. The past events, which are theoretically or immediately brought into the present, diffuse any one-dimensional understanding of history. Theoretically, these two approaches of the reconciliatory or non-reconciliatory conceptions of historical dialectics do not negate each other, but rather "complete" the view on history.

Consequently, Benjamin's *Copernican change* of shifting the view from history toward politics emphasises the aspect of politics as a category of thinking that is primarily located in the present (1983, 490-91). These "categories of thinking" are constructed in the moment that raises the question of the *cairology*, in which the view on the qualitative and singular understanding of the present time is created. The new thinking cannot emerge only by being conciliated by the former conception of history, nor does the turn lead to a simply systematic category of time. Instead, the shift towards political categories of thinking emphasises the nature of historical interpretations as being temporary, to be completed in every present.

All in all, the critique of historical temporality constructs an important pillar in Benjaminian thinking. Benjamin does not intend to interpret the continuity of the idealistic historical process in Marxist terms, but he considers revolutionary action possible only as a rupture in the linear process. The idea of revolution seems inherent to the understanding of history, and the possible ruptures in its linear course might actualise the revolutionary potential. Benjamin metaphorically "*pulls the emergency break*" as he opens the present time into various forms of experience, none of which are directly aimed toward the future: *Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse* (GS 1.3, 1232).

The view toward the historical limit-space, which Benjamin left open in his Theses, is also the movement toward unknown space and time; toward a sphere that exists on the periphery of what we can see or know about the nature of time, history, and events. In this openness lies both its fertility as well as the problem it poses for the present. Thus, Benjamin changes the perspective toward a *cairology*. Pointing out alternatives to the conceptualisation of temporal events, the question is, whether we are able to handle the heterogeneous possibilities of rethinking time through these concepts?

³⁰ Lindroos, 1993, 74. I characterise this as the situation in which the ideas of Kairos and Chronos time "meet" in the field of political action.

LITERATURE

- Agamben, Giorgio (1993) *Infancy and History. The Destruction of Experience*. Verso, London, New York.
- Arendt, Hannah (1992) An introduction for *Walter Benjamin Illuminations*. Translated by Harry Zohn. Fontana Press, Harper Collins Publishers, London.
- Benjamin, Andrew (1991) *Art, Mimesis and the Avant-garde. Aspects of a Philosophy of Difference*. Routledge, London & New York.
- Benjamin, Walter (1915a) *Das Leben der Studenten*, GS II.1.
- Benjamin, Walter (1918) *Über das Programm der kommenden Philosophie (Programm)*, GS II.1.
- Benjamin, Walter (1919) *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I.1.
- Benjamin, Walter (1921) *Zur Kritik der Gewalt*, GS II.1.
- Benjamin, Walter (1922) *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I.1.
- Benjamin, Walter (1925) *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Trauerspiel)*, GS I.1.
- Benjamin, Walter (1928) *Einbahnstraße*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Benjamin, Walter (1933a) *Berliner Kindheit um 1900*, GS IV.1; Fassung letzte Hand, GS VII.1.
- Benjamin, Walter (1933b) *Strenge Kunstwissenschaft, Zweite Fassung*, GS III.
- Benjamin, Walter (1936) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (Kunstwerk), zweite Fassung*, GS VII.1.
- Benjamin, Walter (1937) *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, GS II.2.
- Benjamin, Walter (1939a) *Über einige Motive bei Baudelaire*, GS I.2.
- Benjamin, Walter (1939b) *Zentralpark*, GS I.2.
- Benjamin, Walter (1940) *Über den Begriff der Geschichte*, GS I.2; *Die neue Thesen*, GS I.3.
- Benjamin, Walter (1978) *Walter Benjamin, Briefe 1,2*. (Hg.) Scholem, Adorno. Suhrkamp, Frankfurt/Main. (Posthumous)
- Benjamin, Walter (1983) *Das Passagen-Werk 1-2* (1983). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Benjamin, Walter (1991) *Gesammelte Schriften (GS)*. Unter Mitwirkung von Adorno und Scholem. (Hg.) Tiedemann und Schweppenhäuser. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. (Posthumous)
- Bowie, Andrew (1997) *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*. Routledge, London and New York.
- Caygill, Howard (1998) *Walter Benjamin. The Colour of Experience*. Routledge, London and New York.
- Gagnebin, Jeanne-Marie (1978) *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Verlag Palm&Enke Erlangen, Erlangen.

- Haverkamp, Anselm (1992) Notes on the 'Dialectical Image' (How Deconstructive Is It? *diacritics*, 1992
- Jennings, Michael J. (1987) *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. Cornell University Press, Ithaca and London.s
- Koselleck, Reinhart (1985) Die Verzeitlichung der Utopie. In: *Utopieforschung 3* (Hg.) Voßkamp. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart (1988a) Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur 'Zeitgeschichte'. In: *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern 1985. Conzenius, Greschat, Kocher (Hg.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Koselleck, Reinhart (1988b) Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze. In: Meier, Rügen (Hg.) *Historische Methode*. DTV, München.
- Koselleck, Reinhart (1989) Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1720/1975) *Monadologie*. Reclam, Stuttgart 1975.
- Lenain, Pierre (1987) *Le temps politique*. Economica, Paris.
- Lenain, Pierre (1989) *L'instant politique*. Economica, Paris.
- Lindroos, Kia (1993) Reading a Text Historically or Politically? A Benjaminian approach. In: *Reading the Political. Exploring the Margins of Politics*. (Eds.) Palonen, Parvikko. Finnish Political Science Association, Helsinki.
- Lindroos, Kia (1998) *Now-time/ Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. University of Jyväskylä: SoPhi, Jyväskylä.
- McCole, John (1993) *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Quakin, Marc-Alain (1995) *The Burnt Book. Reading the Talmud*. Princeton UP. Princeton.
- Scholem, Gerschom (1963) Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (1953). In: *Judaica I*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Scholem, Gerschom (1987) *Origins of the Kabbalah*. (Orig: *Ursprünge und Anfänge der Kabbala*, 1962, Walter de Gruyter & Co., Berlin). The Jewish Publication Society. Princeton University Press, Princeton.
- Stoessel, Marlene (1983) *Aura. Das vergessene Menschliche*. HanserVerlag, München/Wien.
- Tiedemann, Rolf (1983) *Einleitung des Herausgebers*. In: Walter Benjamin. *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp, Frankfurt/M. Verlag, München.
- Weber, Samuel (1996) Mass Mediauras; or, Art, Aura, and Media in the Work of Walter Benjamin. In *Walter Benjamin. Theoretical Questions*.
- Weidmann, Heiner (1992) *Flanerie, Sammlung, Spie. Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*. Fink Verlag, Frankfurt/M.

Leena Subra

VIII TIME AND TEMPORALITY IN JEAN-PAUL SARTRE'S POLITICAL THOUGHT

To Begin

Over the years a very large number of commentaries on Jean-Paul Sartre's conception of time and temporality have been published, but compared to Sartre's other themes there is very little commentary literature on this. It seems that a silent common acceptance of a "general" interpretation prevails - the one presenting the ek-static past - present - future constellation with stress laid on the future as enjoying a specific place in this constellation.

There are, however, other ways of interpreting the conception of time and temporality which Sartre describes in detail in *L'être et le néant* (1943). I shall sketch here an interpretation which aims at a political reading of Sartre's texts and uses an alternative set of questions and perspectives. In order to bring out the political aspects of Sartre's conception temporality and the time of the world, which Sartre forwards as two modes of the existence of time, need to be read clearly as different conceptual constructions. They also need to be read from a point of view where the linear conception of time often used as a device when reading Sartre, is relegated to the background. However, as Sartre's conceptions of time and temporality are closely related to some of his basic ontological constructions, a brief account of a few chosen themes is needed before focusing on the key concepts.

Background Concepts

Nothingness, Non-identity, Distance and Lack

In *L'être et le néant* there is a well-known construction of "human reality" (*la réalité humaine*, human being in the world) as in-itself (*l'en-soi*), nothingness (*le néant*) and for-itself (*le pour-soi*), which form a background to Sartre's theory of temporality and time. In this triad the in-itself means things that are *in the world*, including for example our bodies, and the for-itself can be seen as consciousness (of). Already this setting indicates the political relevance of Sartre's text as he clearly sets out to reconceptualize the traditionally drawn lines between, for example, nature and the constructed world.

Nothingness in its turn is that which separates us from ourselves, brings in the viewpoints of non-coincidence and distance (EN, 146) as the for-itself and the in-itself are separated by it. Moreover, the "separation", as a breach, forms a perspective of the Being as becoming, *we are to be*, we are not just something that *is* there. Nothingness is negation, the human being both *is* and *is not* at the same time. When studying Sartre, we can see this as a step toward a politically described setting because the element of play is introduced - in Sartre the play with concepts indicates the presence of the political in a frame of interpretation where both the play and the political are used as metaphors for construing a political reading of the text.

Furthermore, the not-self-identical human being is understood through the concept of lack (*le manque*). The human being *lacks identity* with the self. For Sartre this is a negation which establishes an internal relation of constitution and negation (primitive negation) between what is negated and from what it is negated:

[I]l est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie. [...] cette opposition doit elle-même se fonder sur la négation interne primitive, c'est-à-dire sur le manque. [...] De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être dont elle nie avec l'être *qu'elle* nie, c'est le *manque* (EN, 129n1 incl.)

This is a construction which forms an essential part of Sartre's conceptual devices, a relation which is construed of two poles (i.e. constitution and negation) which are seen within the tension of the relation, not separately or as opposed to one another. This displays also a conceptual play through which the setting is rendered political in the attempt to reconceptualize the traditional divisory lines: the use of simple, straightforward dichotomies in the manner of Good and Evil is not an option for Sartre.

The same kind of conceptual construction can be found in the relation Sartre construes between temporality and time. It indicates that the human being is "open", not identical with itself in a "thinglike" manner. The twofold structure in being which construes this openness is described by Sartre as the structure of [is-not-what-is] (in-itself) and [is-what-is-not] (for-itself). In other

words, for Sartre the human being is a game played between the *is* and *is-not* where this [is - is-not] as non-identity is also the distance we are from ourselves. These definitions serve throughout *L'être et le néant* as metaphors for the two perspectives needed for the description of the human being in the world as well as for describing time and temporality.

Moreover, Sartre describes this twofold structure as an asymmetrical relation between two poles. The asymmetry of the relation is displayed in that one pole is defined as a primitive negation and the other through the impossibility of being (self)identical and also in that in the relation between the in-itself, the self and the for-itself, the self for itself is, so to say, the "direction" of the relation (see EN, 132). Along with the above-mentioned conceptual devices, asymmetry permits Sartre to construe his complex conception of temporality and time, and it is through these conceptual devices that the setting can be interpreted politically.

In-itself, For-itself and Temporality

Sartre confirms that it is through the human reality that the past, the future and time arise in the world (see e.g. EN, 159, 168, 255). However, the in-itself, the things in the world, have no past nor future in terms of that which Sartre calls "original temporality":

Il n'y a donc pas plus de futur que de passé comme phénomène de temporalité originelle de l'être en-soi. (EN, 168, see also 255, see also Fell 1979, 83)

In contrast to this, the for-itself has an original temporal structure which it brings to the world when it arises, as Sartre says, and "finds" temporality as something which "is" already there in the world, and time as something that "moves" there. The question of how this temporal for-itself, separated from the in-itself by the nihilating act, can arise in the world, and, at the same time, give time to it, is a question of metaphysics, and Sartre, as a true ontologist, leaves it to the metaphysicists (see EN 713-715 and also 362-363). What he does say, however, is that there is no foundation to our self except the in-itself in its identity, which is an impossible foundation, because the for-itself is separated from the in-itself by nothingness and therefore can never be identical with the in-itself and thus its every attempt to found itself is to no avail.

A being without a foundation also means a being without a beginning, without an origin, that is, a contingent being. In temporal terms, its only foundation can be that it puts its own being in question because it does not "move" from its past onward, but is presence which "has to be" its past. This is of importance for Sartre's concept of temporality as it shows that the point of view which is taken here does not give primacy to the chronological nor advocates a linear view of time. It is also of importance because it brings forth the impossible, which in Sartre is one of the devices for construing a political setting where change is a constant attribute. (See EN, 184, 713-14)

The lacking, non-coinciding, at-a-distance, (is-is-not) character of the human reality can be described in one word: the human reality is *spread*. Being spread, often expressed by Sartre as being decompressed (e.g. EN, 267), is one of the central figures through which Sartre's conception of temporality can be interpreted. Being is "spatially" spread, it is not compact nor identical with itself. One could venture to say that the whole construction of the being for the description of which Sartre uses pages and pages is destined, finally, to show this one thing: the being is "broken" within, and as such it is freedom as well as the principle that organizes being in such a way that there is a world - and time.

Furthermore, one could venture to say that it is here that Sartre lays the grounds for his political theory. His analysis of time and temporality are conducted keeping in focus the agent and action within a perspective which construes the stage for action starting from the temporal attributes it displays. In other words, for Sartre both the agent and action are set in a temporal frame in which they are thematized and problematized. This is a perspective often overlooked in the interpretation of Sartre's earlier work. In order to see the importance of this conception in Sartre, and how his discussion could contribute to the understanding of temporality, we have to take a closer look at how he construes his conception.

Time and Temporality I

Analogically to the ontological construction of the being as in-itself and for-itself Sartre construes two different planes of time: original temporality and the time of the world. Original temporality, which is the most interesting part of Sartre's conception, is not a universal time but a mode of being-for-itself (EN, 188, see also Flynn 1984, 6).

Original temporality, then, is an attribute to the human being insofar as the human being is for-itself, and time is an attribute which the human being gives to the world as in-itself. For Sartre these two have an entirely different structure and it is, in my view, precisely the difference between these two notions, and the way Sartre relates them to each other that are of special interest in his texts. For Sartre temporality with its three dimensions (past, present and future) is not a self-sufficient structure, but a construction with which he refers asymmetrically to the time brought into being by the arising of the temporal for-itself in the world.

La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. [...] Toutefois nous ne pouvons nous lancer dans un examen de l'être du Temps sans avoir élucidé préalablement [...] le sens trop souvent obscur de ses trois dimensions. [...] Et surtout il faut faire paraître chaque dimension envisagée *sur le fond* de la totalité temporelle en gardant toujours présente à la mémoire "l'unselbständigkeit" de cette dimension. (EN, 150, see also Fell 1979, 83)

The "l'unselbständigkeit" in the citation refers to the asymmetry of the

constellation, which, in a sense, is a repetition of the asymmetry of the relation of the for-itself and in-itself and which, so to say, combines the two concepts into a relation which does not allow for an interpretation in dualistic terms.

Not no longer, not yet nor instant

Sartre's figures of nothingness, distance and lack express all the relation between the two poles corresponding to the in-itself and the for-itself. In turn, these two poles refer to past (i.e. the in-itself) and future (i.e. the for-itself). However, the future, which is the [is-what-is-not] should not be understood as a present which is "not yet" here (EN, 170).

The two expressions referring to the flux of time, *not yet* and *no longer*, are categories of the time of the world, not of temporality. For Sartre in connection with temporality one cannot speak of *before* or *after* understood as a lapse of time because temporality has the structure of selfness (see e.g. EN 181-82, 267). In the analysis of the temporal, the use of the symmetric terms *not yet* and *no longer* would not permit to reveal the asymmetric character of the past, present and future, and especially of the present. In this sense, a historical event cannot be directly discussed in terms of temporality, as the *before* and the *after* would be introduced into the discussion. Therefore temporality is displayed here as a setting for experience where events which represent a closed and a dividing perspective on time cannot form a point of reference.

The Ek-static Temporality

In Sartre original temporality has three ek-stases: the past, the present and the future. Each ek-stasis has its own structure and they form the three dimensions of the temporality of the for-itself. They are displayed as [is-not-what-is], [is-what-is-not] and their synthesis at-a-distance as lack [is-what-is-not and is-not-what-is].

Le Pour-soi, pour nous en tenir aux premières ek-stases [...] 1° ne pas être ce qu'il est; 2° être ce qu'il n'est pas; 3° dans l'unité d'un perpétuel renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est. Il s'agit bien de trois dimensions ek-statiques, le sens de l'ekstase étant la distance à soi. (EN, 183)

This is a structure of the being of the for-itself as far as it is temporality. When we are discussing this temporality, we are discussing experience, or the "lived time" as Thomas Flynn puts it (Flynn 1984, 6). Temporalized experience means that instead of merely being there the for-itself temporalizes itself as it exists, i.e. its way of existing is temporalization.

Mais la temporalité est l'être du Pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement. La Temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant. (EN, 182)

The three ek-stases, the ambiguity of temporality, the [is-not - is] express the basic Sartrean categories of freedom and nothingness. They express the being as a breach, as openness, as the impossibility of ever founding itself (and therefore contingent) as well as dispersed over three dimensions, or as Sartre says, diasporic (ibid., see also EN, 188). It is this lived time, the experience which can be interpreted in Sartre as a political thematization of time. The world, the agent and action are all given together with this temporal frame and it is only in relation to temporality that these, in their turn, can be thematized.

Grammatical Figures

Perhaps an easy way to approach Sartre's notions of the past, the present and the future would be to discuss the grammatical figures of time: the past, present and future tense. The past is something that *is* (in the present tense) in the past tense, the present something that *is* (in the present tense) in the present tense and the future something that *is* (again, in the present tense) in the future tense. Verb forms for us are *was*, *is* and *will be*, but all *are* (in the present tense) that tense. We can find these formulations repeatedly in Sartre's text (i.e. *au passé*, *au présent*, *à l'avenir/au futur*, see e.g. EN 158, 161-164, 169-173, 190-193, 259-260, 265, 577, 583, 584, see also CRD I, 472, 473). In addition to this he uses several different formulations including the words *être* (being) and *futur* or *avenir* (future) and expressions he "creates" himself, i.e. verbal forms which are not normally used in French language (e.g. *est été*, EN, 182, 183, 712; *d'être-été*, EN, 207, see also Flynn 1984, 6).

In a way we could say that for Sartre the past and future are here "grammatical categories" of the present and not independent entities. We could also say that it is through these grammatical categories that Sartre stresses the "direction" of the openness and dimensionality of temporality: they establish the present as the perspective of experience and hence contradict such a view of temporality that would establish the future as the only, or even the principal horizon for action.

Presence, Negation, Projection and Ends

In the ek-static construction of temporality the present, which is "*is*" as a grammatical category of the present tense, is not an "*is*" in the sense of being something by itself ("le Présent *n'est pas*." (EN, 167, 168)), but it forms a "combination" of past [is-not-what-is] and future [is-what-is-not]. In other terms, the present represents the categories of nothingness, distance, lack, and, ultimately, choice and freedom (EN, 543). Moreover, the present for Sartre can only be *presence to*, not present as opposed to past and future.

Le soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence, d'échapper à l'identité tout

en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi*. (EN, 119)

The self, constituted in the three ek-static dimensions, which *are* in the past, present and future tense, and constituted in the pole relations of negation and lack and at distance from itself, is only presence to itself and all these equal to freedom. The present is negation (of the in-itself, or of the past) and projection (of the self, of the future) that takes place in the present. This is the very heart of the political dimension of Sartre's conception of temporality: the three ek-static dimensions are seen as open and referring to the possibility of change as a constitutive aspect of choice and freedom.

The present (as presence) refers to the negation of the in-itself and to the projection of the for-itself through the mediation of an end, a goal. In most of the Sartre interpretations this "end" or "goal" is placed *in the future*, but in my view, it cannot be seen *in time* because original temporality is not of time, and the in-itself and the for-itself are not categories of time, but of being, of experience (see for example Manser 1989, 30).¹ In other words this means that the point of view Sartre takes here intends to avoid the rigid linear perspectiveness of the categories of time and stress the view of experience, once more, in dimensional terms.

This means, in its turn, that the notion of end is used in this setting as a limit figure with which Sartre brings forward his view of the spatiality of temporality, the "spreadness" of the self over the past and the future as well as its presence to itself at a distance. The end, the goal is of future, and it refers to the [is-what-is-not], i.e. to that which is to be "done" as opposed to the past which is the [is-not-what-is], i.e. that which is to be, so to say "undone". The future is a free interpretation of the world and the past a re-interpretation of the world - these are the differences in the quality of the past and the future from a political point of view.

The end is also a figure of transcendence: the "is" (the past) is transcended toward the "is-not" (the future) - i.e. it refers to something which is to be surpassed (through projection) and not to something lying "ahead" of us which is to be achieved. The end is the reverse side of lack and it is not in the future but "here", in our presence to the world and to ourselves.² Hence, contrary to the interpretations often seen, and in spite of the stress Sartre lays on the future through the notion of the end, the future has no primacy over the other dimensions of temporality in Sartre's notion of original temporality. On the contrary, in my view, it is possible to think that Sartre gives certain primacy to the present. Sartre expresses this when he argues against Heidegger who, according to Sartre, places the stress in the future:

Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur ek-stase présente - et non comme Heidegger sur ek-stase future - parce que c'est en tant que révélation à lui-

¹ For Sartre all experience is temporal (see e.g. Fell 1979, 151).

² Philip Knee expresses this by saying "Il faut donc agir dans le moment, mais sans nécessairement savoir au nom de quoi." (1993, 2)

même que le Pour-soi *est* son passé, comme ce qu'il a à-être-pour-soi dans un dépassement néantisant, et c'est comme révélation à soi qu'il est manque et qu'il est hanté par son futur, c'est-à-dire par ce qu'il est pour soi là-bas, à distance. Le Présent n'est pas ontologiquement "antérieur" au Passé et au Futur [...] mais il est creux de non-être indispensable à la forme synthétique totale de la Temporalité. (EN, 188, see also Fell 1979, 86, see also Catalano 1980, 122)

However, Sartre also argues against the primacy of the present (as presence), but in a context where he rejects the understanding of the present as instantaneous, which according to him, would give the present a primacy over the past and make the past non-existent, forgotten (see for example EN, 153). We cannot consider the present having primacy in the sense of forming a privileged view. In stead, temporality has to be seen as a totality, construed in the relations between its three dimensions (see EN, 153).

Time and Temporality II: Past, Present and Future in Temporality

Here we have come to the point where the three temporal ek-static dimensions of original temporality have been described. Now we can take a closer look at how Sartre seeks a way for profiling the past, present and future as dimensions of experience and of action.

The Past Was - or Was It?

A Singularized Relation to the Present

The past is an ex-present that has had a future and it organizes itself through the present. For Sartre it is not the distance in time that is the criteria for the past, but the relation to the present. For Sartre the past is always somebody's past in the present. I am someone in present who has been the present of my existing in the past. However, this does not mean including the past in the present, but seeing the present as having *its own past* (see EN, 156, 158, 161-162).

In Sartre this means taking a point of view which clearly steps outside any linear conception of time and at the same time construes a setting where a singularized experience of our temporality is highlighted. The past is in past tense for us that are presence in the present tense and it is not one all-embracing past, but different, individualized pasts of this present (EN, 153-154; see also Palonen 1992, 190, 207). It is these individualized pasts that, consequently, constitute *the past*, which Sartre sees as a structural unity which does not, however, "eliminate" the particular pasts - for Sartre there could not be a past seen as common to everyone.

Il n'y a pas d'abord un passé universel qui se particulariserait ensuite en passés concrets. Mais, au contraire, ce que nous trouvons d'abord, ce sont *des passés*. Et le

problème véritable [...] sera de saisir par quel processus ces passés individuels peuvent s'unir pour former le passé. (EN, 155)

Here we have one of the points in Sartre's texts where the question of history enters the scene: the relation between the singular pasts and *the* past, i.e. history forms a problem which Sartre starts to conceptualize and thematize here in *L'être et le néant* through the singularization of our original temporality.

On the plane of the time of the world we are confronted with the universal. However, the universal cannot form a point of view for us because the perspective construed from within temporality is singularized, and because for Sartre the human reality brings time to the world and hence singularizes it, too. Sartre describes this by saying that in the world there are things, or, to use his term, "thises" (*ceci*), through which we orientate, the world is not an unstructured "something". The human being as original temporality organizes the world into a temporal construction where the "thises" are experienced as temporal (which they themselves are not). Or in other words, we organize the world from the perspective of our own temporality, for Sartre "the temporality is nothing but an organ of vision" (EN, 256, see also 255).³

We Are - Are Not Our Pasts

Sartre gives a number of definitions to the past. According to him we do not "have" a past, but we *are* our past in the sense that we *cannot not be*, or that we *have to be* our past because human beings have to be what they are, and our past is the in-itself that we are (see EN p 157).

We *are* our past also in the sense that we cannot thematize it as a past that would be something that we presently *are not*, because we can thematize in terms of are-not only the future and the present through its being presence to the world. (EN, 186, see also 187)

We *have to be* our past, but at the same time we *are not* our past, because I am to myself that which "is" as an "is-not" which brings us again to negation, distance and lack. In other words, the I, who "is" my past is also the I who "is not" my past.

[J]e ne suis mon propre passé [...] j'ai à l'être pour ne pas l'être et que j'ai à ne pas l'être pour l'être." and "... je ne suis pas ce que j'étais [...] parce que je suis par rapport à mon être sur le mode de liaison interne du n'être pas. (EN, 161)

I am my past in the past tense. I am my past which is the in-itself that I have surpassed: "Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé." (EN, 162) The [is-not-what-is] character of the past may be easier to see if we say that the past is (my) facticity, but contingent facticity:

³ This construction of the singularized universal is repeated for example in Sartre's biography on Flaubert (*L'idiot de la famille*, 1971-72) and in the *Critique* (where it forms a part of the reasons why his concept of history remains unfinished). It is also discussed in his lecture on Kierkegaard (*L'universel singulier*, 1966/ 1964). In addition Sartre discusses the theme of vision as an organization of the world further in his *Vérité et Existence* (1989/ 1948) (see 46-47).

L'en-soi dépassé [...] le hante [the for-itself] comme sa contingence originelle. Il ne peut jamais l'atteindre, ni se saisir jamais comme *étant* ceci ou cela, mais il ne peut non plus s'empêcher d'être à distance de soi ce qu'il est. Cette contingence [...] c'est la *facticité*, mais c'est aussi le passé. Facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose." (EN, 162) "[...] le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre. Le passé, c'est substance. (EN, 163)

Or we could say, as Catalano does, that the character of the past is to be a context: "my past is the context for my surpassings of myself" (1980, 115, on context, see also Busch 1990), to which I would like to add that from a political point of view it is also a context for action. Moreover, if we see the past as a context, we could also see the future as a projected image, and consider politics something that is "acted" in the relation of this context and this image.

The Present Is - or Is It?

For Sartre the present *is not*.

Car la négation porte non sur une différence de manière d'être qui distinguerait le Pour-soi de l'être, mais sur une différence d'être. C'est ce qu'on exprime brièvement en disant que le Présent *n'est pas*. (EN, 167, see also 168, see also Fell 1979, 83, 87)

What there is is the agent in the present, in the "here and now"⁴ constituted in the dimensions of past, present and future. The present is a relation that has both the past and the future as its constitutive parts in the is - is-not relation.

En tant que présent il [the for-itself] n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur). (EN, 168)

The present is not a "there" - not a place, but presence to the world, a never achieved identity, always at-a-distance presence which cannot be formed of instants. Hence the present is not an opposite to past, but to absence and it is disintegration of the self, or lack of identity (see EN, 165, 166, 168).

There is no present as an instant, there is only the present that makes itself presence to the being. Moreover, presence is being present to the world in which it is realized. This means that presence is situational experience and forms a perspective of the world (EN, 165, see also 166, see also Catalano 1980, 116n6). In addition, the in-itself is facticity, and the for-itself is present to all in-itself, and therefore it is facticity that structures the perspective where the presence is presence to the world. This means that the facticity of the world is something which the human being as for-itself takes a perspective on, which

⁴ "Here and now" (*ici, maintenant*) is yet another formulation that is repeated throughout Sartre's work. In his later texts it often refers to an anthropological perspective of the subject, e.g. in the *Critique* it refers to the question of what can be known about a subject today. It also refers to the lived experience of the human being as it can be understood from the perspective of today (e.g. *L'Idiot*). It can also be seen as one of the formulations where Sartre uses spatial categories when referring to time in relation to action (see e.g. CRD I, 452).

in its turn brings about the organization of the world into “here” and “there” in the same way the human being organizes the world into temporal dimensions (see EN, 166).

This also means that being “there” instead of being “somewhere else” is a contingent perspective of the world. Moreover, on the one hand, the “here” and “there” as well as temporality are qualities we give to the world, and as such they are both constantly in question where the for-itself as lack and distance questions its own being. On the other hand facticity, as it is enclosed in the field where the for-itself is spread into temporal dimensions, is not a closed entity but a structuring aspect of our being which can be opened for new perspectives as the for-itself both denies it and escapes from it (see EN, 167).

The presence is realized in the form of escape (*la fuite*):

Le Pour-soi est présent à l'être sous forme de fuite; le Présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. (EN, 168)

The escape is an escape “from” self-identity “toward” future, i.e. that which we are not in the mode of having to be (it). In other words, it forms an escape toward our possibilities. However, once again, this reference to the future as the *direction* of the escape⁵, is not a reference to a future that could be placed somewhere ahead of us in time, but a reference to the ontological structure of being. The future and the possibilities are in the future tense, they are “will be” “now” which refers to the asymmetrical relation between the past, present and future. Escape is also a contingent attempt to refuse contingency, but yet an unsuccessful one:

La fuite du pour-soi est refus de la contingence [...]. Mais cette fuite constitue précisément en contingence ce qui est fui: le pour-soi fui est laissé sur place. [...] Cette totalité [of temporalisation] n'est jamais achevée, elle est totalité qui se refuse et qui se fuit [...] (EN, 196).

From another perspective escape is, so to say, the reverse side of failure (*l'échec*): the for-itself, as it cannot become an in-itself, a thinglike identity, is a failure and the for-itself as it is distance taken to the in-itself, is escape. Or, we could say that failure and escape, construing different aspects of being, form the two poles of the relation between the for-itself and the in-itself seen from different perspectives as not self-identical, as distance and as lack.

The present, then, is presence that is open, in different ways, both toward the past and the future. Moreover, the present is not a “time” with a certain content, but more a “name” to a certain dimensional temporal position in the open space of the diaspora construed by the three temporal ek-stases. Hence temporality is not a closed entity containing a fixed horizon of possibilities but

⁵ Escape is one of Sartre's notions that can be interpreted here as a figure of space, to the extent that it refers to a future that is understood as the distance of the self as presence to itself in the present. Sartre often uses spatial figures such as *in front of* in connection with the future and such as *behind* in connection with the past. “En tant que Pour-soi il [the present] a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière, il *était* son passé et devant il *sera* son futur.” (EN, 168).

a nascent totality with changing horizon which refuses and escapes itself, hence rendering also this horizon contingent.

The Future Will Be - or Will It?

The future, too, comes to the world through the human being, it is something to come, in the present tense.

[C]'est par la réalité humaine que le Futur arrive dans le monde." (EN, 168)

"Si l'avenir se profile à l'horizon du monde, ce ne peut être que par un être qui *est* son propre avenir." "[...] qui est à-venir pour lui-même (EN, 168).

In this setting the for-itself is not "attente de l'avenir", awaiting of the future as a future with a defined content that is being waited for, because the future, too, is a relation of negation, the for-itself cannot *be* what it would become, i.e. a determined future. Catalano says: "[r]ather, the future is my projected meeting with a remotely distant self." (1980, 118) thus echoing Sartre's words: "[a]insi le Futur c'est moi en tant que je m'attends comme présence à un être par delà l'être." (EN, 172) The future is the awaiting of myself, or, in other words, the construing of myself as "spatializing".

This means that also the self (or the I) is expressed by Sartre in dimensional terms. It is extended, spread and this can be read politically. I may be afraid I might not be there at this very rendez-vous point in the future that I have set for myself - I might change my mind and go elsewhere, or so to say, the games I am involved in, through my choices, action and projects, reorganize the rendez-vous point, change it into a possibility it "was" not. The political in this context is about trying to change these rendez-vous points, those of others, as well as our own. Seen from this perspective, we can say that politics is about changing the rendez-vous points of the past, of the present and of the future: the past is re-read and the rendez-vous point which exists as the future and forms a relevant reference point to action is "no longer" there; action is reorganized and interpretations of the past, present and future are changed and relativized.

The reorganization of action in this sense puts aside the view of temporality constructed in the dimensions of the past, present and future in terms of a linear, chronological time. Time, for Sartre is a limit figure through which the possibility of change within the dimensional structure of temporality is postulated.

In a sense then, the future, on the plane of original temporality, is not a category of time and it refers to the notion of possibility in a specific sense. The future can only be referred to through the negative relation of the for-itself to itself, a relation which is mediated by the end and realized as a constant possibilization of possibilities. This is the Sartrean finality (or teleology - a "minimum" of teleology (see Palonen 1992, 93)): a human being is always more than s/he would be if s/he were a present which is in-itself and is always

a dimensional structure with an opening which equals to the possibility of change.

This opening is expressed in terms of the past as a failure to be one with what I am, as the lack of identity, and of the future as a failure to become one with what I am not, as the lack of the possible. This means that the projected possibilities are never realized.

Je me projette vers le Futur pour m'y fondre avec ce dont je manque [...] (EN, 172).
 "Le Possible est ce *de quoi* manque le Pour-soi pour être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. [...] Le Futur est le manque qui l'arrache [the for-itself], en tant que manque, à l'en-soi de la Présence. (EN, 170)

Therefore, in order to be future, the future is always in question, it is not *this* future i.e. possibilities that are construed as possibilities in the present. In this sense Sartre postulates two futures: the one projected and never realized and the one actually realized (in terms of the time of the world). In my view this is of importance, because it underlines how for Sartre the human being is not self-identical but always to be redefined and how the facticity of the world is contingent and constantly questioned. Therefore this can be seen as the "place" where the political character of Sartre's conception of temporality is clearly displayed. Temporality, for him, is a construction related to action which is not thematized in relation to the (linear) time of the world. It is also on the "basis" of this construction that there is time in the world. This means discussing the whole question in terms of our singular experience and singular perspectives on time that can be both contested and reorganized.

From Temporality to Time

As the projected possibilities are never realized, it is not the projected future that is realized, either.⁶ This future is something that is-not. Instead of the projected future *another* future is realized, a future which in fact is present, because it is realized, or is there only when it turns to present. The future for Sartre is a limit figure which permits him to carry out the very complex conceptual operations which construe his conception of temporality.

Le Futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé) du Pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait⁷ surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du Pour-soi. (EN, 172)

The limit figure character of the future as an ideal future is highlighted through the condition where the impossible [the for-itself existing as in-itself] would

⁶ In general the Sartre interpretations speak, as does Fell, about realized and unrealized possibilities, but do not make an explicit difference between two different notions of future (Fell 1979, 85).

⁷ Notice that the verbal tense "ferait" is a form of the conditional and refers here to what will not be.

happen - but will not:

Par exemple ma position finale sur le court [tennis] a déterminé du fond de l'avenir toutes mes positions intermédiaires et finalement elle a été rejointe par une position ultime identique à ce qu'elle était à l'avenir comme sens de mes mouvements. Mais précisément ce "rejoignement" est purement idéal, il ne s'opère pas réellement [...] (EN, 173).

The realized future gives sense to the present and the projected future remains an ideal (a limit) which becomes *past future*. The future as an ideal (limit figure) is a limit "against" which we project the possibilities of our present action, but it does not give us the realized meaning of our action as it never becomes real. The future as an ek-stasis of original temporality, then, is but another figure for freedom (and all the other figures it equals to). The projected future is what I would be were I not free "[I] est ce que je serais si je n'étais pas libre [...]" (EN, 173)

This is "time" as it is "within" original temporality (or on the borderline between original temporality and the time of the world), a dimensional image which could be illustrated by the figures of triads and spirals.

In Sartre, there is an interesting construction related to action here: the projected future and the future realized as the present are related to each other through a tension where the agent is constantly "playing" with two futures. Therefore the future in this setting is seen as a constant game where we are playing with the possibilities which are and are not. Moreover, it is a game we are playing in the present. The future is the dimension of temporality and time which we can use strategically when playing about what we are (or the world is). If the past is politized as a context of our action that we can reinterpret, the future is politized as a constant opening in the present that we can freely interpret, even when there are no options. The future has no being, it is the possibilization of possibilities in the perspective that these possibilities will not be realized:

[...] la possibilisation continuelle des Possibles comme le sens du Pour-soi présent, en tant que ce sens est problématique et qu'il échappe radicalement comme tel à Pour-soi présent. (EN, 174).

[...] je suis mon Futur dans la perspective constante de la possibilité de ne l'être pas. (EN, 173-174)

Hence the future does not gain its importance in Sartre's texts from a future being that we are headed toward, but from the constellation where the future is, and can be only a "space" where we argue over the present, the "space" where there can be argument over the meanings of present, past and future which are different from each individual's perspective; argument over possibles, both as projected and as realized; argument over what-is-there, because the what-is-there is never really "there" because we are always non-identically at-a-distance as lack, spread in three dimensions of temporality. The question that can be asked here is not only what past, present and future actually are, but also whose past, present and future it is a question of, because temporality is a

singularized aspect of time⁸. There is an asymmetrical pole relation also between the two futures: one realized, the other not, i.e. there is a playground where we are playing both on a "private" ground of our own (projected future) and on "common" ground of the world (realized future). This perspective becomes more profiled when we place the time of the world into the same fabric with original temporality.

Time of the World I

The "origin" or the "source" of the time of the world is the lack of identity as temporality. Time appears at the same time as the world, it appears, so to say, in the same "place" where human being arises in the world.

Statics and Dynamics

Even though time is brought to the world by the human being, it has characteristics which do not arise from the for-itself but from the in-itself. Amongst these characteristics are the statics and dynamics, which, according to Manser are "the formal features which appear to belong to time independently of our experience of temporality [...]" (1989, 30). This is, however, a debatable point, as for Sartre time does not exist independently of the human being. Instead, these characteristics do, indeed, appear in our experience *as if they were* independent features of time. We "encounter" the world, which does not have temporality, in temporal dimensions that we bring to it and it is the time we bring to the world that separates the "before" from the "after" (see EN, 175), even though we are not thematically aware of this in our everyday experience. "Before" and "after" are characteristics of what Sartre calls the "static temporality" as opposed to the "dynamics of temporality" i.e. the order of time and the course of time (see EN, 175)⁹.

⁸ Manser (1989, 28, 30) aptly calls this the "'narrative self', the story which each of us has to tell".

⁹ Sartre's use of the words temporality and time is not quite systematic, and he does not make explicit the difference between his different ways of using the word temporality. When reading his *L'être et le néant* this can cause some confusion. Temporality in the context of time of the world can refer both to original temporality *in relation with* the time of the world and to time.

Separation and Multiplicity

Time as statics has a special characteristic: it separates, separates the I from I, the dream from the real... "Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit." (ibid.).¹⁰ However, if we think that time *only* separates it becomes something that is constructed of instants: before and after are then "between" the instants, i.e. are not their internal structure. Moreover, this construction where the instants are related to each other by a before-after relation, would then equal to the intemporal time from which there is no access to change and to permanence, i.e. to the world. Therefore time must be seen both as separation and continuity where the static separation equals to multiplicity and the dynamic continuity to unity. As original temporality is both multiplicity and unity and time both separation and continuity, here we are in the presence of the two poles between which Sartre construes his views of the relation between time of the world and original temporality. In this construction there is no priority of either the multiplicity or the unity over time (see EN, 180, 181). However, the multiplicity is not a feature of time as such but is also brought to the world by the human being: "[c]'est par la réalité humaine que la multiplicité vient au monde." (EN, 182-83). Therefore unity is possible only from the perspective of the for-itself which equals to saying that there is no time *before* temporality (see EN, 185 and also Manser 1989, 30).

Time of the World II: Past, Present and Future in Time

The Past of the Time of the World - Little Nothingnesses, Apparitions and Disappearances

For Sartre the past in time is not something that has gone, but something that appears to us as being there. Time as the past has a double appearance. Firstly, the human being is temporal and time arises in the world through the human being, hence the world appears to us as temporal.

Mais du simple fait qu'il [the for-itself] *est* son propre passé, comme aussi son avenir propre, le dévoilement de l'en-soi ne peut être que temporalisé. (EN, 255)

Le temps universelle vient au monde par le Pour-soi. (ibid.)

¹⁰ In Sartre this is yet another place where time can be discussed in spatial figures: time is seen as a metaphor for distance (half an hour's distance from a place) and it is also seen as distance (the distance from the work accomplished is three days): "[...] c'est le temps qui est choisi pour mesure pratique de la distance: on est à une demi-heure de telle ville, à une heure de telle autre, il faut trois jours pour accomplir tel travail, etc [...]" (EN, 176). Notice that Sartre uses grammatical figures here, too: distance (in time) is "le néant qui *est été* comme séparation" (EN, 183).

This is what forms the ambiguity of time. On the one hand the world appears as a totally temporal construction to us because on the bases of original temporality we “give” temporality to things. For example, an ink-pot is revealed to us as existing in the past, present and future at the very moment we see it, it is not first present that was future and then becomes past, i.e. the whole world is temporalized at once (EN, 255). On the other hand we experience the world as existing in time because of the temporality we have “given” to it and which the a-temporal things, the in-itself, “reflect”. What we experience is the objective time which we discover as not reflected, that is, through everyday understanding.

Le “ceci” se dévoile temporellement non parce qu’il se réfracterait à travers une forme *a priori* du sens interne, mais parce qu’il se dévoile à un dévoilement dont l’être même est temporalisation. Toutefois l’a-temporalité de l’être est représenté dans son dévoilement même: en tant qu’il est saisi par et dans une temporalité qui se temporalise, le *ceci* paraît originellement comme temporel; mais en tant qu’il est ce qu’il est, il refuse d’être sa propre temporalité, il *réflète* seulement le temps [...] (EN, 255-256)

Sur le mode irréfléchi il [the for-itself] découvre la temporalité *sur* l’être, c’est-à-dire dehors. La temporalité universelle est *objective*. (EN, 255)

The past of the world and the past of temporality are one and the same: for-itself becomes in-itself and the perspective that the for-itself takes of the world “changes” into being in the middle of the world. However, as the human being is temporal and not only its past, and as self-identity is impossible, this being the same is not all there is: it is through the present and future that the human being both denies and escapes its past (see EN 258-59). The past is like a point of encounter of the in-itself and the for-itself and the past of the time of the world both *is* and *is-not*: permanence is a true illusion and time is not temporal - a construction through which Sartre postulates the human being both as the center of time and as divided by time. For him time is, so to say, between the I and the world, or seen from a different perspective, between the for-itself and the in-itself. This is a political position as such because it is here that the perspective of action related to change enters the scene, even though in *L’être et le néant* it happens very much in the disguise of freedom and choice.

All this leads to separatedness, the “thises”, that which is, is infinitely in pieces, fragmented. Intemporality, which we experience as permanence (a compromise between the intemporal identity of the in-itself and the ek-static temporality) is reflected in time as it appears to us as separate instants which are externally related to each other (EN, 256). These instants, or “nows” which construe our experience of time as homogenous permanence have nonetheless a characteristic which makes them interesting. They are “little nothingnesses” which separate the “thises” from each other, and in this “role” they are confronted with the potential limit of the “this”: it may disappear from the world. The “little nothingnesses” are the “places” where the compactness of time is broken.

On the one hand we have time, homogenous, permanent dispersion over the intemporal in-itself at a “point of encounter” where the for-itself becomes its

past, becomes the in-itself, where it has a content, but a content which is contingent facticity and where it loses its transcendence. On the other hand we have the "nows", the separate instants, "little nothingnesses" separating the "thises" and bringing to the scene the possibility of a disappearance as a counter figure to permanence. The marginal impossibility of changing [what-there-is-as-it-is] in the past that has brought us to this present is radically challenged by Sartre when he postulates nothingness as a feature of our experience of time, an experience which is based on the identity of the in-itself.

We could try to forward an example: our body, which is facticity and in-itself, is in the past "now" 1 and in the past "now" 2 identical to itself, but our body as the past "now" 1 is not the same as our body as the past "now" 2 even though it is strictly similar with regard the "contents". The "little nothingness" steps inbetween and separates them. It is on the basis of this separation that we can tell that the world is not for forever what it is, and that against the background of permanence where change is impossible, change can nevertheless be postulated.

In order to describe the "nows" which break the permanence of time and the dispersed multiplicity of strictly similar contents that flow over things and do not have internal temporal dimensions, Sartre makes use other help devices: the apparitions and the abolitions, or disappearances. The interest of these notions within Sartre's description of time lies in that they bring a second perspective of hazardousness, of contingency into the picture (see EN, 257).

The apparitions and abolitions, in their turn, rise from the in-itself. They refer to an asymmetric setting where abolitions are not altogether disappearance, not an end and where apparitions are not something entirely new, they do not have a before and after, merely a quasi-before and quasi-after (see EN, 257-258). The appearance is not an adventure, either, for only in the for-itself apparitions as well as ends are adventures. However, to the for-itself, the apparition first appears as an adventure; the "*ceci*" that appears, is seen as already in the world in the form of its own absence as we were already present to the world from where it was absent (EN, 258). But as soon as the appeared one is there its character of adventure disappears and it becomes an indifferent identity (EN, 259).

Apparitions and abolitions (disappearances) are contingent and hazardous from the perspective of experience. They form limits and present themselves as the aspect of the totality that is constantly disaggregating (EN, 259). The "little nothingnesses", the "nows", which are separated and can be described as apparitions and disappearances, are the perspective we have to the permanence of time which itself can offer no perspective.

Time, disaggregating, fragmented into pieces, into homogenous instants, into apparitions and disappearances, where there is a "this" external to other "thises" in the relation of the absence of relation (EN, 258) is the time which we can, by its own virtue, experience as displaying in its very impossibility the possibility of escape. These are the characteristics of the past of the world where the for-itself "melts" into the in-itself and where the past of the for-itself is the same as the past of the world (see EN, 259).

[...] il n'y a aucune différence entre le Passé du Pour-soi et le passé du monde qui lui fut co-présent sinon que le Pour-soi a à être son propre passé. Ainsi n'y a-t-il qu'un Passé, qui est passé de l'être ou Passé *objectif dans* lequel j'étais. Mon passé est passé dans le monde, appartenance que je suis, que je fuis à la totalité de l'être passé. Cela signifie qu'il y a coïncidence pour une des dimensions temporelles entre la temporalité ek-statique que j'ai à être et le temps du monde comme pur néant donné. C'est par le Passé que j'appartiens à la temporalité universelle, c'est par le présent et le future que j'y échappe. (EN, 259)

Alternatively we can say that time as the past offers no alternatives, from this perspective the future rendez-vous points cannot be changed and the impossible playground with regard time is here construed between the permanence and the "nows".

The Present of the Time of the World

Movement, Place and Space

The present of the time of the world is the "place" where time and space meet. Sartre's conception of space carries in a way a division similar to that of the time of the world and of original temporality. He defines space and place apart, but is not, however, very systematic in this either, which means that several interpretations are possible. Here I shall sketch one that underlines the conceptual use of these notions more than what Sartre might have wanted to contribute to the classical question of space and time. From this point of view we can see that Sartre enters the discussion from the notion of movement which serves to bring out different aspects of the conjunction of time and space.

For him the present of the time of the world is where the movement, place and space enter the scene. The relation of the present of original temporality to the present of the world is presence and this is a relation where movement (as well as "rest") is given (EN, 260). Movement understood, as Sartre here does, as the "this" changing its place but remaining the same, supposes the homogeneity of space. This means that it is the different positions of the moving one that define the space and not the movement (EN, 260, 261). The moving one could be described as a thing which is at rest and at the same time moving along a line, or in other words, movement would be placed as instants on the being (EN, 261, 261).

Furthermore, the moving one does not conserve its in-itself, its facticity unchanged but, as Sartre says, it passes. This means at the same time being and not being in a place, the moving one never *is* there in the sense the in-itself *is* there. However, we cannot say that it is not there, either, nor can we say that it is elsewhere, as the moving one only sketches the place (EN, 262-263). The idea behind Sartre's construction here is to underline that the relation of the moving one to the place as not a relation of occupation, i.e. the moving one's relation to place is not a permanent or closed relation to the already structured. Hence, this is a view which offers the possibility of considering movement as a structuring aspect of the space.

The being that is not in movement and hence conserves its in-itself, defines its place as occupation and hence reveals its self-identity (EN, 263). This means that space, which, like time, is in the world through the existence of the human being, “presents” itself here as indifferent, external and “based” on the facticity of being. By contrasting the occupation of place to movement as sketching the place Sartre brings about an interesting setting. Firstly, space and place are in such a relation to each other that place represents here that which is unmediately occupied and without perspective whereas space represents the organized aspect. Secondly, the notion of movement as a defining aspect of space breaks with the idea of a space which would show only the characteristics of facticity and exteriority. Once again, we are confronted with a twofold notion: facticity and exteriority as an occupied place and an organized “movement-space”.

[...] le *ceci* est ce qu’il est, il *occupe* une place, il *est* en un lieu, c’est-à-dire il est mis en rapport par le Pour-soi avec les autres ceci comme *n’ayant pas de rapports avec eux*. L’espace est le néant de rapport saisi comme rapport par l’être qui est son propre rapport. (EN, 263)

In other words space “becomes” an organized space only through the presence of the human being whereas place displays the facticity aspect of the space. In fact, Sartre has three different notions of space which each reveal a different aspect: firstly, the diaspora-space of original temporality, the being spread in all three temporal dimensions, secondly, space as facticity, as a place to which the in-itself has a relation of occupation, and thirdly, the space as organized through movement which remains exterior to the human being even though it is brought to the world by the for-itself.

The organized aspect of space can, however, be described still further. The moving ones are ones that are nothing, in movement their quality does not change, only the being changes, and this change is nothing, too (a car in the street is the same here and there, but it has moved) - and this nothing is the trajectory that they move and “draw” into the space (EN, 264).

La trajectoire est une ligne qui se tire, c’est-à-dire une brusque apparence d’unité synthétique dans l’espace, un faux-semblant qui s’effondre aussitôt en multiplicité infinie d’extériorité. Quand le *ceci* est en repos l’espace est; quand il est en mouvement, l’espace *s’engendre ou devient*. La trajectoire *n’est jamais*, puisqu’elle est *rien*: elle s’évanouit aussitôt en pures relations d’extériorité entre divers lieux, c’est-à-dire dans la simple extériorité d’indifférence ou spatialité (EN, 264)

It is this nothing which is the trajectory that marks the becoming of space and differentiates the space from the space/place which just is, with no movement. Once more Sartre presents us a construction where there is a breach within identical being, a nothing (like the nothingness as lack and non-coincidence, or like the “little nothingnesses”, the “nows”) which is construed in an asymmetrical relation between space as in-itself and as occupation and space as an organized structure, where only the organized pole is “affected” by movement. Exactly the same construction is repeated in Sartre’s *Critique* where he describes the relation between the pratico-inert field and praxis - only that

there it is described in terms of action. In a way, in addition to the point of view of temporality where change was postulated in the first place through the notions of the two futures, Sartre aims here at showing that the space, and the world as "thises", can be described as construed through the "presence" of the human being. The immobile, permanent and atemporal in-itself cannot be seen as a symmetric pair to the temporal for-itself and cannot be considered as a non-political fact. On the contrary, it can be seen both in temporal and in spatial terms as the context and the image that organize action politically.

Space and Time

Movement also plays another role here besides the one described above. Firstly, it is through movement that space enters time, because the for-itself can "identify" movement only through a temporal identification (see EN, 264).

Par le mouvement, l'espace s'engendre dans le temps; le mouvement tire la ligne, comme tracé de l'extériorité à soi. La ligne s'évanouit en même temps que le mouvement et ce fantôme d'unité temporelle de l'espace se fond continuellement dans l'espace intemporel, c'est-à-dire dans la pure multiplicité de dispersion qui *est sans devenir*. (EN, 265)

Secondly, it is only through movement that the present of the time of the world can be apprehended: "C'est le mouvement qui détermine en présent pur le temps universel." (EN, 265) It is the movement, which is not fixed, not occupation, that encounters the for-itself as presence; it is the movement which, to use Sartre's words, "sends its image" (against the background of the in-itself) to the for-itself. This means that movement and the for-itself form the "point" in time where there is both an encounter and a separation.

In other words, for Sartre the relation between the present of the world and the present of original temporality is that of "announcement", of "sending an image", a message: "le Pour-soi se fait annoncer le Présent par le mouvant." (ibid.). Moreover, it is a "hesitating" relation (*vacillement présent* (ibid.)) as in contrast to the past that *is* there. Thirdly, it is movement that is charged with realizing the universal time: "[c]'est le mouvement qui sera chargé de réaliser le temps universel" (ibid.). This will account for the instants and for the infinite division of time: the movement is absolute exteriority.

Trajectory, the nothing in the world, is in its turn for Sartre another help device for creating an opening in a place where there would otherwise be an inchangeable, impenetrable density of our experience of time and space. This opening represents a singularized view as it is revealed to us in our singularized temporal experience of the world. Hence, like time, also space can be questioned in terms of organized how, and by whom, and these questions are asked in the present where we are presence.

Future of the time of the world

The future of original temporality is the possibility of the presence that I have to be on the other side of the reality of the in-itself (EN, 265). My future (the possibilities that I am) sketches a future of the world as a co-present, i.e. the future that will actually come about, as the possibilities will never be realised.

Mes possibles étant le sens de ce que je suis surgissant du même coup comme un par-delà de l'en-soi à quoi je suis présence, le futur de l'en-soi qui se révèle à mon futur est en liaison directe et étroite avec le réel à quoi je suis présence. C'est l'en-soi présent modifié, car mon futur n'est autre que mes possibilités de présence à un en-soi que j'aurais modifié. Ainsi le futur du monde se dévoile à mon futur. (EN, 266)

That which will be realized is the future of the world which Sartre calls potentialities in order to differentiate them from the possibilities of the future of original temporality (see *ibid.*).

Il y a *des* futurs du monde qui se définissent par des *chances* et deviennent des probables autonomes, qui ne se probablisent pas mais qui *sont* en tant que probables, comme des "maintenant" tout constitués, avec leur contenu bien déterminé, mais pas encore réalisés. (EN, 266)

[...] l'avenir universel [...] le cadre abstrait de cette hiérarchie d'équivalences que sont *les* futurs, contenant d'extériorités réciproques qui est lui-même extériorité, somme d'en-soi qui est elle-même en soi. [...] cet avenir indifférent et extérieur au présent, composé de "maintenant" indifférents les uns aux autres et réunis par le rapport substantifié d'avant-après [...] est une série de contenants vides réunis les uns aux autres par l'unité de la dispersion. (EN, 266)

In the time of the world we have a past, present and future which appear to us as coherent time. This cohesion of time, however, is a pure ghost ("un pur fantôme"). We experience time through our temporality, but this experienced temporality of time is different from original temporality, it is not something which one "has to be" (*a à être*) but something that "is been" (*est été*) (EN, 267), something we experience passively simply through being there. Therefore change is attributed to original temporality and the movement which relates the present of original temporality to the present of the world, is a formal movement, not change, in the same manner as the future as probabilities is something that "is", but that is not yet there, whereas the future of original temporality is possibilities possibilizing themselves.

In Sartre the future of the time of the world and of original temporality construe a breach. It is this "distance" between the two futures that in my view forms the most interesting setting in Sartre's theory of time and temporality. The future remains open, and this openness is a counter figure to a linear concept of time. In my view it also makes it impossible to interpret Sartre's notion of future through postulating a goal which would either be reached or would somehow determine our action. On the contrary, this openness of the future construes it as a marginal situation, i.e. as an impossible situation: our possibilities will never be realized and the probabilities of the world are "outside" our reach. The game must be played inbetween, within this situation and its impossibilities. Time is a horizon for my being my own possibilities, but

it is an impossible horizon both because time is not just time but also temporality - a structure which keeps me from being myself identically (and hence keeps me from becoming my possibilities identically) - and because it is time, a structure of identity that haunts me by its ghostly existence. This makes the future in Sartre's conception the very place for politics of time, not only in the sense that we can ask which and whose future (and also past) but also in the sense that an argument over which modality of time it is the question of can be raised against this constellation as the futures of the two "times" do not coincide.

However it is, at least to some extent the same with the present, too. The present as presence is never fixed or determined and it is related to the other dimensions of time and temporality asymmetrically. All the strategies for the future and the struggles over the future-to-be take place in the present even though the direction of this construction is "toward" the future. In addition, the past can be changed or reinterpreted only as far as it forms a present part of the presence. The game played in the present as presence (i.e. not closed as past, or open as future but spread, extended) is the game over the possibilities that are here and now and it is not impossible to say that the game is played about present, not so much about those future possibilities that will never be realized, nor about probabilities that will be realized but are indifferent exteriority, but about the relating of those two within the possibility of not becoming one with either.

Time is nothingness, it seems to have a being only where the for-itself uses it (EN, 267). Politically speaking time as nothingness is unreal in the sense that it cannot be reached and therefore for the agent there is always a certain part "of" time that has already been played, also with regard to the future. However, as it is the agent who plays the role of the one who changes, time can be used, played for in action.

REFERENCES

- Busch T. W. 1990. *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Catalano, J.S. 1980 (1974) *A Commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fell, J.P. 1979. *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.
- Flynn, T.R. 1984. *Sartre and Marxist Existentialism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Knee, P. 1993. *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*. Sainte-Foy: Les presses de l'université Laval.
- Le Huenen, R. and Perron, P. 1972. Temporalité et démarche critique chez Jean-Paul Sartre. *Revue des Sciences Humaines*, Tome XXXVII, No. 148, Octobre-Décembre, 567-581.
- Manser, A. 1989. Sartre on Temporality. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 20, No. 1, January, 23-32.
- Palonen, K. 1992. *Politik als Vereitelung. Die Politikkonzeption in Jean-Paul Sartres "Critique de la raison dialectique"*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Sartre, J.-P. 1973 (1943) *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1949 (1943). *Matérialisme et révolution*. In *Situations III*. Paris: Gallimard, 135-225.
- Sartre, J.-P. 1989 (1948). *Vérité et existence*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1952. *Saint Genet. Comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard:Paris.
- Sartre, J.-P. 1972 (1966). *L'universer singulier (1964)*. In *Situations IX*. Paris: Gallimard, 152-190.
- Sartre, J.-P. 1983 (1971-72). *L'Idiot de la famille 1-3*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1985. *Critique de la raison dialectique II*. Gallimard: Paris.
- Subra, L. 1997. *A Portrait Of the Political Agent in Jean-Paul Sartre. Views on Playing, Acting, Temporality and Subjectivity*. Jyväskylä: Jyväskylä University Press.

Peter Osborne

(aus dem Englischen von Holm Hofmann)

IX VERSUCH DIE VERGANGENHEIT EINZUHOLEN

Konservative Modernität und Regressive Modernisierung in Großbritannien ¹

Reinhart Koselleck hat auf die Verzeitlichung der politischen Begriffe aufmerksam gemacht, die im Zuge der Französischen Revolution in Erscheinung traten. So stellt er fest, dass nach der Revolution:

Almost no one could express himself politically, socially, and constitutionally without accepting the challenge that inhabited the word "time". This key word inspired the rest of the political vocabulary and language. There was no central category of political theory or social program that did not depend upon this indicator of change. No one could argue without hinting at this change that took place everywhere. Every argument had to be legitimated by the course of "time"; special legitimations needed to be linked with a general recourse of "time".²

Darüberhinaus meint Koselleck, dass diese Temporalisierung der politischen Denkweise einerseits durch eine wachsende Disjunktion zwischen Erfahrung und Erwartung sowie andererseits durch eine Akzentverschiebung zu Lasten der Erfahrung hin zur Erwartung gekennzeichnet wurde – und auch weiterhin gekennzeichnet werden wird. Dies ist ein Charakteristikum der zunehmenden Betonung der Zukunft auf Kosten der Vergangenheit, die für die heutige Dia-

¹ Dies ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der während des Symposiums 'Temporalization of Politics' an der Universität Jyväskylä, Finnland, 13.-15. Juni 1996, gehalten wurde. Eine überarbeitete Version wurde auch auf Englisch in der Zeitschrift *New Formations*, no. 28 (1996) unter dem Titel 'Times (Modern), Modernity (Conservative?) Notes on the Persistence of a Temporal Motif' veröffentlicht.

² Reinhart Koselleck, 'Time and Revolutionary Language', in Reiner Schürmann (Hrsg.), *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, SUNY Press, New York, 1989, 298.

lektik der Moderne konstituierend ist.³ So gesehen ist Koselleck auch in der Lage, über die politische Sprache der Moderne als eine neuerdings inhärent *abstrakte, revolutionäre* und *ideologische* zu schreiben, die 'notwendigerweise reichlich mit utopischen Elementen ausgestattet ist'.⁴

Die Französische und die Industrielle Revolution haben die Politik verzeitlicht, da sie die Zeit geschichtlich als geschehen definiert haben. Oder anders ausgedrückt: sie haben die Politik temporalisiert, da sie die geschehene Zeit säkularisierten, indem sie den Erwartungshorizont in die gelebte Zeit des Individuums hineinzogen. Trotz der Unwiderstehlichkeit dieser zukunftsorientierten Dynamik, war die genaue zeitliche Eigenschaft dieser Historisierung von Anfang umstritten. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zeichnete sich nicht nur eine 'Verzeitlichung der politischen Sprache' ab, sondern auch eine Politisierung des Zeitlichen. Diese politische Richtung sieht die zeitliche Struktur der gesellschaftlichen Erfahrung als ein bestimmtes Objekt ihres transformativen und bewahrenden Inhalts. Innerhalb der Moderne muss Politik so ausgerichtet sein, dass sie es mit allen Formen historischen Zeitbewusstseins aufnehmen kann, die intern in anderen gesellschaftlichen Praktiken produziert werden. Hier sei an die immanente 'Modernität' andere politischer Formen – wie Konservatismus, Traditionalismus und Reaktion – erinnert, die sich als Antwort auf die von Koselleck aufgeführten Entwicklungen entfalteten. Dazu kommen noch einige im rechten Spektrum angesiedelte Anschauungen, wie der europäische Faschismus, der – was seine zeitliche Komposition angeht – oft (und falsch) als *per se* 'anti-modern' eingeschätzt wird.

An einer anderen Stelle habe ich die Erklärung des Faschismus als reaktionären politischen Modernismus diskutiert. Gemeint war dort, dass der Faschismus in seiner ganzheitlichen zeitlichen Reaktion modernistisch ist, und nicht allein – wie Herf es dargestellt hat – in seiner Einstellung zur Technologie.⁵ Dies soll hier nicht weiter diskutiert werden. Vielmehr soll im Folgenden auf die Kategorien des Konservatismus und der Reaktion eingegangen werden, die mit den politischen Debatten über die Modernisierung in Zusammenhang gebracht wurden, die in den letzten zwanzig Jahren in Großbritannien ausgefochten wurden.

Die Neue Rechte der Konservativen Partei in Großbritannien hat in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts das etablierte politische Vokabular des 19. Jahrhunderts erschüttert. Mit diesem Vokabular konnten die drei großen politischen Richtungen, d.h. der Konservatismus, der Liberalismus und der Sozialismus, ausreichend erfasst werden. Die Neue Rechte in Großbritannien war,

³ Reinhart Koselleck, "'Space of experience" and "Horizon of Expectation": Two Historical Categories', in his *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, übersetzt von Keith Tribe, MIT Press, Cambridge MA, 1985, 267-288.

⁴ 'Time and Revolutionary Language, 299.'

⁵ Siehe Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Verso, London and New York, 1995, 162-8; Jeffery Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Siehe also, Mark Neocleous, *Facism*, Open University Press, Milton Keynes, 1997.

was ihre ideologische Ausrichtung betrifft, selbstbewusster als vorherige Formen des britischen Konservatismus, die bis dahin dazu neigten, ihren politischen Status entweder herunterzuspielen oder zu leugnen. Insofern war diese Neue Rechte auch selbstbewusst radikal. Bekannter- und berüchtigterweise beinhaltet dieser Radikalismus zwei sich offensichtlich widersprechende Richtungen: einen rationalistischen Neo-Liberalismus in der Ökonomie und einen traditionalistischen Moralismus und Autoritarismus bei Sozialpolitik und Staatsgewalt. Andrew Gamble hat dies in einer Kurzformel mit 'freier Markt und starker Staat' zusammengefasst.⁶

Beobachter haben über die eigentliche Bedeutung dieser Kombination, ihre ultimativen Kompatibilität und über die Bedeutung ideologischer Faktoren gestritten, die bei Margaret Thatchers Wahlerfolgen eine Rolle gespielt haben. Worauf sich aber alle im großen und ganzen verständigen konnten, war die Hypokrisie dieses Radikalismus, der es den Konservativen ermöglichte, sich als ökonomische 'Modernisierer' zu präsentieren, und gleichzeitig für 'viktorianische Werte' wie Familie, Kirche, Vaterland und – wenn auch nicht explizit – für eine modifizierte Form des britischen Empire einzutreten, eine phantomartige ethnische Kulturvorstellung der Rassenhierarchie und -einteilung. Genau diese reichhaltige und diskursiv widersprüchliche Verwirrung, die von Stuart Hall in einer Studie über Margaret Thatcher als 'regressive Modernisierung' gekennzeichnet wurde, hatte sowohl in Großbritannien als auch in den Vereinigten Staaten einen beträchtlichen Einfluss.⁷ Hall hat seine Einschätzung auch auf Tony Blairs 'konservativem Modernismus' bezogen, der in Großbritannien als New Labour propagiert wird.⁸

Ich werde diese politischen Analysen nicht weiter zum Gegenstand meiner Untersuchung machen. Vielmehr geht es mir darum, zu zeigen, wie die Konzepte des Konservatismus, des Radikalismus und der Regression (bei der ich das Wort Reaktion [reactionism] bevorzuge) artikuliert werden. Meine Thesen lassen sich dabei wie folgt zusammenfassen:

1. Das scheinbar 'modernisierende' Element des Thatcherismus lässt sich nicht als Modernisierungskonzept erklären, sondern vielmehr als Ergebnis einer 'konstruierten' Radikalisierung des modifizierten reaktionären Modernismus, d.h. als Modernismus des Rückschritts.

2. Es gibt eine kategorische, wenn auch nicht immer klare praktische Unterscheidung zwischen konservativen und reaktionären Herangehensweisen an soziale Veränderungen. (Die Reaktion ist auf eine Weise radikal, wie es der Konservatismus nicht sein kann). Obwohl der Begriff 'Konservative Revolution' für Verwirrung sorgt: eine konservative Revolution ist reaktionärer Modernismus.

⁶ Andrew Gamble, *The Free Economy and the Strong State: The Politics of Thatcherism*, Macmillan, Basingstoke and London, 1988.

⁷ Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London and New York, 1988, 2.

⁸ Stuart Hall, 'Parties on the Verge of a Nervous Breakdown', *Soundings* no.1 (Autumn 1995), 19-33.

3. Die konservativen Elemente des Unternehmens 'New Labour' treten nicht nur mit dem damit verbundenen Standpunkt in der ökonomischen Gegenwart und der rückwärtsgerichteten Einstellung zu Gesellschafts- und Kulturfragen zu Tage, sondern ebenso – und möglicherweise am grundlegendsten – in der Aneignung des Modernisierungskonzeptes an sich. Modernisierung *ist* konservative Modernität.

4. Ein adäquateres Modernisierungskonzept ist die Modernisierung als Modernität, d.h. eine qualitative Intensivierung der Zukünftigkeit.

Neoliberalismus: eine modernisierende Kraft?

Man hat sowohl aus dem rechten als auch aus dem linken Lager viel über die verhältnismäßige Rückständigkeit von Wirtschafts- und Politikinstitutionen als Folge der frühzeitigen kapitalistischen Orientierung in Großbritannien gehört. Die Neue Rechte hat diese Idee aufgegriffen und sie für ihre Zwecke mustergültig verwendet, um sich als 'modernisierende' Kraft innerhalb der Konservativen Partei und für ganz Großbritannien und die britische Gesellschaft zu präsentieren. Dieses Bild hat sich in einigen Bereichen so erfolgreich durchgesetzt, dass die Neue Rechte sogar, einen ihrer unerbittlichsten Widersacher bekehrte: nämlich Martin Jaques, den Herausgeber von *Marxism Today*, der 'Zeitschrift für Theorie und Diskussion' der in der britischen Gesellschaft rapide an Akzeptanz einbüßenden Kommunistischen Partei. Der Radikalismus der Neuen Rechten wurde als modernisierende Kraft begrüßt. Aufgabe der Linken, so wurde argumentiert, sei es, ein Programm zu erstellen, das diese radikale Modernisierung mit einer politischen Alternative besetzte. *Radikalismus, Modernisierung und Neoliberalismus* wurden dabei so zusammengesetzt, dass man den Neoliberalismus schließlich durch eine besser geeignete Komponente ersetzen konnte.

Problematisch ist diese These insofern, als der Radikalismus der Neuen Rechten nicht von ihrem Neoliberalismus zu trennen ist. Dies hat Stuart Hall, jetzt in Diensten von New Labour, erst kürzlich formuliert. Versucht man den gesellschaftlichen Folgen neoliberalistischer Wirtschaftsvorstellungen unter Beibehaltung des Programms zu entkommen, so produziert dies lediglich eine verwaschene und reduziert radikale Version der gleichen Sache. 'Regressive' Modernität wird durch 'konservative' ersetzt. Die Verwirrung über die Modernisierung liegt in der Illusion begründet, dass der Thatcherismus wenn auch verzerrte, so doch progressive Inhalte habe, die von der Linken aufgenommen und elaboriert werden könnten, und dass der Thatcherismus als eine andere Form des Peronismus,⁹ als geeignete Grundlage für einen progressiven Aufbau dienen könnte. In gleicher Weise sieht Stuart Hall Tony Blairs Dekonstruktion des linken Flügels in der Labour Partei – trotz ihres enttäuschenden Resultats –

⁹ Siehe John Kraniauska 'Political Puig: Eva Peron and the Populist Negotiation of Modernity', *New Formations* no. 28 (1996), 121-131.

als produktiv an.¹⁰ Die Fixierung auf die rhetorische Selbstdarstellung des Thatcher-Radikalismus und die revolutionäre Dynamik, die er innerhalb der Konservativen Partei zeigte, hat auch seine tiefere historische Bedeutung als Bewegung verdeckt.

Im Vergleich zum Konservatismus des frühen 19. Jahrhunderts mit seiner Substanz und seinem Körperschaftscharakter sowie zum substantiellen Klassenkollektivismus der Gewerkschaften des ausklingenden 19. Jahrhunderts mag der Individualismus des ökonomischen Neoliberalismus modernisierend erscheinen. Vergleicht man ihn aber mit den wirtschaftlichen Entwicklungen anderer westlicher kapitalistischer Gesellschaften, dann erscheint dieser rein reaktionär. Dies macht ihn ja gerade radikal. Die Neue Rechte war bzw. ist radikal, da sie reaktionär war bzw. ist – und zwar auf zweifache Weise. Es gelang ihr für eine Weile beidseitig verstärkend zu wirken, und das nicht etwa deshalb, weil sie 'modernisierend' war – ganz im Gegenteil: Modernisierung passt eher in die allgemeine Chamberlainsche Tradition des britischen Konservatismus. Laut Gamble passt die Idee von der Modernisierung besser in die traditionelle Chamberlainsche Hauptrichtung des Konservatismus, der laut Gamble schon seit je her eher bereit war, sein 'spezielles kollektives und interventionistisches Regierungsprogramm zu offenbaren' und dabei die Einnahmen aus dem imperialistischen Protektionismus für die Reformierung des Wohlfahrtsstaats einzusetzen, als einem einfachen Individualismus zuzustimmen, der in einem Gegensatz zu sozialdemokratischen Formen des Kollektivismus mit all seinen Anbindungen an das Recht auf privates Besitztum stand.¹¹ Margaret Thatcher war angetreten, mit dieser Tradition zu brechen.

Um beurteilen zu können, inwieweit 'Modernisierung' eine Fehlbezeichnung hinsichtlich der Neuen Rechten in Großbritannien ist, müssen wir uns zunächst über die konstitutiv-zeitliche Dynamik des Konservatismus, der Modernisierung und der Reaktion verständigen. Unser besonderes Augenmerk sollte dabei auf die Bedeutung von 'regressiver' oder 'reaktionärer' Modernisierung gerichtet sein.

Konservatismus und Reaktion

Unter Konservatismus verstehe ich den Wunsch, etablierte Praktiken und Einrichtungen, die fortlaufend einer Revolutionierung durch Produktionsanlagen und der Produktion verwandte Einrichtungen und den weitergehenden gesellschaftlichen Auswirkungen, die laut Marx das differenzierende Moment bei der Abgrenzung kapitalistischer Gesellschaften von den vorherigen darstellen, ausgesetzt sind, mit einem Programm der kontrollierten Reform zu erhalten. Burkes Motto 'Ein Staat ohne die Mittel der Veränderung hat auch nicht die

¹⁰ Hall, 'Parties on the Edge of a Nervous Breakdown', 23-27.

¹¹ Andrew Gamble, 'The Crisis of Conservatism', *New Left Review* 241 (November/December 1995), 11, 19.

Mittel des Konservatismus' beschreibt den Konservatismus als ein distinktes Produkt der Modernität, als eine politische Anschauung, die sukzessiv und unter Bewahrung etablierter Werte auf gesellschaftliche Veränderungen reagiert. Initiiert aus Angst vor der Revolution im Laufe der Ereignisse um 1789, wurde der Konservatismus sehr bald erweitert, um eine aktive Verteidigung der etablierten gesellschaftlichen Machtverhältnisse zu gewährleisten und um unterschiedliches Verlangen nach gesellschaftlicher Veränderung blockieren zu können. Mit diesem allgemeinen philosophischen Sinn einer bestimmten Handhabung historischer Zeit verändert sich der politische Gehalt des Konservatismus mit den historischen Situationen. Um beispielsweise in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Großbritannien als konservativ zu gelten, musste man sich klar von gewissen Prinzipien des Liberalismus abgrenzen. Ein Jahrhundert später waren diese Prinzipien aber ein zentraler Aspekt eines sich zunehmend liberalisierenden Konservatismus. In dieser Hinsicht muss man den Konservatismus, der sich der Geschichte anpasst, aber auch als eine aktiv reformierte und strategische Perspektive ansehen, die es von der Reaktion prinzipiell zu unterscheiden gilt. Beide Formen werden oft miteinander verwechselt, da sie in der politischen Praxis regelmäßig Seite an Seite stehen.

Der Unterschied wird durch die Einschätzung des historischen Status und der Aktualität der gewünschten gesellschaftlichen Formen definiert. Laut Burke lässt der Konservatismus nicht nur ein gewisses Maß an gesellschaftlichen Veränderungen zu, er propagiert diese sogar, um etablierte Strukturen der gesellschaftlichen Macht zu stützen und wiederzubeleben. Gesellschaftliche Formen, die von der Reaktion als nicht länger existent eingestuft werden, sind dagegen für deren Ausrichtung ausschlaggebend. Diese Formen sind für Emotionalisierung und Idealisierung empfänglich und nehmen schnell eine mystische Form an. Man denke nur an den Radikalismus, der der Reaktion inhärent ist. Die Reaktion geht wie bei einer Revolution gegen die bestehende Ordnung an. Mit dem unklaren Namen 'konservative Revolution' wurde dieser Vorgang in Deutschland in den späten zwanziger Jahren beschrieben. Reaktion ist konterrevolutionär. Er ist eine 'Revolution von Rechts', die sich von der 'politischen Gewalt der alten Rechten' befreit und deren Einstellung zu den aktuellen Gesellschaftsformen als überholt ansieht.¹² Giddens nennt dies in *Beyond Left and Right* 'Alten Konservatismus' (mit großem 'K') und erklärt ihn für tot.¹³ Wie es so oft der Fall ist, wenn politische Begriffe definiert werden sollen, machen diese Dinge nur Sinn, wenn wir die historische Orientierung der Reaktion, d.h. auch ihren Umgang mit der Zeit, auf eine transitorische Ansammlung spezieller historisch-determinierter Angelegenheiten der Politik reduzieren. Was Giddens nicht erkennt ist, dass das was er 'Alten Konservatismus' nennt, die gleichen zeitlichen Strukturen aufweist wie der radikale Neo-Liberalismus der Neuen Rechten. So wie Hall erkennt er zwar den Radikalismus der Neuen Rechten,

¹² Siehe Hans Freyer, 'Revolution from the Right' (1931), in Anton Kaes et al (Hrsg.), *The Weimar Republic Source Book*, University of California Press, Berkeley, 1994, 347-348.

¹³ Giddens, *Beyond Left and Right*, 26

sieht aber nicht, dass er reaktionären und nicht modernisierenden Charakters ist.¹⁴

Im Deutschland der zwanziger und dreißiger Jahre war die Reaktion Revolution, 'die in jeder Hinsicht das Gegenteil der Französischen Revolution war', eine Revolution, die (laut Edgar Jung im Jahre 1932):

return to respect for all of those elementary laws and values without which the individual is alienated from nature and God and left incapable of establishing any true order. In the place of equality comes the inner value of the individual; in the place of socialist conventions, the just integration of people into their place in a society of rank; in place of mechanical selection, the organic growth of leadership; in place of bureaucratic compulsion, the inner responsibility of genuine self-governance;¹⁵ in place of mass happiness, the rights of the personality formed by the nation.

Ob der Nationalsozialismus als eine politische Form dieser Revolution gesehen werden muss oder ob sein Credo – 'die Zerstörung der vergammelten Welt und die Vorbereitung des großen Feldes auf dem die neue Saat gesät wird' – historisch betrachtet eher eine kleinere Rolle spielt, blieb für die Rechte zu diesem Zeitpunkt eine offene Frage.¹⁶ Auf die gleiche Weise, so könnte man vermuten, bezweifeln einige heutzutage die historische Rolle der Konservativen Partei im Spiegel ihres eigenen, neu kreierten Radikalismus.

In den siebziger und achtziger Jahren bedeutete die Reaktion in Großbritannien Revolution, eine Auffassung, die genau im Gegensatz zum allgemeinen Konsens der Nachkriegszeit stand. Eine Revolution, die die Uhr nach dem Takt der britischen Arbeiterbewegung und den gesellschaftlichen und kulturellen Bewegungen der sechziger Jahre stellen würde. Was sich tatsächlich ereignete, war nur in einem passiven Sinn revolutionär¹⁷ und das Resultat war entschieden voreingenommen, kompensiert durch den anhaltenden Konservatismus anderer Bereiche innerhalb der konservativen Partei und die Zwänge, die der Wahlerfolg mit sich brachte. Dennoch waren die ökonomischen und gesellschaftlichen Auswirkungen tiefgreifend und für die Mehrheit der Bürger äußerst regressiv. Wie ist es nun möglich, dass sich die Neue Rechte, wenn dieser Radikalismus eigentlich der Reaktion zuzuordnen ist, so erfolgreich als Zukunftspartei verkaufen konnte, dass die Labour-Führung nur sehr bescheidene Veränderungen vornahm, um sich als überzeugende Alternative darstellen zu können?

¹⁴ Ibid., 33-50. Die Überschrift dieses Kapitels ist symptomatischerweise 'Conservatism: Radicalism Embraced'.

¹⁵ Edgar J. Jung, 'Germany and the Conservative Revolution' (1932), in *The Weimar Republic Source Book*, 352-353.

¹⁶ Ibid., 354.

¹⁷ Siehe Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, übersetzt von Quinton Hoare und Geoffrey Nowell Smith, Lawrence und Wishart, London, 105-120.

Modernismus und Modernisierung

Der Schlüssel liegt im Modernismus der Reaktion. Wie der Konservatismus, so ist auch die radikale Reaktion ein unverwechselbares Produkt der Moderne. Während der Konservatismus darum kämpft, den unterbrochenen Aspekt der Temporalität der Moderne in ein evolutionäres Schema der Entwicklung zu setzen, nutzen die Reaktion und die Revolution ihre ihnen immanente Dynamik voll aus. In dieser Hinsicht ist die Reaktion modernistisch, d.h. in einem grundlegenden temporalen Sinn, der die Zeitlichkeit des Neuen bestätigt. Ihr Bild von der Zukunft mag von einer Aufschlüsselung bestimmter zeitgenössischer gesellschaftlicher Formen bzw. Mythologien einer verlorenen Herkunft oder eines unterdrückten natürlichen oder nationalen Wesens stammen, seine temporale Dynamik bleibt jedoch strikt futuristisch. Und zwar so futuristisch, dass er diese Zukunft aus der Erstarrung oder der Resistenz der Gegenwart zur Existenz zwingt. Was die Neue Rechte betrifft, so ist es ihr gelungen, aus der Menge des Warenkonsums ein Modell individueller Freiheit zu nehmen und dieses in eine phantasmagorische Aufschlüsselung der Produktionsbeziehungen und anderer entscheidender Bereiche gesellschaftlichen Lebens zu transformieren. Wie ich schon erläutert habe, bedeutet dies m.E. nicht 'Modernisierung', sondern vielmehr einen rein konstruierten politischen Akt. Die Reaktion leitet ihr Maß an Modernität weder von immanenten Tendenzen innerhalb der existierenden Gesellschaft noch von der Realisierung ihres Bildes von anderen, beispielsweise 'fortgeschritteneren' Gesellschaften ab, sondern orientiert sich lediglich an der reinen Form ihrer Vorstellung von der Zukunft.

Auf der anderen Seite ist Modernisierung immer auch ein geographisch und historisch definierter *relationaler* Prozess, bei dem synchronische Vergleiche zwischen verschiedenen Gesellschaftsarten diachronisch eingeordnet werden, um eine Entwicklungsskala zu produzieren, auf der eine speziell räumliche Gegenwart historisch zur Projektion einer Zukunft für andere Gesellschaften aufgewertet wird. Man denke dabei nur an die Verbindung zum Nationalismus, an den Ausdruck seines räumlichen und geopolitischen Zustands. Das Problem mit dieser Vorgehensweise ist mittlerweile bekannt: Modernisierung setzt ein homogenes Raum-Zeit-Kontinuum voraus, dessen vergleichende Einschätzungen zu gesellschaftliche Entwicklungen ohne Berücksichtigung der gesamten qualitativen gesellschaftlichen Unterschiede gebildet werden. Sie ist, im Sinn von Walter Benjamin in einem Wort ausgedrückt: historistisch. Historismus ist in der Moderne der funktionale Ersatz für die Kontinuität der historischen Zeit, die vorher durch die Tradition etabliert wurde. Historische Zeit wird naturalisiert, in dem sie zur Chronologie reduziert wird. Die konstituierende Rolle der Gegenwart im historischen Bewusstsein wird genau im Moment ihrer Absicherung geleugnet. Als solche ist sie die Grundlage des evolutionären Zeitbewusstseins des Konservatismus. Man könnte argumentieren, dass der Konservatismus auf einer ständigen temporalen Zweiteilung beruht. Dabei wird die Gegenwart in eine Fortsetzung der Vergangenheit, die es zu bewahren gilt, und in

eine Transzendenz der Vergangenheit (das Erkennen der Modernität) eingeteilt, die die Bedingungen für diese Bewahrung etabliert.

In dem Maße, in dem die Modernisierung die störende Temporalität der Moderne dadurch auf quantitative Weise reguliert, dass sie die Möglichkeiten, die in ihrem performativen Wesen liegen, auf einen vorgegebenen Gesellschaftstypus reduziert, postuliert sie – ungeachtet des spezifischen gesellschaftlichen Inhalts – genau diese Vorstellung von Modernisierung als 'konservative Modernität'. Politik erscheint hier nur in Aristotelischer Gestalt, die Jaques Rancière die 'Kunst das Politische zu unterdrücken' genannt hat. Sie ist nicht in sich selbst spezifisch 'modern', d.h. historisch, sondern eine sich selbst gesellschaftlich *konstituierende*. Modernisierung ist 'ein soziologisches Ende des Politischen'. Ihre ultimative Grundlage ist die Vorhersehung.¹⁸ Diese temporale Unterdrückung des Politischen innerhalb dieser Begriffe, die eine Öffnung hin zum Historischen (der Modernität) möglich machen, ist sogar in der äußerst theoretischen reflexiven Version der Modernisierungstheorie offensichtlich: Ulrich Becks 'Risikogesellschaft' ist das Produkt einer 'reflexiven Modernisierung'.

Das Problem liegt in der Unfähigkeit der Modernisierungsidee die paradoxe temporale Dopplung aufrechtzuerhalten, die ihr immanent ist. 'Modernität' fungiert sowohl als Erkennungsmerkmal einer Periode innerhalb der Begriffsdefinition einer objektiven und typologischen Historiographie als auch als eine auf sich selbst bezogene, performative Kennzeichnung der (sich verändernden) Zeit ihrer Äußerung, nämlich die Zeit der Analyse an sich. In diesem Zusammenhang, habe ich schon an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass 'sie im Falle der jeweiligen Äußerung, das Produkt eines Akts historischer Selbst-Definition, Identifikation und Projektion ist, die die chronologische Ordnung in die Konstruktion einer sinnvollen Gegenwart transzendiert.'¹⁹ In der Bezeichnung historische Gegenwart ist Modernität mit einem Mal *iterativ* und inhärent *politisch*. In ihrer Konstruktion einer speziellen Position der historischen Artikulation und des Auftretens beinhaltet Modernität das, was Homi Bhabha als 'ein fortlaufendes Hinterfragen des Existenzzustandes' beschreibt. Dabei 'problematisiert sie ihren eigenen Diskurs nicht einfach nur "als Ideen", sondern auch als Position und Status eines Orts gesellschaftlicher Äußerung.'²⁰

Jede Wiederholung des Zeichens der Modernität ist unterschiedlich. Dennoch wirft jede Wiederholung kraft ihrer allgemeinen temporalen Struktur die Frage nach den Beziehungen zu anderen Modernitäten auf. Diese Beziehungen sind mit einem Mal historisch und projizierend sowie referenziell und konstruiert. Eine derartige semantische Ungewissheit steht konträr zur Selbstauffassung der Soziologie, die die empirisch-regulierten theoretischen Objektivierungen verkörpert. Definiert man Modernitäten jedoch objektivistisch, so wer-

¹⁸ Jaques Rancière, *On the Shore of Politics*, übersetzt von Liz Heron, Verso, London and New York, 1995, 11, 20-21. Rancière sieht Tocqueville als einen modernen Aristoteles: Aristoteles mit der Gabe der Vorhersehung.

¹⁹ *The Politics of Time*, 14.

²⁰ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1994, 242. Cf. Osborne, *The Politics of Time*, 198ff.

den sie auf den Standpunkt der Zeit und des Orts ihrer Definition beschränkt. Es liegt an der klassischen soziologischen Anschauung von der Modernität, die dies vorschreibt und die mit den offenbar radikaleren Überlegungen zum historischen Status der Gegenwart, die mit dem Begriff 'postmodern' zusammengefasst werden können, unter Druck geraten ist.

Es ist der Verdienst der *Risikogesellschaft*, dass es die Rhetorik des Postmodernismus sowohl als Symptom als auch als einseitige Antwort auf die paradoxe Logik dieser iterativen Dopplung gibt: eine re-iterierte Benennung des Moments der Unterbrechung, der durch den Gegensatz zum verdinglichten Inhalt der vorhergegangenen Artikulation wirkt und nun in einem fixierten historischen Abschnitt sedimentiert wird. Im objektiven soziologischen Sinn hat die Modernität laut Beck 'die Rolle ihres Gegenübers übernommen - die Tradition muss überwunden und der natürliche Zwang beherrscht werden.' Fernab von der gängigen pseudo-radikalen Umbenennung des Transzendenzzustands im 'Postmodernen' geht Beck einen anderen Weg, um den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem alten historischen Inhalt der Modernität benennen zu können. Sein Augenmerk ist dabei auf die Dualität ihrer temporalen Struktur gerichtet. Die Modernität erscheint dabei als 'die Bedrohung *und* das Versprechen einer Emanzipierung, bedingt durch die Bedrohung, die sie selbst kreiert hat.' Kurz gesagt: Modernität wird reflexiv und dadurch wird sie auch politisch – oder zumindest scheint es so.²¹

Trotzdem entkommt die *Risikogesellschaft* dadurch nicht der Objektivierung. Im Gegenteil: sie reproduziert sie, indem sie die Reflexivität in einem objektivistischen Sinn und entsprechend ihrer soziologischen Verwendung auf einer neuen Stufe der Entwicklung der Modernität zum entscheidenden Charakteristikum macht. Analog dazu, aber transzendierend, wird die Reflexivität des individuellen Selbstbewusstseins, auf der die 'reflexive Modernität' fußt, von Beck als etwas verstanden, das es in eine Reihe gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse zu integrieren gilt. Genauso wie es im klassischen soziologischen Sinn die 'Modernisierung' war, die die Strukturen der Feudalgesellschaft auflöste und im Laufe des 19. Jahrhunderts die 'Industriegesellschaft' hervorbrachte, ist es im Beck'schen Verständnis die 'reflexive Modernisierung', die heutzutage die Industriegesellschaft so weit auflöst, dass die neue Modernität der 'Risikogesellschaft' Realität werden könnte.²²

Der Politisierung des Modernitätsbegriffs, der der *temporalen* Reflexivität inhärent ist und Beck's Theorie erklärtermaßen 'ohne methodologische Absicherung projektiv' macht, wird somit durch die Objektivierung der Reflexivität selbst widersprochen. Die reflexive Moderne macht der reflexiven Modernisierung Platz. Bedingt durch diese Erweiterung und Aktualisierung des Modernisierungsparadigmas, kann Beck's Arbeit mit dem Projekt New Labour in Verbindung gebracht werden. Und wie wir gesehen haben, erscheint die Modernisierung in ihrer allgemeinen Struktur äußerst klar und deutlich als konzeptueller Kern einer konservativen Äußerung oder einer Flexion der Modernitätstem-

²¹ Beck, *Risk Society*, 183.

²² *Ibid.*, 10.

poralisierung, die im Gegensatz zum reaktionären Radikalismus der Neuen Rechten steht.

Die Modernisierung als erweiterte Modernität

Wie sieht die 'regressive Modernisierung' nun aus? Ist dies eine unzutreffende Bezeichnung für den reaktionären politischen Modernismus, sozusagen die Wahl einer Zukunft und das Abbild einer Vergangenheit, die nicht mehr existiert und in ihrer ideologisch reinen Form nie existiert hat? Teilweise! Genauer gesprochen: sie benennt die Kombination von Reaktion und Modernisierung, bzw. reaktionärerem Modernismus und Modernisierung, die bei der Neuen Rechten als politische Bewegung zu sehen ist. Die Arbeitsbedingungen in Südkorea und der nicht zu wörtlich zu nehmende *Wohlstand der Nationen* produzieren die Visionen einer goldenen Zukunft. (Tony Blairs bislang größte Innovation war, Visionen eines Singapurienschen Wohlstandswachstums hinzuzufügen.) Und genau das ist die 'regressive Modernisierung': eine *Kombination* und keine integrale ideologische Form. Die historischen Grundlagen ihrer modernisierenden Elemente müssen nur aufgrund ihrer Legitimität genannt werden, um in jedem wirklich demokratischen öffentlichen Forum in Frage gestellt zu werden. Die europäischen Wähler müssen sich noch mit ihrer Deplatzierung außerhalb des Weltwirtschaftszentrums abfinden. Es ist der Idealismus des radikaleren Futurismus der Reaktion, der die Last der Legitimation trägt. Diese Leidenschaft eines historisch gereinigten Neoliberalismus weiß, dass ihre Realisierung eine politische Aufgabe ist und keine rein technische Installation oder Aktualisierung.

Das Problem mit dem Begriff 'regressive Modernisierung' ist, dass er die beiden Momente des reaktionären Modernismus und der Modernisierung in einer integralen Form zusammenfasst und ihr dabei implizit die 'progressive Modernisierung' als tautologische Alternative gegenüberstellt. Ein korrekter und guter Aspekt der 'neuen Zeit'. Dies bedeutet, das Problematische an der Modernisierung, nämlich die Reduzierung der Modernität auf die Modernisierung als konservative Regulierung der historischen Zeit, zu akzeptieren. Spricht man nach dem Zusammenbruch des historischen Kommunismus heute von der Modernisierung, so spricht man von der Notwendigkeit der kapitalistischen Modernisierung: die Modernisierung nationaler Formationen des Kapitals, eine Adaption der gesellschaftlichen Formen, die mit der höchsten Profitrate zusammengehen – nur anderswo.

Ironischerweise sollte das Problematische der Modernisierung in Europa und Nordamerika als Mittel eines Zukunftsentwurfs zu einem Zeitpunkt wiederbelebt werden, an dem klar war, dass man für die 'Entwicklung' der Dritten Welt kein geeignetes Paradigma bereitzustellen in der Lage war. Durch die Idee der Reflexivität wurde dies natürlich aktualisiert. Wie von mir schon erwähnt, war 'Modernität' immer schon reflexiv, nicht zuletzt in ihrer konservativen und reaktionären Ausprägung. Giddens und Beck tendieren dazu, die politische

Kraft der Objektivierung der Reflexivität zu negieren. Die erneute Einfuhr und Renovierung eines theoretischen Modells, das sich, als es exportiert wurde, als nicht tragfähig erwies, zeigt zwar eine bewundernswerte ökologische Wirtschaftlichkeit, stimmt aber auf seltsame Weise nicht mit der Modernisierungs-idee überein. Gibt es vielleicht gar keinen Platz für ein Modernisierungskonzept im konzeptuellen Arsenal der reformierenden Linken?

Darum geht es mir aber nicht. Keine Politik kann auf historische Vergleiche zwischen ihrem gesellschaftlichen Platz und anderen historisch und geographisch verwandten gesellschaftlichen Formen verzichten, die sich im Bild des Gegenübers widerspiegeln und den Motivationsantrieb für Veränderung darstellen. Es geht um zweierlei. Zum einen um den Inhalt des Vergleichs, d.h. die Definition der Moderne und der historischen Gegenwart, und gleichbedeutend um ihr Selbstverständnis: das Selbstbewusstsein ihrer dualen, performativen und Bezug nehmenden Rolle, das gleichzeitige Selbstbewusstsein ihrer Produktivität als politischer Akt und die Notwendigkeit sich durch die historische Untersuchung bedingt zu beschränken.

Ich würde dies mit der Formel *Modernisierung als erweiterte Moderne* ausdrücken und nicht in der naturalisierenden Fiktion eines 'Weges der Entwicklung' darstellen. In diesem Zusammenhang könnte man die von Hutton vorgeschlagene stückweise Modernisierung sicherlich als politische Ökonomie des britischen Kapitalismus verteidigen – allerdings aus einem zugegebenermaßen anderen Blickwinkel auf den gesamten Kontext. Dies gilt besonders für diejenigen, die z.B. mit der Temporalität des *Investments* beschäftigt sind.²³ Tatsächlich zeigt das Modernisierungsprojekt von New Labour seine Widersprüchlichkeiten dann am klarsten, wenn es versucht, die verschiedenen mutmaßlich 'modernisierenden' Elemente seiner Wirtschaftspolitik mit einem regressiv moralisierenden Diskurs über 'Werte' zu kompensieren, die allerdings – wie uns versichert wird – keine legislativen Auswirkungen haben werden.²⁴

Die Neue Rechte war eine Kombination aus reaktionärem Modernismus und kapitalistischer Modernisierung. New Labour erscheint bislang als eine Kombination aus Konservatismus und kapitalistischer Modernisierung, obwohl ihr Konservatismus komplex ist, wenn man die historischen Temporalitäten dieser Mischung aus (übrig gebliebenen?) sozialdemokratischen und (neuen?) neoliberalistischen Praktiken bedenkt. Die Hauptquelle dieser Mystifizierung ist in beiden Fällen die Ersetzung der neoliberalen Sprache der Märkte durch breitere analytische Grundgerüste von Strategien und Regime der kapitalistischen Akkumulation sowie deren gesellschaftliche Bedingungen und Auswirkungen. 'Es ist sehr altmodisch und zurückblickend, über den Kapitalismus zu

²³ Siehe Will Hutton, *The State We're In*, Jonathan Cape, London, 1995, ch. 6.

²⁴ 'Blair Woos Industry on Stakeholding', *The Guardian*, 15 January 1996.

sprechen. Die *modernen* Parteien erwähnen ihn nicht.²⁵ Dennoch sind auch noch so kapitalistische Modernisierungsprogramme, die unter den derzeitigen wirtschaftlichen Bedingungen wirksam sind, schwer auszumachen. Und dies basiert nicht auf einem Bewusstsein über die globalen Transformationen innerhalb des kapitalistischen Produktionsnetzwerks, da ein solches das wesentliche nationalistische Paradigma der Modernisierung notwendigerweise überschreiten würde. Das soll aber nicht heißen, dass es eine einfache Alternative gibt. Wir sollten nur bei der Diskussion über die Modernisierung mehr Vorsicht walten lassen – egal in welcher Gestalt sie sich zeigt.

A storyteller differs from a politician only in that he has time. What both have in common is that time has them.

²⁵ Michael Barrat Brown, *Democracy Versus Capitalism: A Response to Will Hutton with some Old Questions for New Labour*, European Labour Forum, Pamphlet no.4, Spokesman Books, Nottingham, 1995, 1. Dies trifft für beide Analysen von Beck und Giddens zu. Zu einer ergänzenden Reflexion siehe Michael Rustin, 'Incomplete Modernity: Ulrich Beck's *'Risk Society'*', *Radical Philosophy* 67 (Summer 1994), 3-12 and 'The Future of Post-Socialism', *Radical Philosophy* 74 (Nov./Dec. 1995), 17-27.

²⁵ Karl Kraus, *Half-Truths and One-and-a-Half- Truths: Selected Aphorisms*, Übersetzt von Harry Zohn, University of Chicago Press, Chicago, 1990, 118.

Michael J. Shapiro

X NATIONALE UND ANDERE ZEITEN: NACHDENKEN ÜBER STAATSBÜRGERSCHAFT¹

(Übersetzung: Klaus Sondermann)

Einleitung: Die Raum-Zeitlichkeit der Staatsbürgerschaft

Von allen Formen von kollektiven Zu- oder Angehörigkeiten ist die (Staats-) Bürgerschaft (citizenship) wohl diejenige, deren Beschaffenheit fast völlig in räumlichen Praxen aufgeht. Durch die Dominanz des Systems der Nationalstaaten erhält die Staatsbürgerschaft den größten Teil ihrer praktischen, rechtlichen und begrifflichen Anerkennung durch die rechtmäßige Anwesenheit in einem Staat. Während die Bürgerschaft im Altertum mit Topoi aus Zugehörigkeitsstrukturen verstanden wurde, ist die moderne Staatsbürgerschaft primär im juristischen Geflecht des (vorgestellten) internationalen Systems von souveränen Staaten beheimatet (Balibar 1996, 358). Obwohl sich neuerdings soziale Bewegungen und theoretische Spekulationen zusammengefunden haben, um den Begriff der Staatsbürgerschaft zu politisieren – zum Beispiel durch seine Ausdehnung auf den Begriff „cultural citizenship“, d.h. auf eine eher lokale als offizielle Bande, die auf Aspekte der Teilhabe am Gemeinschaftsleben basiert ist (Rosaldo 1994, 402) –, bleibt der Territorialstaat der dominante Rahmen zur Aufnahme des Bürgerkörpers, sowohl physisch als auch symbolisch.

Wenn wir aber die problematische Verbindung von Nation und Staat im Ausdruck „Nationalstaat“ genauer betrachten, dann können wir eine Aufspaltung erkennen. Der räumliche Diskurs über die Staatsbürgerschaft wird interessiert mit einem zeitlichen versehen. Der Staat wird als eine territoriale Entität verstanden, die ihre politische, rechtliche und administrative Kontrolle histo-

¹ Für die ausführliche Kommentierung einer früheren Fassung dieses Aufsatzes bin ich Robert Caserio zu Dank verpflichtet.

risch ausweitete, in dem sie das Gewaltmonopol übernahm und verschiedene Subeinheiten – durch Rechtsakt, Zwang und/oder andere Mittel – in einer rechtlichen und administrativen Einheit mit bestimmten Grenzen zusammenfasste. Das primäre Verständnis des modernen „Nationalen“ im Kompositum Nationalstaat besteht darin, dass es eine einheitliche Kultur verkörpert, die sich aus gemeinsamer Abstammung ergibt oder zumindest ein „Volk“ mit einer historisch stabilen Kohärenz einschließt.

Insofern es Staaten mit historisch stabilen und einheitlichen Abstammungsgemeinschaften kaum gibt, verlangt die Aufrechterhaltung eines Nationalstaats ein Management der geschichtlichen Erzählungen und ein Territorium. Das Verlangen von Staaten, als Nationalstaat zu existieren, wird mit verschiedenen Formen kollektiver Autobiographie effektiv befriedigt. Sie (be)schreiben sich selbst in einer Art, die eine Kohärenz für etwas einführt, das eigentlich eine Serie von fragmentarischen und willkürlichen Bedingungen historischer Ansammlungen ist. Zugleich fordern aber verschiedene Formen von Schriften die kohärenzerzeugende autobiographische Inszenierung des Staates heraus. Insofern ist die temporale Identifikation der Bürger in einem fortlaufenden Agonismus aufgehoben. Personen und Völker nehmen in verschiedenen Genres verschiedene Stufen von Kohärenz und Inkohärenz an, und es sind diese Kollisionen, das heißt ein sich wandelndes Terrain der Produktion und Reproduktion der Erscheinung der Bürger, die in diesen Ausführungen im Mittelpunkt stehen. Anfangs werde ich mich jedoch mit einigen der mehr disjunktiven Aspekte im symbolischen Management der Staatsbürgerschaft beschäftigen.

Da die staatliche Inszenierung der zeitlichen Kohärenz, die an verschiedenen textuellen Schauplätzen, wie Verfassungen, Rechtsbüchern, offizieller Geschichte, jährlichen nationalen Feiern etc. aufgeführt wird, neben dem Raummanagement andauert, nehmen die Bürger von Nationalstaaten etwas an, das Jürgen Habermas eine „doppelte Kodierung“ genannt hat (1998, 404). Die Staatsbürgerschaft ist sowohl in einer rechtlichen und territorialen Entität verankert, in der es um Privilegien der Souveränität und um individuellen Rechte geht, als auch in einer kulturellen Gemeinschaft, in der sie mit einer Geschichte von geteilten ethnischen und sozialen Eigenschaften verbunden ist. Der Anstoß für Habermas' Beschäftigung mit der Staatsbürgerschaft ist die Wahrnehmung einer Krise. Wie viele, die sich mit den Auswirkungen des sich zunehmend globalisierenden Wirtschaftens beschäftigen und dies als eine Abschwächung von Staatsgrenzen und als Produktion von neuen Migrationswellen verstehen, die die Verteilung der Gefühlsbindungen in Staaten verändern, will er die Staatsbürgerschaft mit einem demokratischen und kosmopolitischen Ethos überdenken. Auf der Suche nach einem breiteren demokratischen Rahmen für gemeinschaftliche Solidarität warnt er vor den Gefahren einer organischen Sicht der Nation, in der nationale Solidarität auf dem Mythos des „vorpolitischen Faktums eines quasi-natürlichen Volks“ (1998, 406) basiert ist.

Zugleich leistet Habermas jedoch, indem er solche Mythen ermuntert, einen Beitrag zu den Narrativen der zeitgenössischen Nationalstaaten. Er schlägt vor, dass wir erst neuerdings pluralistische Gesellschaften erleben, die „die sich

immer weiter vom Modell eines Nationalstaats entfernen, das sich auf kulturell homogene Bevölkerungen gründet“ (1998, 408). Außerdem unterstreicht seine allgemeinere Geschichte über die Staatswerdung von Nationen eine relativ freundliche Narrative der politischen Integration. Unter Vernachlässigung der Ausradierung von Unterschieden, die mit der Geschichte des Imperialismus verbunden ist, bleibt Habermas' kosmopolitische Ethik gegenüber den innerstaatlichen raum-zeitlichen Aufspaltungen unsensibel, die nach dem Erwachen des Imperialismus verbleiben.² Sein Interesse an einer ethischen Bindung ist gänzlich nach außen gerichtet, ohne die zentrifugalen Formen des Andersseins innerhalb moderner „Nationalstaaten“ zu erkennen.

Habermas' Vorstellung des formal integrierten Nationalstaats hat beachtenswerte Kritik erregt. Ein Teil richtet sich gegen die Ausgrenzung von verschiedenen Formen der Subjektivität, die in seinem Engagement für eine abstrakte, supranationale Solidarität enthalten ist (Malkki 1998 u. Mitchell 1998). Anderen bereitet eher seine Forderung nach räumlich getrennten und gleichwertigen Containern für identitäre Zugehörigkeit Sorgen (Appadurai 1998 u. Brown 1998). Mich bringen Habermas' Vorstellungen eher dazu, eine paradoxe Verbindung zwischen Zugehörigkeit und Ausgrenzung aufzuzeigen. Da jeder Versuch, mit neuen inneren Abstraktionen zur Einigung der Staatsbürger zu gelangen, neue Formen der Exklusion hervorbringt, möchte ich eine Politik der Staatsbürgerschaft skizzieren, die eher löst als bindet, die die „Gemeinschaft“ (community) in einer Art konstruiert, die sowohl die unterschiedlichen Arten der Anwesenheit anerkennt als auch die Forderung nach einer allgemeinen Art der Gemeinschaftlichkeit abschwächt.

Nachdem ich ein Modell vorschlage, in dem die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften als eine Dynamik von Bindungen und Lösungen³ gesehen wird, lasse ich mich von der Sprache der Gemeinschaft in den Arbeiten von Jean-Luc Nancy beeinflussen, dessen Ansatz auf einem Modell der sozialen Bindung basiert, das Partikularitäten ermuntert und allgemein gemeinschaftliche Zuschreibungen vermeidet. Nancys Zugang zur Gemeinschaft basiert auf dem „Nichtfunktionieren von Kommunikation“ und ist Habermas' auf kommunikativen Konsens basierendem Modell der Gemeinschaft diametral entgegengesetzt. Es schließt die Anerkennung von unvereinbaren Formen der Anwesenheit ein. „Gemeinschaft“ kann für Nancy nicht auf einem kommunikativen Konsens gegründet werden, da es keine stabilen Räume und sichere Identitätsgrenzen gibt,

² Indem er uns daran erinnert, daß der Imperialismus bei der Staatenbildung nicht zufällig auftritt und daß der „moderne Nationalismus nicht bloß ein Prozeß der Integration war“, sondern einen fortlaufender Prozeß von Inklusion und Exklusion darstellte, richtet Timothy Mitchell seine Aufmerksamkeit auf die Ordnung der Repräsentationen, die vom Staat beherrscht werden. Siehe: Timothy Mitchell, *Nationalism, Imperialism, Economism: A Comment on Habermas*, Public Culture 10:2 (Winter 1998), 418.

³ Mein Bezug auf Bindung und Lösung ist beeinflusst von Jean-Luc Nancys Hinweis auf Gemeinsamkeit als eine Dynamik von fesseln und losbinden. Basiert auf der Sicht, daß es möglich ist, ohne grundlegende Garantien gemeinsam zu sein, verwirft Nancy die „Wahrheit eines gemeinsamen Subjekts“ oder ein allgemeines Modell von Sinn, außerhalb der „unzähligen Singularität des Sinns eines jeden Subjekts“ (1977, 93). Die soziale Bindung ist für Nancy ein endloser Prozeß von Fesselung und Lösung.

die kommunikative Integration absichern. Nancy schlägt vor, dass die Singularität der Subjekte, die sich zusammenfinden, nicht auf versammelte soziale Identitäten („Mutter‘, ‚Sohn‘ ... ‚öffentliche Figur‘ ... ‚Produzent‘, ‚Konsument‘, und so weiter“ [1991, 41]) verengt werden kann. Insoweit es Gemeinschaft gibt, ist es ein Zusammen-Sein von „Partikularitäten“, ... das sich auf kein autonomes Wesen gründet“ (75). Ein Verbindungsphänomen, das das Zusammen-Sein konstituiert, enthält für Nancy „nur eine Verbindungsstelle“ (76).

Was ich aus Nancys Anerkennung der Abwesenheit einer definitiven Basis für Zugehörigkeiten herleiten will, ist eine Politik, die ein Gespür hat für die temporären Disjunktionen, die in jedem politischen Kollektiv auftreten. Weiterhin will ich, mit Nancy, die Struktur einer sozialen Bindung entwerfen, die sich als „Literaturgemeinschaft“ darstellt, als unsichere und konflikthafte Artikulation – „nicht Organisation“ (77) – von textuellen Vorstellungen, die die autobiographischen Versuche des Staates, Kohärenz aufzuführen, stören. Was Nancy „literarischen Kommunismus“ (71-81) nennt, ist eine Möglichkeit, die politische Domäne herzustellen, die den abschließenden Impulsen entgegentritt, die, wie es in den autobiographischen Aufführungen des Staates der Fall ist, „das Exemplarische (und das heißt auch das Legendäre, also Mythische)“ (77) vorschlagen.

Für Nancy beinhaltet eine Gemeinschaft als literarischer Kommunismus eine Reihe von Begegnungen und Darstellungen von Bedeutungszuschreibungen – geteilte und mitgeteilte Stimmen – die eine Politik zeigen, in der keine Art des Zusammen-Seins vollendet werden kann (80-81). Deshalb möchte ich im folgenden das Aufeinandertreffen von trennenden Arten des Schreibens betonen. Für einen Einstieg in diese Analyse beschreibe ich eine exemplarische Konfrontation, die Habermas' Aussagen über das herausfordert, was einst die erweiterte Solidarität, die dem Staatssystem entsprach, gewesen sein soll. Ein Zusammentreffen, von dem der mexikanische Schriftsteller Carlos Fuentes (1982) berichtet, zeigt eine Disjunktion, die für Nationalstaaten seit der Kolonialzeit endemisch war, und es berichtet auch von unverbundenen Präsenzen im zeitgenössischen Nationalstaat.

Fuentes bietet eine Deutung der Beziehung von Schreiben und Zeitvorstellung an, nachdem er, als er sich bei einem Autoausflug verirrt hatte, einen mexikanischen Bauern in der Region Morellos nach dem Weg geragt hatte. Als er den Bauern nach dem Namen des Ortes fragte, in den er gekommen war, erhielt er die Antwort: „Es kommt darauf an. In Friedenszeiten nennen wir das Dorf Santa Maria, in Kriegszeiten nennen wir es Zapata“ (1982,61). Von dieser Antwort verblüfft, spricht Fuentes dem „alten Campesino“ ein Wissen zu, das „die meisten Menschen im Westen seit dem 17. Jahrhundert dienstbeflissen ignoriert haben: dass es in der Welt nämlich mehr als eine Zeit gibt, dass neben, über und unter der linearen Zeit der Kalender des Westens“ (61) noch eine andere Zeit existiert. Fuentes merkt an, dass es immer Spuren von Nichtanwesenheit im Anwesenden gibt, und er notiert im besonderen, dass die Anwesenheit der his-

torischen Zeit des Westens in der Schuld anderer Zeiten steht.⁴ Er unterstreicht die Abhängigkeit dieser Hegemonie von einem irreführenden Modell der Zeitlichkeit und meint, dass eine Kritik der westlichen Hegemonie u.a. eine Herausforderung für die Zukunftsorientierungen des Westens (62) und die Auslöschung von alternativen Vergangenheiten (63) ist.

Zwei Arten von Bedeutungen treten aus Fuentes Behandlung seiner Begegnung hervor. Die erste, der ich mich unmittelbar zuwenden will, betrifft den Versuch des Nationalstaats, die Zeit zu kolonialisieren, sie als Teil seines allgemeineren Strebens nach einer Mythologisierung die nationale Kultur zu betrachten. Die andere Bedeutung, die die folgende Analyse am meisten beschäftigt wird, betrifft Fuentes Anmerkungen über die Art und Weise, in der Literatur das raum-zeitliche Anwesenheitsmonopol des westlichen Nationalstaats subversiv herausfordern kann. Literatur, so sagt er, ist ein wichtiger Ort der Kritik des „sukzessiven, linearen und positivistischen Zeitbegriffs“ des Westens (63). Es ist ein Ort, an dem eine Moderne herausgefordert werden kann, in der „die aufstrebenden industriellen und merkantilen Klassen Europas sich selbst die Rolle der universellen Protagonisten der Geschichte“ gaben (64). Schreiben, sagt er, kann „die Räume des Präsenten“ erweitern (73).

Die Verwaltung zerrissener Präsenz

Die symbolische Verwaltung der Territorialität des Nationalstaats wird in letzter Zeit zunehmend intensiver. Im Zeitalter der Simultaneität, in dem Geschwindigkeit die Transaktionen beherrscht, wird territorialer Raum zunehmend von „Chronospace“ (Virilio 1983) überlagert, und Informationsknoten verdrängen Grenzen und Abgrenzungen als Zonen, in denen Ausschließungspraktiken konzentriert sind. Darüber hinaus haben die zunehmenden Bewegungen von Körpern, das heißt eine wachsende globale Diaspora (von Flüchtlingen, Exulanten, illegalen Einwanderern, Arbeitsmigranten und Intellektuellen), postnationale und nicht-territoriale Formen der Zugehörigkeit und Solidarität ermutigt (Appadurai 1996, 165). Große Teile von Bevölkerungen verbinden sich translokal, sie sind an anderen Orten und in anderen Zeiten. Diese Veränderungen gehen in verschiedene Denkansätze ein, zum Beispiel in Habermas' oben angeführten Versuch, die Staatsbürgerschaft zu überdenken.

Nachdem der Staatsbürger ja immer ein Subjekt war, das in Zeit und Raum prekär eingelagert war, können wir Habermas' Erkenntnis über die doppelte Kodierung der Staatsbürgerschaft erweitern, um zu verstehen, wie das Staatssystem seine begriffliche Hegemonie kontinuierlich vorstellt. Um dies zu tun, müssen wir genauer zeigen, wie konkurrierende Formen der Zugehörigkeit, die Loyalitäten aufteilen, verdrängt und umgeschrieben wurden. Ganz im allgemeinen platzieren sich Staaten, da sie sich selbst als die ultimative organi-

⁴ Hinsichtlich einer Diskussion dessen, wie die Anwesenheit des Gegenwärtigen vom Nichtanwesenden abhängig ist, siehe Derrida (1973, 65ff).

satorische Errungenschaft der Moderne beschreiben, in eine Erzählung der Identitätsproduktion, die die religiöse Erlösungsgeschichte und die evolutionäre biologische Erzählung von der Entstehung der Menschheit aus einer großen „Kette von Leben“, die anderen Formen der Macht und Autorität dienen, verdrängt.

Hält man sich an die Geschichte vom Staat als dem Nachfolger der Kirche und des Königs, also an die Geschichte der Verdrängung von früheren „fiktiven Universalitäten“ (Balibar 1995), dann erscheint die Staatsbürgerschaft als eine stabile Universalität und – wie Kant es im 18. Jahrhundert genannt hätte – als eine glückliche (treffende) Universalität, hat sie doch die Vormundschaft von sowohl religiösen als auch politischen Hegemonien überwunden. Der Untertan wird durch den moralischen, republikanischen Bürger ersetzt. Aber das Subjekt Bürger blieb im Staatsdiskurs ein gespaltenes. Eine instabile Dialektik von Inklusion und Exklusion (Walker 1998), die das Denken über die Staatsbürgerschaft antreibt, ist im gespaltenen Begriff, den die Idee des „Volkes“ immer vertreten hat, offensichtlich. „Das Volk“ zeigt, wie Giorgio Agamben hervorgehoben hat, einen fundamentalen „biopolitischen Bruch“ (1995, 10). Einerseits ist es eine Figur der Einschließung, das heißt es verweist auf „das Gesamte der integrierten und souveränen Bürger“, andererseits ist es aber auch eine Figur der Ausschließung, die auf „eine fragmentarische Vielfalt von bedürftigen und ausgeschlossenen Körpern“ verweist – „nacktes Leben“ als eine Wirklichkeit, die vom eher integrativen Konzept der politischen Existenz ablenkt (10).

Die primären autobiographischen Vorstellung des Staates, seine Geschichten von Gründung, Legitimität und Kontinuität, zielen zum Teil auch darauf, diesen biopolitischen Bruch zu kitten. Der Staat versucht sich so zu (be)schreiben, dass der Bruch überwunden und aus der konstitutiven Teilung eine Einheit geschaffen wird.⁵ Wenn wir uns den Staat eher als Bühne vorstellen als nur als geopolitischen Raum, dann treten die zeitlichen Dimensionen seiner Existenz deutlicher hervor. Als räumliche Entität erscheint er, worauf Homi Bhabha hingewiesen hat, als ein „überfülltes Spektakel“ (1990, 294). Verschiedene kulturelle Bewegungen haben aber dazu beigetragen, die „homogene, sichtbare Zeit der horizontalen Gesellschaft zu zerlegen“ und das Nation-Sein als ein Set von unverbundenen zeitlichen Aufführungen darzustellen. Bhabha spricht von der „doppelten Zeit der Nation“ (1990, 294). Gegen die Wirklichkeit des willkürlichen und zerstückelten Gegenwärtigen ist der Staat gleichzeitig in zwei unvereinbare Aufführungen verwickelt: Um ein kohärentes Volk herzustellen, produziert er eine nationale Pädagogik, in der Menschen zu „historischen ‚Objekten‘ in der Geschichte von vorgegebenen sozialen Homogenität“ (297) gemacht werden. Gleichzeitig wird dieses Vorgegebene, die historische Präsenz, jedoch in verschiedenen Arten von Darstellungen wieder ausgelöscht. Der Staat präsentiert seine Angehörigen als ‚Subjekte‘ in einem signifizierenden

⁵ Es gibt natürlich andere Mechanismen. J. G. A. Pocock (1989) konzentriert sich zum Beispiel auf Akte von Wiederholungen, durch die Gesellschaften durch Tradition Kontinuität schaffen.

Prozess, der das nationale Leben als einen kontinuierlichen Erneuerungsprozess zeigen soll.

Die Implikationen der zeitlichen Unverbundenheit, auf die Bhabha hinweist, ähneln denen, die sich aus Agambens Leseweise ergeben. „Die nationale Kultur“ wird als ein „fortlaufender performativer Raum“ (307) gesehen, in dem die Problematik der Staatsbürgerschaft von seiner Einfügung in eine normative Territorialität auf eine umkämpfte Raum-Zeitlichkeit zugeht. Um jedoch die relevanten Streitpunkte herauszuarbeiten und ihre Implikationen für einen effektiven Zugriff auf eine außerjuridische Politik der Staatsbürgerschaft einschätzen zu können, ist es notwendig, zusätzliche Aspekte von mit Zeitlichkeit verbundenen Dramen zu beachten, in denen sowohl Individuen als auch kollektive Nationalsubjekte auftreten.

Wenn wir mit der Hinzufügung von Temporalitäten zu räumlichen Vorstellungen die Komplexität der Inner-Zeitlichkeit der Staatsbürgerschaft einmal erkannt haben, dann lässt sich sehen, wie eine reiche Auswahl an Artikulationen innerhalb verschiedener Genres der Medien die Zeit des Staates herausfordert. Im besonderen möchte ich die These aufstellen, dass das Zusammen-Sein in Staatsbürgerschaft keine gemeinsame diskursive Basis zur Kommunikation unterschiedlicher Interessen finden muss. Wie Nancy vorschlägt, verlangt die Teilhabe am Raum der Gemeinschaft die Zerschlagung der Mythen der Gemeinsamkeit, auf die Kollektive ihre (vorgestellte) Kohäsion gründen. „Die zukünftige Gemeinschaft“ (1991, 71) ist immer in einer Entfernung, sie ist Teil eines laufenden politischen Prozesses, der nicht abgeschlossen werden kann. Wenn die Existenz von zersplitterten Formen der Präsenz anerkannt wird, dann verlangt eine Politik der Staatsbürgerschaft die permanente Neuverhandlung der Zusammenfassung von Unterschieden, basiert auf der Anerkennung einer beunruhigenden Kopräsenz unter Subjekten, die in sich überlappenden, aber unterschiedlichen zeitlichen Trajektorien existieren. Um zu einer solchen Anerkennung vorzustoßen, möchte ich das von Agamben und Balibar inszenierte Drama des „Volkes“ ausweiten, um zusätzliche Dispute unter unverbundenen zeitlichen Präsenzen zu erkennen.

Die Ausweitung des Dramas

Das Streben des Staates, die Inszenierung des historischen Dramas der Staatsbürgerschaft zu monopolisieren, nimmt verschiedene Formen an. Als einen Teil seiner Pädagogik der nationalen Einheit muss er zum Beispiel sein Aufeinandertreffen mit früheren Bewohnern seines Territoriums in einer Weise aufführen, die diese (Eingeborenen) von der nationalen Bühne fernhält. In einem Fall wird das ganz raffiniert erreicht: Das Anthropologische Museum in Mexiko City widmet dem Eingeborenenursprung Mexikos viel Raum. Die Rhetorik seiner Sammlung gibt zu, „dass die nationale Kultur in den Ureinwohnern ihren Ursprung und ihre Achse hat“ (Canclini 1995, 129). Der subversive Effekt des eingeborenen Ursprungs Mexikos wird allerdings durch ein Verfahren be-

schränkt, in dem „die alte Kultur – das Ursprüngliche vor Kolumbus – von der gegenwärtigen Kultur getrennt wird (129-130). Diese Trennung wird architektonisch und szenisch erreicht: Die Ausstellungen liegen auf verschiedenen Stockwerken und werden mit verschiedenen disziplinären Praktiken verbunden – archäologische versus ethnographische.

Staaten haben ziemliche Energie darauf verwendet, sowohl die Antizipation als auch historische Erinnerung zu managen. Nach der Etablierung des Westfälischen Systems im 17. Jahrhundert führten die europäischen Staaten zum Beispiel die Kontrolle über astrologische Schriften ein. Sie wollten den Blick ihrer Völker lieber auf die nationale als auf eine apokalyptische Zukunft richten (Koselleck 1985, 10-12). Mit der zunehmend nachlassenden Konkurrenz durch die Erwartung des Tausendjährigen Reichs in religiösen Bewegungen seit dem 18. Jahrhundert entstand jedoch eine überzeugendere Gefahr für das historische Drama der sich vereinigenden nationalen Kultur. Wirtschaftliche Kräfte schufen Temporalitäten, die Brüche in der ideellen Verwaltung ihrer Gegenwart und Zukunft durch den Staat hervorrufen. Kapitalflüsse, zusammen mit den anderen Dynamiken, die mit einer zunehmend globalen Ökonomie verbunden sind, treten in Konkurrenz zur Produktion von Identitätsräumen durch das Staatssystem und, was noch wichtiger ist, fordern – diskursiv und materiell – die Eindämmungsstrategien heraus, mit denen Staaten Gefolgschaften zu kontrollieren versuchen. „Kapitalzeiten“ schaffen, wie Eric Alliez sagt, ein anderes Drama des Subjekts, da „Geld den Wert in einen *Fluss* verwandelt, der dazu tendiert, dem rechtlichen Rahmen der politischen Territorialität zu entfliehen“ (1996,6).

In einer Ausweitung des Arguments von Alliez könnte man etwas verallgemeinert sagen, dass die staatliche Vereinnahmung von verschiedenen Subjektivitäten von einem reißen System der Zirkulation herausgefordert wird, das den verschiedenen Formen von Vereinnahmungen widersteht, mit denen Subjektivität in verschiedenen Stadien einer national relevanten Allgemeinheit gehalten wird. Nehmen wir zum Beispiel den Status der Familie in den herrschenden, legitimierenden Erzählungen des Staates. Hegels Version ist sowohl in exemplarischer als auch historischer Hinsicht nachhaltig. Für ihn verkörpert der Staat als historische Verwirklichung der Idee ein ethisches Leben, das in der Familie beginnt, die er wiederum als eine natürliche (und deshalb moralische) Einheit konstruiert. Hegels Familie ist die erste „ethische Wurzel des Staates“ (1967, 154).

Da Hegels Geschichte über den Staat darauf zielt, die Vernünftigkeit seiner Existenzform historisch zu rechtfertigen, ist die Geschichte von dessen Hervorgehen aus der Familie eher teleologisch als chronologisch. Die Geschichte vom Staat und der Familie ist eine Erzählung der Immanenz. Der Staat war schon vor seinem Auftauchen in der Familie enthalten, und einmal entstanden wurde der Staat die Bedingung der Möglichkeit der moralischen Kohärenz der Familie. Seit Hegel haben staatsorientierte Geschichten in verschiedenen Formen versucht, die traditionelle Familie mit einer traditionellen Geschlechtsstruktur zu versehen – patriarchal, heterosexuell, inzestresistent und erotisch monopolistisch –, um so den Staat als den Container einer homogenen nationa-

len Kultur zu repräsentieren. Die gegenwärtige Blüte von Diskursen über Familienwerte zeigt (unter anderem) ein Bestreben, die nationalistische Rede von der ungeteilten und kohärenten Subjektivität des Staatsbürgers zu verteidigen.

So werden zum Beispiel in einem Medientext, der regierungsamtlich herausgegeben wird, der Präsident und Frau Clinton mit einem Appell für ein elterlichen Umgang mit Kindern vorgestellt: „Wir kämpfen für die Kinder. Auf welcher Seite stehen Sie.“ In einer Antwort auf diese Art der Darstellung, die „zwanghaft die Struktur formt, innerhalb derer das Politische selbst gedacht werden kann“, hat Lee Edelman „die Politik (untersucht), die inspiriert ist von der persuasive Trope des Kindes als Figur, die für den universellen Wert steht, der mit der politischen Zukunft verbunden ist“ (Edelman 1998, 19). Die „Widersetzlichkeit des Abweichenden“ (queer oppositionality), auf die Edelman in seiner Antwort eingeht, sucht nach der Anerkennung eines Abweichenden, das innerhalb einer anderen zeitlichen Trajektorie funktioniert; es ist eine „Zukunftsvision“ (22), die sich nicht an der hetero-normalen Familie mit Reproduktionsagenda orientiert.

Edelmans Beschwörung der Widersetzlichkeit der Zeit des Abweichenden verweist – wie die Antwort von Carlos Fuentes Campesino auf die Frage nach dem Namen seines Dorfes – auf andere Zeiten, auf andere Formen der Präsenz, die außerhalb der gewohnten rechtlichen Rahmen zur Konstituierung der Bedeutung der Staatsbürgerschaft liegen und sich gleichzeitig dem völligen Aufgehen in einem besonderen Modell der Familienzeit in der Nationalzeit widersetzen. Kapitalzeit schafft Bedingungen der Möglichkeit zur Entstehung von verschiedenen Familiengeschichten. In der Kapitalzeit ist der Konsument das primäre Subjekt und nicht das Familienmitglied oder der Staatsbürger. In den verschiedenen global-kommerziellen Medien wird die Familie zu einem Aneignungsobjekt, das für die Formen von Konsumentenwünschen empfänglich ist, die den Raum der normativen Familie überfluten. Eher als die Familie innerhalb einer Geschichte des rechtlichen und politischen Subjektivitätsmonopols des Staates zu normalisieren, beschäftigen sich verschiedene Medien – zum Beispiel Filme mit weltweiter Verbreitung – mit der Unfähigkeit der Familie, mit außerfamiliären und verbotenen Formen erotischer Energie zurechtzukommen (unlängst zum Beispiel die Wiederverfilmung von *Lolita*), oder sie dramatisieren die Art und Weise in der verschiedene soziale und ökonomische Kräfte alternative oder nicht-traditionelle Familienstrukturen schaffen (zum Beispiel der Film *Boogie Nights*, der die Familienstruktur einer pornographischen Filmgesellschaft dokumentiert, die versucht, ihre „Familie“ zusammenzuhalten, als Pornofilme von der Videotechnologie abgelöst werden).

Abgesehen davon, dass solche Filme eher in der Zeit des Konsums als in der eingeführten und legitimierenden historischen Zeit des Staates handeln, zeigen sie eine andere Gegen-Zeitlichkeit. Sie zeigen die Art und Weise, in der Familien, weit von der grundlegenden Rolle für das politische und kommerzielle Leben der Nation entfernt, die (oft willkürlichen) Folgeerscheinungen von politischen und ökonomischen Kräften sind. Die genealogische Geschichte der familiären Strukturen der Moderne ist eher eine Geschichte der radikalen Kon-

tingenz als die ihrer moralischen Gründung.⁶ In der Kapitalzeit kann die ökonomisch forcierte und rapide Anrufung von sozialen Vorstellungen nicht durch national orientierte Versuche, die historische Zeit zu verwalten, gebändigt werden. Und das Bestreben der Bewegung für Familienwerte, Medieneffekte einzuschränken, zeigt sicherlich einen aussichtslosen Kampf um die Aufrechterhaltung der Illusion einer zeitlich kohärenten nationalen Kultur, die auf traditionelle und homogene Familienstrukturen basiert ist.

In der Domäne der Diskurse über die Familie – wie auch in andere Domänen – fordern die Temporalitäten, die mit Kapital verbunden sind, die nationale Zeit-Präsenz effektiv heraus. Die Ströme, die von der Kapitalzirkulation ange-regt werden, schwächen und überschreiten die Grenzen, mit denen die Staaten versucht haben, Zeit zu verräumlichen und somit zu kontrollieren. Die Familie ist daher ein effektiver Standort, von dem aus die nationale Zeit herausgefordert werden kann. Denn obgleich sie ein Bezugsobjekt von widersprüchlichen politischen und ökonomischen Kräften war, war sie auch das Eroberungsgebiet von verschiedenen Familienmenschen, die ihre familiäre Bindung artikuliert (oder aufgeschrieben) und so die nationalen mit familiären und anderen Zeiten herausgefordert haben. Ich werde mich nun einem Schauplatz zuwenden, an dem diese Herausforderung kulminierte.

Geopolitische Zeit versus „Frauenzeit“

Gewalttätige Zusammenstöße im „Mittleren Osten“ liefern für eine Analyse von Kollisionen von Temporalitäten ein ebenso reiches Feld, wie für die Analyse von militärischen Zusammenstößen. Auf der einen Seite dieser Konfrontationen steht die herrschende, staatsorientierte Sichtweise. Vom Standpunkt der nationalistischen Subkultur in Israel aus konstruiert, spricht das Bild der nationalen Staatsgewalten über der Hauptbeschäftigung des Staates mit der Frage der nationalen Sicherheit Israels. Ein Mitglied dieser Subkultur, der israelische Sicherheitsspezialist Emmanuel Sivan, hat vor kurzem über das historische Versagen der „Feinde“ Israels (die arabischen politischen Bewegungen), eine effektive pan-arabische Solidarität herzustellen, spekuliert. In einem Essay, der von einer Reihe von „Chronotopen“⁷ gegliedert wird, beginnt er mit einer Beschreibung des Gegenwärtigen, indem er sagt, dass „dies keine einfache Zeit für den panarabischen Nationalismus ist, der hegemonialen Ideologie im Mittleren Osten“ (1997, 59).

Sivans „Mittlerer Osten“ erschöpft sich mehr oder weniger im israelischen „Nationalstaat“ und einem äußeren Ring von militanten arabischen Führern, die es in einer Reihe von historischen Missgeschicken – vertreten durch die Versuche der Ägypter al-Husri und Nasser, des Lybiens Gaddafi, der syrischen

⁶ Zur genealogischen Geschichte der Familie: siehe Donzelot 1979.

⁷ „Chronotope“ ist ein Ausdruck von M. M. Bakhtin (1981a) für die Art und Weise in der ein literarisches Genre Ort und Zeit seiner Darstellung organisiert.

Ba'thisten und schließlich des Irakers Hussein – nicht geschafft haben, eine ge-einte politische Bewegung herzustellen. Neben der Singularität seiner staatsorientierten geographischen Vorstellungen, ist die Selektivität von Sivans Geschichte des Arabertums auffällig. Die arabische Welt ist für Sivan allein eine Form von gefährlicher Militanz, die völlig außerhalb des Staates Israel existiert.⁸ Und „Israel“ ist ein singularer Enunziationsort.

Trotz Sivans Bestreben, das Arabertum außerhalb der Grenzen Israels zu platzieren, befinden sich AraberInnen – in einem erweiterten historischen Sinn – innerhalb von zwei sich zeitlich überlappenden Israels. Zum einen: Insofern Araber ihre Abstammung als Volk auf die Kanaaniten zurückführen, zeigt das „Land Israel“, das auf biblische Zeiten zurückgeht (und ein diskursives Objekt in der offiziellen Geschichte Israels ist), eine radikale Verstrickung von Juden und Arabern. Obwohl die biblische Geschichte, beginnend mit Jahwes vermeintlichem Landgeschenk an Abraham, das „jüdische Volk“ mit einer genealogischen Erzählung konstruiert, das heißt mit einer Geschichte darüber, „wie ein Mann über Generationen allmählich zu einer Nation wird“ (Pederson 1926, 12), würde eine ethnohistorische Betrachtung zu einer anderen Geschichte führen. Die Israeliten des Altertums verschmolzen in mannigfaltiger Weise – wirtschaftlich, rechtlich, linguistisch und durch Verheiratung – mit kanaanitischen Stämmen. Trotz verschiedener Warnungen vor den Gefahren für Integrität derjenigen, die Kanaaniten und ihre Gebräuche aufnehmen, waren die rechtlichen Strukturen, die zum Schutz des „Volkes“ angeführt wurden, mehr Teil der kanaanitischen als der israelitischen Rechtskultur. Der kanaanitische Kodex, der – im Gegensatz zu denen eines patriarchalischen und tribalen – auf den Praktiken eines urbanen und monarchischen Volkes beruhte, beherrscht weitgehend den Exodus und das Deuteronomium (26). Das Kanaanitische war stark mit der Kultur des „biblischen Volkes“ verwoben.

In ähnlicher Weise sind die legitimierenden Erzählungen zum gegenwärtigen Staat Israel (dem geopolitischen Israel) von arabischen Einwohnern bevölkert. Obgleich eine der vorherrschenden Erzählungen vom israelischen Staat die Geschichte vom „Schutz und Trutz“ ist, mit der die heroischen Akte der Besiedlung beschrieben werden, in denen der „antagonistischen Politik des britischen Mandats und bewaffneten arabischen Banden“ (Katriel u. Shenhar 1990, 361) die Stirn geboten wurde, gibt es eine andere Geschichte, in der die Araber nicht erniedrigt werden können. Das ist die Geschichte der Levante, die Geschichte einer historisch geteilten Dynamik des kulturellen Zusammenwirkens von Jüdinnen/Juden und AraberInnen. Diese Geschichte findet unter AraberInnen und „orientalischen“ oder arabischen Juden in Israel noch immer eine große Resonanz. Und das geht so weit, dass es zum Beispiel für eine israelische Jüdin mit irakischer Herkunft nicht ungewöhnlich ist, sich in palästinensischer Poesie besser wiederzuerkennen als in der gegenwärtigen hebräischen Prosa (Alcalay 1993, 25). Das geht zum Teil auch darauf zurück, dass das gegenwärtige

⁸ An einem anderen Ort habe ich die geographischen Vorstellungen behandelt, die den „Sivianian gaze“ (Sivianischen Blick) strukturieren (Shapiro 1997). Hier beschäftige ich mit den Ausschließungen in der Sivianischen Zeit.

ge Hebräisch als Teil einer Strategie konstruiert wurde, mit der eine nationale Kultur geschaffen werden sollte, die das Arabertum ausmerzt. Es gibt jedoch verschiedene Enunziationsorte, von denen aus Hebräisch gesprochen wird. In einigen Fällen hat die hebräische Prosa zum Beispiel das nationalistische Bestreben unterbrochen, dem Nationalstaat eine exklusiv jüdische Kohärenz zu verschaffen. Sie hat ein Instrument zur Wiederentdeckung der wahren Welt der Levante – eine gemeinsame jüdisch-arabische kulturelle Formation – geschaffen, die durch das moderne Hebräisch gerade ausgelöscht werden sollte. Ich werde mich im besonderen auf einen Fall konzentrieren, in dem die Prosa durch einen Aspekt der „Frauenzeit“ (Kristeva 1981) strukturiert wird.

Frauenzeit, wie Julia Kristeva sie vorstellt, hat verschiedenen Modalitäten, die auf verschiedene Momente in der Geschichte der feministischen Bewegung zurückgehen. In ihrer Beschreibung der politischen Mobilisierung von Frauen, dreht sich der ursprüngliche Kampf um das Verlangen von Frauen in der linearen Zeit der nationalen Geschichte einen Platz zu erhalten (18), das heißt dadurch vollständige Staatsbürgerinnen zu werden, dass sie innerhalb „der logischen und ontologischen Werte einer im Nationalstaat herrschenden Rationalität“ (19) operieren. Zu einem späteren Zeitpunkt beschäftigte sich die politische Mobilisierung jedoch eher mit frauenspezifischer Zeit, u.a. in der Position in einer Familiengenealogie und – noch spezifischer – im Reproduktionszyklus. Diese Hinwendung zur Besonderheit und zum Unterschied setzt Frauen in Widerspruch zur herrschenden historischen Zeit der nationalen Kultur; und das nicht allein deswegen, weil sie sich oft auf andere Zeiten konzentrieren, sondern auch, weil sie von einer singularen Position aus schreiben, die die Vorstellung einer universellen Sprache der politischen Gemeinschaft unterläuft.⁹

Hierzu möchte ich die Interpretation eines Beispiels anbieten, in dem sich eine israelische Schriftstellerin gegen die herrschenden historischen Vorstellungen stellt, die AraberInnen und Jüdinnen/Juden radikal trennen, die Staatsräson in den Vordergrund rücken und sowohl bewaffnete als auch symbolische Gewalt ermuntern; letzteres durch die Verneinung von koexistierenden temporalen Präsenzen, die nicht in die Geschichte der Staaten eingeschrieben sind. Ronit Matalons Roman, *The One Facing Us* (1998), handelt von der Genealogie einer verstreuten ägyptisch jüdischen Familie und lässt dabei die Welt der Levante wieder auftauchen. Dies erlaubt es uns zugleich, einen Mittleren Osten wahrzunehmen, den es in den Diskursen der nationalen Sicherheit nicht gibt. Matalons Roman, der (ein paar Versionen) der Frauenzeit mit der historischen Zeit des Staates konfrontiert, ruft verschiedene Formen von Kopräsenz in Erinnerung und exemplifiziert die Möglichkeit einer Politik der Einschließung sowohl außerhalb von nationalistischen als auch von kosmopolitischen Diskursen der juridischen Staatsbürgerschaft.

⁹ Homi Bhabha (1990, 306) ist zu einer ähnlichen Interpretation von Kristevas Verständnis der Frauenzeit gelangt.

The One Facing Us

In *The One Facing Us* wird die siebzehnjährige Esther, die primäre Erzählerin im Roman, von ihrem Onkel Sicourelle zum Besuch ihrer erweiterten Familie ins postkoloniale Kamerun gerufen. Onkel Sicourelle möchte, dass sie seinen Adoptivsohn Erouan heiratet. Esther widersetzt sich dieser Zukunftsplanung und stellt zugleich die Vergangenheit ihrer Familie vor, indem sie durch Photographien, Briefe und Gespräche die Geschichte einer verstreuten ägyptisch jüdischen Familie erzählt, die ein Teil des Levantinischen war, das die offiziellen nationale Kultur Israels tatkräftig auszulöschen versucht hat.

Bei ihrer Ankunft in Kamerun wird Esther vom Sekretär ihres Onkels Sicourelle auf Französisch begrüßt. Sicourelle selbst, der vier Sprachen spricht – alle schlecht –, redet sie fortgesetzt auf Arabisch an. Es gibt keine einzelne Sprache, die in den Gesprächen des Romans dominiert. Stilistisch gesehen stellt Matlons Roman deshalb das dar, was M.M. Bakhtin als „intentionale schriftstellerische Kreuzung“ bezeichnet hat, „die verschiedene sozio-linguistische Welten versammelt und sie einander dialogisch gegenüberstellt“ (1981a, 360). Dies verleiht dem Roman eine agonistische Zeitlichkeit, die verschiedenen Sprachen in den Dialogen repräsentieren „verschiedene Zeiten, Epochen und Tage“ (365). Und die „Mehrsprachigkeit“ dieser schriftstellerischen Form fordert – was im Hinblick auf mein Thema am wichtigsten ist – verschiedene Dimensionen des linguistischen Bewusstseins heraus. Es schwächt, indem es die Verbindung einer Sprache mit einer Ideologie aufbricht, insbesondere das „System des nationalen Mythos“ (369-370). In diesem Fall zerbricht der Roman die Verbindung zwischen der Nationalsprache Israels und der ideologischen Behauptung, eine historisch kohärente jüdische Nation zu bilden.

Zusätzlich zu seinem mehrsprachigen Charakter, der das Hybride der Sprachen widerspiegelt, die von den Juden der levantinischen Welt gesprochen wurden, spielt der Roman in einem visuellen und einem schriftlichen Register. Er beginnt mit einem Photo von Esthers Onkel Sicourelle und seinen Arbeitern, begleitet von Esthers Gedanken über Familienphotos und deren Beziehung zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Einzelnen. Danach vereinigen sich weitere Photos und geschriebener Text – primär in Hebräisch (ins Englische übersetzt), aber mit dilettantischen Einschüben in verschiedenen anderen Sprachen (Französisch, Arabisch und andere) –, um verschiedene Ebenen von Zeit zu vermitteln. Die Photos schaffen dies durch ihre verschiedenen Orte in der Vergangenheit der Familie, während das Schriftliche dies durch Wechsel in den Zeiten der Verben, Szenenwechsel und Wechsel der historischen Enunziationssorte erreicht. Und zusätzlich unterstreicht die Interaktion des geschriebenen mit dem visuellen Text die Brüche im Verlauf der Familiengeschichte.

Als Genre ist der Roman im allgemeinen durch die wechselnden temporalen Präsenzen der verschiedenen Charaktere geprägt. Und obgleich Romane verschiedene Mechanismen benutzen, um temporale Sequenzen anzuhalten während sie sich auf die Beziehungen konzentrieren, ist die allgemeine Romanstruktur temporal, und das nicht nur weil sie eine Erzählung enthält – die Be-

schreibung der Entfaltung eines Ereignisses in der Zeit –, sondern auch weil Romane (zumindest die am meisten gewohnten, die realistischen) innerhalb eines „genealogischen Imperativs operieren; sie stellen ihre Handlungen und Bilder in eine „dynastische Linie, die verschiedene Generationen der genealogischen Familie vereint“ (Tobin 1978, 6). Dies ist teilweise deswegen der Fall, weil viele Kulturen dazu neigen, das genealogische Model der Familienzeit als Metapher für die chronologische Zeit im allgemeinen zu nehmen, und zum Teil deswegen, weil sich in Romanen (wie auch anderen kulturellen Formen) eine patriarchalische Tradition ausdrückt.

Matalons Roman gehorcht weitgehend einem genealogischen Imperativ, er ist im Verlauf der Generationen einer geographisch verstreuten und kulturell zentrifugalen Familie explizit auf das Drama des Unterschieds konzentriert. Zugleich schafft Matalon aber zu den Imperativen einer Familieneologie auch eine kritische Distanz, indem sie unterbrechende Zweideutigkeiten in die Dynamik der Familienangehörigkeit einfügt. Der primäre Interaktionszusammenhang, also der zwischen Esther und ihrem Onkel Sicourelle, inszeniert das Aufeinandertreffen eines Charakters, der auf eine kontinuierliche Genealogie als jüdische Familie aus ist, mit einem, dessen Untersuchungen fortgesetzt Elemente von Diskontinuität und Unterschied aufzeigen, die die genealogische Geschichte der Familie unterbrechen, in die sich Esther nach dem Willen ihres Onkels einfügen soll.

Obwohl verschiedene sprachliche Kunstgriffe angewendet werden, um die Spannungen und Zweideutigkeiten in der Familiengeschichte auszudrücken, bildet die Vermischung von Text und Familienphotos die Hauptstrategie zur Unterbrechung der Genealogie. Matalons Art die Photos zu lesen, setzt die Anziehungskraft des genealogischen Drangs gegen die ebenso starke Anziehungskraft der disintegrierenden Kräfte: die Zerstreung einer ägyptischen jüdischen Familie über Israel, Afrika und Amerika sowie eine Reihe von Vignetten, die Ehefrauen, Ex-Ehefrauen, Liebhaberinnen und unterdrückende Ehen enthält. Der Effekt dieser Leseweise liegt nicht nur im Aufzeigen der trennenden Kräfte der Zeit, der Geographie, des Temperaments und wechselnder Zugehörigkeitspräferenzen, die eine kohärente Familienkultur zu Fall bringen, sondern auch im Aufzeigen der Kräfte, die zentrifugal gegen die Bestrebungen angehen, eine nationale Kultur in Israel als Legitimation eines jüdischen (im Sinne von nicht-arabischen) Staates zu erfinden.

Im wesentlichen „legt das Photo“ für Matalon „Zeugnis ab von dem, was erinnert wird, und deutet aber auch an, was hätte sein können“ (4). Matalon erkennt die Abwesenheit, die ein notwendiger Teil jeder Anwesenheit ist, und entfaltet diese Erkenntnis sowohl auf der individuellen als auch auf der nationalen Ebene. Während sie zum Beispiel ein Photo ihres Vaters zeigt, sieht Esther sein Sich-Aufstellen für die Aufnahme als momentane Hemmung von zeitlichen Dringlichkeiten, das heißt die Pläne ihres Vaters werden für das Aufstellen vorübergehend „beiseite geschoben“ (24). Er war ein Mann, der „das Definitive von Ort und Portrait hasste. In Israel war er auf nur einen Platz und ein Portrait beschränkt. Aber nicht in Kairo. In Kairo gab es tausend möglicher Plätze“ (30).

Das Unbehagen, das Esther in der vorübergehenden Gefangenschaft ihres Vaters in einem Photo wahrnimmt, ist eine Allegorie für ein persuasiveres, vom Staat ausgehendes Unbehagen. Als Genre verräumlicht die Photographie die Zeit, sie stoppt Bewegung, indem sie die Objekte in eine einzelne Szene setzt. Die Dramen, mit denen Nationen ihre Existenz als kohärente nationale Kultur aufführen, sind ebenfalls Formen von Gefangenschaft. Esthers Vater empfindet diese Haft sogar als noch unerträglicher als das Stillhalten, das von jemanden verlangt wird, der sich für ein Photo aufstellt. Er und Onkel Sicourelle sind Männer der Levante, einer Kultur, die fürs Hybride aufgeschlossener ist. Das Kairo der dreißiger Jahre hat von ihnen keine singuläre Identität verlangt. Als er Esther erstmals trifft, fragt Onkel Sicourelle bezeichnenderweise auf Arabisch: „Was wurde aus deinem Vater?“ (16).

Über Jahrhunderte hat dieser Teil der levantinischen Welt, die Juden von Kairo, keine solchen Forderungen nach kultureller Singularität erfahren, wie sie im gegenwärtigen Israel vorgebracht werden. So schrieb der ägyptische jüdische Händler Abraham Ben Yiju im 12. Jahrhundert zum Beispiel in Judeo-Arabisch. Obwohl „er und seine Freunde orthodoxe, gesetzestreue Juden waren, die sich ihrer unterschiedlichen religiösen Identität sehr bewusst waren, ... waren sie auch Teil der arabisch sprechenden Welt“. Sie praktizierten einen Judentum, der stark von islamischen Ideen und Praktiken durchzogen war (Ghosh 1992, 261), und – was am wichtigsten ist – sie fühlten sich der Welt, die sie mit den Arabern teilten, tief verbunden. Obwohl Ben Yiju einem starken genealogischen Imperativ ausgesetzt war, so dass er gegen Ende seines Lebens (von seinem Handelshaus in Mangalore) in den Mittleren Osten zurückkehren wollte, um eine jüdische Ehe seiner Tochter mit dem Sohn seines Bruders zu arrangieren, so empfand er doch keinen Imperativ, sich selbst vom Arabischen abzuschotten, das vieles seines kulturellen Seins ausmachte.

Acht Jahrhunderte später zeigt die levantinisch-jüdische Familie in Matalons Roman ein ähnliches Behagen an ihrer kulturellen Hybridität. Im Gegensatz zu den rigiden Ausschließungspraktiken, die aus dem Drang hervorgehen, Israel zu einem „jüdischen Staat“ zu machen, widersetzt sich die Welt der levantinischen Verwandten Esthers strikten kulturellen Grenzziehungen. Einer der Väter in der Familie würde zum Beispiel erst mit dem Essen beginnen, wenn auch die arabische Mitglieder seines Haushalts am seinem Tisch sitzen. Und obwohl einige in der Familie, indem sie versuchen, alle Mitglieder der erweiterten und verstreuten ägyptisch-jüdischen Familie zu identifizieren, eine starke Hingabe an den Stammbaum zeigen, gibt es auch andere, die sich davon vollkommen distanzieren. Zum Beispiel die Reporterin der *Washington Post*, Zuza, die zwischen den großen Hauptstädten hin- und herpendelt, einen Lebensstil pflegt, in dem für Eheschließung kein Platz ist, und auch kein Interesse an den familiären Wurzeln zeigt. Sie lebt in einer gegenwärtigen Welt der Informationsentwicklung und nicht in einer vergangenen Welt, die aus den Erinnerungen zitiert (272).

Matalons primären Mechanismus, mit dem sie die Ambivalenz der Zugehörigkeiten in der levantinischen Welt ihrer Familie aufzeigt, bilden verschwommene oder fehlenden Photos. Als Jacqueline Kahanoff (eine israelische

Schriftstellerin und eine der Erzählerinnen im Roman) ihr Abbild mit „drei verschwommenen Figuren“ auf einem Photo kommentiert, vergleicht sie die familiäre Uneindeutigkeit mit ihrer levantinischen Erfahrung: Das Photo räsoniert in mir: letztendlich ist die Verschwommenheit von Figuren und Landschaft, von Allgemeinem und Besonderem, genau das, was unsere levantinische Erfahrung ausmacht. Das Licht, in das das Photo getaucht ist, das Unterschiede verwischt, ist mein Licht, das Licht meiner levantinischen Generation (126).

Die fehlenden Photos tragen sogar noch mehr zum levantinisch-jüdischen Widerstand gegen die zeitliche Fixierung bei. Esthers Vater scheint sich dem Vergessen hingeben zu wollen, indem er das einzige Photo eines verstorbenen Kindes verliert (179). Die Begrenzung der Vorstellung steht auf dem Spiel. Wie Esthers Vater haben im Verlauf der Generationen der Familie verschiedene Geschwister, die ihre eigenen Wege gegangen sind und durch „verschiedene Bedürfnisse und Erfahrungen“ getrennt wurden, viele der Familienphotos verloren oder zerstört. (Dies wird durch leere Photos auf vielen Seiten des Romans gezeigt.) Es ist, wie Matalon schreibt, als ob sie die Beweislast ablehnten und das Bedürfnis nach Aufzeichnungen über ihre Vergangenheit und Herkunft verleugneten; es ist, als ob allein schon die Idee ein Affront wäre, als ob Photos, bloße Objekte, eine Beleidigung ihrer Erinnerungen und der Grenzenlosigkeit der Vorstellungen darstellten (113).

Die Hang der levantinischen Kultur zu uneindeutigen Abgrenzungen der eigenen Person und der Nation und zum Widerstand gegen zwanghafte Beschränkungen der Vorstellungskräfte – so kauft eine Romanfigur zum Beispiel elektronische Vorrichtungen, „um sie neuartig so zu gebrauchen, dass sie sich immer wieder neu erfinden konnte“ (148) – zeigt sich auch in einer freundlichen Orientierung auf arabische Kopräsenz. Einige der Romanfiguren zeigen sich gegenüber dem Zionismus ungeduldig. So merkt zum Beispiel Jacqueline Kahanoff, die ihre Kindheit in Ägypten verbrachte, an, dass „einige von uns Zionisten waren, weil wir glaubten, dass man, um als Mensch frei zu sein, seine enge Individualität aufgeben muss“ (183). Und Großvater Jacquo, für den Kairo das Zuhause war, ist so bestürzt, dass er zu keuchen anfängt, als er ein relativ packendes zionistisches Pamphlet in Arabisch und Französisch sieht (114).

Im Gegensatz zum aschkenasischen/zionistischen jüdischen Nationalismus, der das Arabertum außerhalb seiner Grenzen sieht, wird die levantinische Mentalität von Esthers verstreuter, ägyptisch-jüdischer Familie an einer Stelle mit einer gärtnerischen Metapher entfaltet. In einer Unterhaltung mit ihrer Tante, die gerade über den vertrauten Umgang ihrer levantinischen Familie mit ihrem arabischen Dienstpersonal gesprochen hatte, wendet Zuza, Esthers Cousine aus Amerika, ein, dass einige Araber Antisemiten sind. Die Tante antwortet: „Wo gibt’s die nicht? Solches Unkraut wächst überall. Gibt’s das in deinem Amerika nicht? Sogar hier in Israel haben wir welches“ (74). Das gärtnerische Bild schlägt hier eine andere Art der Einteilung der Völker in Israel vor. Anstatt sie scharf voneinander zu unterscheiden, wachsen sie hier im gleichen Beet, und jede Gruppe hat Individuen, die verschiedenartig blühen.

Dieses Bild passt gut zu Ammiel Alacalays prägnantem Gedanken über das, was er „Die Geographie der Zeit“ (1992) nennt. Er sagt in seiner Klage über

das schrittweise Verschwinden der arabischen Kultur, die historisch an der Prägung der ethnischen Textur der Stadt Jerusalem beteiligt war, und aus der das Arabische im Verlauf der Zeit kontinuierlich ausgemerzt wurde:

Indem der arabische Charakter der Stadt fortgesetzt herausgewaschen wird, indem seine Verbindung zur Levante unterbrochen wird, zäunt Jerusalem auch noch den Raum einer anderen Inkohärenz ein. Ein ganzer Mikrokosmos des levantinisch arabischen Judentums ... wird vom Zugang zur Textur, zur Substanz und zur weiteren Sphäre der Determinanten, die die Welt formen, der es angehört, effektiv abgeschnitten (1992, 507).

Alacalay weist also darauf hin, wie man an Jerusalems Stadtraum – wo terrassenartige Olivenhaine und „ruti trees“ in „massive Wohn- und Institutionsstrukturen“ verwandelt wurden, mit festungsartigen Wohneinheiten, „die die ländlichen Enklaven mit den verbliebenen ‚Eingeborenen‘ überschatten (1992, 507) – sehen kann, wie der Kulturnationalismus des Staates den Sozialkörper verändert und die jüdisch-arabische Kopräsenz ausgelöscht hat.

Zum Schluss: Ein Beitrag zu einer Politik der Staatsbürgerschaft

Wenn man sich auf eine Politik festlegt, die die Vereinheitlichung der Räume des Politischen und die Homogenisierung der zeitlichen Präsenzen der politischen Subjekte ablehnt, dann muss das Politische fortlaufende Verhandlungen über die Kopräsenz derjenigen enthalten, die in unterschiedlichen Zeiten zu Hause sind. Solch eine Politik muss auch den Widerstand gegen Staatspraktiken (und die begriffliche Arbeit von Staatstheoretikern) umfassen, die versuchen Formen von Präsenz zu bändigen, indem sie ausgemerzt oder begrifflich eingegliedert werden. Eine solche Politik kann auf verschiedenen Schauplätzen ausgefochten werden. Ich bin der Ansicht, dass sie in die diskursiven Kämpfe bei der Konstruktion von Präsenz, zum Beispiel beim Aufeinandertreffen von Schreibereignissen, eingefügt werden kann.

Verschiedene Genres, verschieden Arten von Texten, sprechen von den Kämpfen, in denen der Staat versucht Diversität zu managen, während diejenigen, die in anderen Zeiten zu Hause sind, versuchen, eine erkennbare Präsenz herzustellen. Eine Aufgabe einer Politik der Staatsbürgerschaft, die andere Zeiten zur Kenntnis nimmt, besteht dann darin, denjenigen, die in den herrschenden politischen Diskursen sprachlos blieben, zu erlauben, in der Sprache der Politik präsent zu werden. Der Fall der Präsenzen im Mittleren Osten ist exemplarisch. Wie Matalons Roman zeigt, sieht der israelische Nationalismus die levantinischen Temporalitäten als ungrammatisch an. Diejenigen, die einer levantinischen Vergangenheit entspringen, können nicht unzweideutig sein, da ihr „Gewesen-Sein“ aus der Sprache der nationalen Kulturkohärenz entfernt wurde.

Zum Widerstand gegen die historische Zeit des Nationalen gelangt Matalon sowohl durch die Romanform als auch durch ihre spezifische Thematik. Ich habe schon erwähnt, dass das Romanggenre in bedeutsamer Weise dazu bei-

trägt, unterschiedliche und konkurrierende Kopräsenzen zu erkennen, die sich die offiziellen politischen Diskurse nicht leisten. Staaten setzen sich selbst in eine historische Trajektorie, die mehr oder weniger ein Hegelianischer Chronotyp ist, ein epochales Modell der Geschichte, das „die Konsolidierung des modernen Nationalstaats“ ermöglicht (Bender u. Wellbery 1991, 9). Während der Hegelianische Chronotyp eine progressive Geschichte anbietet, in der die Zeichen schließlich ihr Objekt erhalten (Spivak 1991, 101), tendiert der gegenwärtige Roman dazu, dieser Hegelianischen Zeitlichkeit zu widersprechen. Als deutliche „Chronotope“ (Bakhtin 1981b) drückt er den Zeit-Raum mit einer „Dichte und Konkretetheit“ (250) aus, die der Hegelianischen, epochalen Erzählung fremd ist. Mannigfaltige Temporalitäten laufen im Roman zusammen, indem biographische und historische Zeitsequenzen „die Zeit des Lebens“ neben die „historische Zeit“ (250) stellen und so das Auftreten verschiedener Präsenzen erlauben, die in früheren literarischen Genres (zum Beispiel in griechischen und gotischen), die die Charaktere entweder ohne Verbindung zur Biographie oder zur Geschichte präsentierten, nicht vorkamen.

Ähnlich wie es beim Mittleren Osten der Fall ist, erzeugen auch einige Romane von amerikanischen Frauen – mit ihrer Betonung von Frauen- und Familienzeit – eine Zeitlichkeit, die der nationalen Zeit widerspricht, die von der Absicherung der Räume und durch das Verdecken widerspenstiger Zeitlichkeiten geprägt ist. Der Roman von Joan Didions, *The Last Thing He Wanted* (1996), ist ein gutes Beispiel. Wie in Matalons *The One Facing Us*, zeigt der Roman eine „andere Schreibzeit“ (Bhabha 1990, 293), er zeigt die Art und Weise, in der Projekte der Staatssicherheit eine Reihe der Formen von Kopräsenz unterbrechen. Die Lebensgeschichte der Romanfigur Didions, Elena McMahon, deren Vater sowie ihr früherer Ehemann mit der Sicherheitskultur der USA zu tun hatten, wird durch die Geheimaktivitäten von Nachrichtendiensten gestört. Sie betrachtet die verdeckten Aktionen – zum Beispiel Waffenhandel und politische Morde – vom Blickwinkel einer biographischen Erzählung aus, die den Universalitätsanspruch der historischen Zeit des Staates als reichlich bizarr erscheinen lässt.

Anstatt nun näher auf Didions oder andere schriftstellerische Darstellungen widerständischer Temporalitäten in den Vereinigten Staaten der Gegenwart einzugehen, möchte ich mit einem Hinweis darauf enden, wie sogar offizielle Texte, die versuchen, sich auf ein rein rechtliches Modell der Staatsbürgerschaft zu beschränken, Zwischentöne erzeugen, die die Zerstörungen und Beschränkungen, die für die nationale Zeit charakteristisch sind, letztlich gefährden. Sie versprechen eine Politik der Staatsbürgerschaft, die Raum schafft für unterschiedlichere Formen der Präsenz. Die Texte, auf die ich mich beziehe, sind Bürgerrechts- und Wahlrechtsgesetze ab Mitte der sechziger Jahre, mit dem Bürgerrechtsgesetz von 1991 als Höhepunkt.

Um die Rolle des Rechts als eine diskursive Darstellung der nationalen Kulturkohärenz zu verstehen, ist es notwendig zu erkennen, dass das Recht, neben den einzelnen Verboten und Geboten, die Erkennung von Aspekten der Verschiedenheit legalisiert. Mit Foucault ausgedrückt: Das Sortiment an Strafen, das das Recht vorschreibt, „‘untersucht‘ nicht nur Illegalitäten, es differen-

ziert sie, es versteht sie mit einer allgemeinen ‚Ökonomie‘“ (1977, 272). Etwas spezifischer ausgedrückt: Die Geschichte der Bürgerrechts- und Wahlrechtsgesetze in den USA zeigt bedeutsame Änderungen in der Rechtspraxis der Unterscheidung. Während zum Beispiel das Wahlrechtsgesetz von 1965, ebenso wie das Bürgerrechtsgesetz von 1964, „ ‚jeden Bürger‘ und ‚Personen‘ im garantierten Schutz vor Verweigerung und Beschränkung des Wahlrechts ‚aufgrund von Rasse oder Farbe‘ kollektiviert“, zeigt das Bürgerrechtsgesetz von 1991 eine differenziertere Konstruktion von Klassen: „Dort gibt es, anders als in den älteren Texten, praktisch keine Hinweise auf ‚Personen‘ oder ‚Individuen‘“ (Greenhouse 1996, 228). Insofern stellt das Gesetz „eine kompliziertere Welt als die frühere“ vor, es erwähnt „Frauen und Minderheiten“ und es „verweist auf andere Schauplätze – auf Verhandlungen, alternative Formen von Konfliktlösungen und ausländische Rechtssysteme. Der öffentliche Raum ist in diesem Gesetz stärker bevölkert, und dies nicht nur mit mehr Kategorien von Menschen, sondern auch mit mehr Autoritätsquellen“ (228).

Diese Änderung im Unterschiedsdiskurs des Rechts spiegelt zweifelsohne das selbstbewusste Auftauchen von Formen der Verschiedenheit wider, deren Foren bis dahin außerhalb der offiziellen Texte lagen. Greenhouse stellt diese Veränderung in der Produktion von Unterschieden durch das Recht in den Kontext der Konfrontation von Temporalitäten:

Das Recht stellt sich selbst an die Stelle, an der sich zeitlose und zeitliche Gesellschaftsordnungen begrifflich trennen, das heißt, wo die Fragen der menschlichen „Naturen“ (als rassische, in Geschlechter geordnete, gewalttätige, schwache et cetera) von der kulturellen Vision einer überzeitlichen Nationalgeschichte abgetrennt werden (228).

Und Greenhouse versteht diesen Zug als eine Einschränkung, als einen Versuch der Autoritäten, „Vielfalt in eine bürgerliche Tugend“ (229) zu verwandeln. Sie hält dies für einen Versuch, eine homogene Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, indem die Texte der Bürgerrechte manipuliert werden, um die Zukunft durch ein Management der Vielfalt zu kolonisieren.

Ich möchte hier allerdings anmerken, dass diese verschiedenen Aspekte in Rechtstexten zwei sich widersprechende Momente schaffen. Insofern die aktuelle Rechtsrhetorik der Unterscheidung auf die Eindämmung und Verwaltung der Vielfalt zielt, benennt und legitimiert sie zugleich auch die Vielfalt, die bisher auf Texte außerhalb des Rechts begrenzt waren. Und während einige der Identitäten, die sie aufnimmt, eine Festlegung auf die historische Zeit des Staates verstärken – der Begriff der „Minderheit“ zum Beispiel gehört zur Geschichte von den Staatsformen¹⁰ –, erweitert sie zugleich das, was es einzudämmen versucht. Die Rechtsrhetorik macht so den Weg frei für eine Zukunft von Arten des Zusammen-Seins, die mit dem eher verallgemeinerten Sinn, den ein auf

¹⁰ Balibar (1995, 55) merkt an, daß die traditionelle Auffassung von einer kulturellen Minderheit anachronistisch wird. Er sagt, daß „die ganze Existenz von Minderheiten, mit ihrem mehr oder minder minderwertigen Status, ein staatliches Konstrukt war, ein striktes Korrelat zur Form der Nation. Unter den heutigen Bedingungen gibt es *Minderheiten ohne stabile oder fraglose Mehrheiten*.“

Souveränität orientierter politischer Diskurs einführt, nicht eingeschränkt werden können. Sie erlaubt solchen Personen und Gruppen Anerkennungskämpfe, die bislang außerhalb des traditionellen Rechtsdiskurses der Staatsbürgerschaft standen. Indem es seine eigene Verräumlichung der Zeitlichkeit anstrebt, das heißt die Gesellschaft als einen Ort konstruiert, an dem Gemeinschaft und Vielfalt gefährliche Gegner sind, trägt das Recht dazu bei, eine Vielfalt herzustellen, die seine Eindämmungsstrategie unvermeidlich gefährden muss.

Anstatt in den Diskurs über die Gefahren für die Gemeinschaft einzusteigen, möchte ich eher behaupten, dass das Recht dazu beigetragen hat, die Sphäre des Politischen zu erweitern. Indem es sich selbst widersprechenden Temporalitäten aussetzt, unterstützt und begünstigt es andere Zeiten und so andere Präsenzen. Deshalb verweist es – wie andere, in einer radikaleren Art auflösende Texte auch – auf eine mögliche neue Form der Staatsbürgerschaft, in der anerkannt wird, dass „Gemeinschaft“ sich aus unzusammenhängenden Präsenzen zusammensetzt und permanente Verhandlungen über ihre Zusammensetzung verlangt; es ist eine „Politik ohne Lösung“ (Nancy 1997, 111). Indem sie der Unterdrückung entgegentreten, die dem Hegelianischen Chronotyp innewohnt, machen verschiedene Formen von Texten klar, dass ein Zusammen-Sein aus verschiedenen Trajektorien des Auftretens und der Projektion besteht. Sie widersetzen sich der staatlichen Inszenierung einer zeitlich kohärenten Nationalkultur, das heißt der staatlichen Produktion nationaler Politik als kollektiver Wille, der sein Wesen verwirklicht. Sie ermuntern vielmehr einen Begriff des Politischen, „der offen ist für die Bedeutungen unserer vielfältigen, zersplitterten, endlos fragmentierten Existenzen“ (Nancy 1991, xi). Eine solche Politik der Staatsbürgerschaft akzeptiert unzusammenhängende Präsenzen und bewegt sich auf ein Modell der Gemeinschaft zu, das nicht in einer kohärenten Trajektorie existieren kann, das keinen singularen „hinter uns liegenden Horizont“ (1997, 9) schaffen und sich nicht vorstellen kann, eine vereinheitlichte Selbstpräsenz anzustreben.

REFERENCES

- Alcalay, Ammiel 1992: "The Geography of Time," *Michigan Quarterly Review* 31:4 (Fall), 503-507. 1993 *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Alliez, Eric 1996: *Capital Times* Trans. George Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press). 1998: "Full Attachment," *Public Culture* 10: 2 Winter, 443-449.
- Bakhtin, M. M. 1981a: "Forms of Time and the Chronotope in the Novel," in *The Diabolic Imagination* Trans. Carl Emerson und Michael Holmquist (Austin: University of Texas Press), 84-258.
- Bakhtin, M. M. 1981b: "Discourse in the Novel," in: *The Diabolic Imagination*, 259-422.
- Balibar, Etienne: "Ambiguous Universality," *Differences* 7: 1 (Spring, 1995), 48-74.
- Bhabha, Homi 1990: "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation," in: Homi Bhabha Hg. *Nation and Narration* (New York: Routledge), 291-322.
- Bender, John and Wellbery, David 1991: *Chronotopes* (Stanford, CA: Stanford University Press).
- Brown, Wendy 1998: "Democracy's Lack," *Public Culture* 10: 2 (Winter), 425-430.
- Canclini, Nestor Garcia 1995: *Hybrid Cultures* Trans. Christopher L. Chiappari und Silvia L. Lopez (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Didion, Joan 1996: *The Last Thing He Wanted* (New York: Alfred A. Knopf).
- Donzelot, Jacques 1979: *The Policing of Families* Trans. Robert Hurley (New York: Pantheon).
- Edelman, Lee 1998: "The Future is Kid Stuff: Queer Theory, Disidentification, und the Death Drive," *Narrative* 6: 1 (Spring), 17-29.
- Foucault, Michel 1977: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* Trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon).
- Fuentes, Carlos 1962: "Writing in Time," *Democracy* 2: 1 (Winter), 55-67.
- Ghosh, Amitav 1994: *In An Ancient Land* (New York: Vintage, 1994)
- Greenhouse, Carol J. 1996: *A Moment's Notice: Time Politics Across Cultures* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Habermas, Jurgen 1998: "The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship," *Public Culture* 10:2 (Winter), 397-416.
- Hegel, G. W. F. 1967: *Philosophy of Right* Trans. T. M. Know (London: Oxford University Press).
- Katriel, Tamar and Shenhar, Aliza 1990: "Tower and Stockade: Diabolic Narration in Israeli Settlement Ethos," *The Quarterly Journal of Speech* 76: 3 (Fall), 359-369.

- Koselleck, Reinhart (1985): *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* Trans. Keith Tribe (Cambridge, MA: MIT Press).
- Kristeva, Julia 1981: "Women's Time," Trans. Alice Jardine *Signs* 7: 1 (Spring), 16-21.
- Malkki, Liisa 1998: "Things to Come: Internationalism and Global Solidarities in the Late 1990s," *Public Culture* 10 2 (Winter), 431-442.
- Matalon, Ronit 1998: *The One Facing Us* Trans. Marsha Weinstein (New York: Henry Holt).
- Mitchell, Timothy 1998: "Nationalism, Imperialism, Economism: A Comment on Habermas," *Public Culture* 10: 2 (Winter), 417-424.
- Nancy, Jean-Luc 1991: *The Inoperative Community* Trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, und Simona Sawhney (Minneapolis: University of Minnesota Press). 1997: *The Sense of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Pederson, Johannes 1926: *Israel: Its Life and Culture* Vol. I (London: Oxford University Press).
- Pocock, J. G. A. 1989: *Politics. Language and Time* (Chicago: University of Chicago Press).
- Shapiro, Michael J. 1997: "Response: The Sivanian Gaze," *Macalester International* 4 (Spring), 99-115.
- Sivan, Emmanuel 1997: "Contending Arab Visions," *Macalester International* 4 (Spring), 59-82.
- Spivak, Gayatri 1991: "Time and Timing: Law and History," in Bender und Wellbery Hg. *Chronotopes*, 99-112.
- Tobin, Patricia Drechsel 1978: *Time and the Novel* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Walker, R. B. J. 1998: "Multiculturalism and Leaking Boundaries," in: Dieter Haselbach Hg. *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries* (Munster: LIT Verlag). 309-322.

Wolf-Dieter Narr

XI ZEIT DER POLITIK, POLITIK DER ZEIT – Zu Zeiten ihrer globalen Verkürzung und Verlängerung

Ein Essay

„Anstatt also zu fragen, ob eine Kultur einen linearen oder einen zyklischen Zeitbegriff hat, sollte man vielmehr nach den *Orten* des Linearen und des Zyklischen innerhalb einer Kultur fragen und nach den spezifischen Dominanzverhältnissen. Es gibt „Orte der Erinnerung“ und „Orte der Erneuerung“. dasselbe gilt auch für „Kälte“ und „Hitze“. Kulturen sind normalerweise komplex und umfassen Orte der Kälte und solche der Hitze. Man muß nach der Rolle fragen, die sie im Aufbau der kulturellen Sinnwelt spielen, nach den Formen ihrer Institutionalisierung und nach den Spannungen, die innerhalb einer Kultur zwischen den Institutionen von Hitze und Kälte, Linearität und Zyklizität bestehen. Erst das spezifische Zusammenspiel von Hitze und Kälte bzw. Linearität und Zyklizität bestimmt die Besonderheit des kulturellen Chronotops“ (Jan Assmann 1999, S.29).

„The Power of Now“ (Aufschrift eines Plakats für Zigarettenreklame 1998)

(1)

Zeit ist von Anfang an Menschenzeit. Zeit wird von Menschen konstruiert. Sogar, wiewohl in eingeschränkter Masse, die physikalische. Physik ist nicht gleich „Natur“.

Zeit ist also von Anfang an gesellschaftlich. Und dieser Anfang ist der von Menschen, gleichfalls von Beginn an im Plural, unbeschadet anderer, ihm vorausliegender Anfänge.

Mensch und Gesellschaft sind ihrerseits in der Zeit. Sie haben ihre Zeit. Sie haben Anfang und Ende. Also ist Zeit personal und kollektiv immer transitiv bestimmt. Auf Zeit als ein soziales Produkt hin, eine Verfassung des Sozialen.

Auf das Soziale als eine zeitliche Erscheinung selbst. "Glatt liegt Seele und Meer" erst post mortem.

Zeit und Raum bestehen und wirken als soziale Größen im Zusammenspiel. Nicht alle Zeit- und Raumbezüge öffnen sich in beider Zusammenhang; indes die gesellschaftlich entscheidenden. Wenn nämlich Zeit zum einen in Raumformen und Raum in Zeitformen wechselseitig im Miteinander aneinander erhellt werden. Und wenn zusätzlich Raum und Zeit in 'Reinform' als Extreme einer Skala begriffen werden. Dann ist das, was jeweils gesellschaftlich der Fall ist, immer ein Mischungsprodukt aus beiden gesellschaftlichen 'Befindlichkeiten' und 'Verlaufsformen' (sozialen Aggregatzuständen sozusagen). In der Mixtur herrscht einmal eher das räumliche Moment, einmal mehr das zeitliche vor. Gesellschaften unterscheiden sich dann gemäß ihren diversen Mischungen.

Allein immer schon vergesellschaftete Menschen können also Raum und Zeit denken. Radikaler: sie können überhaupt nur wahrnehmen, denken und sich-ausdrücken, wenn sie dies in (allemal) sozialer Zeit und (allemal) sozialem Raum tun. Indem ich Solches behauptete, nein, geradezu in apodiktischer Relativität feststelle, gehe ich an dieser Stelle einer Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie und ihren übersozialen a-prioris aus dem Weg.

All das Gesagte läuft auf eine unvermeidliche Zirkularität mehrfacher Art hinaus. über Zeit und Raum können Menschen, die immer schon in Zeit und Raum sind, deren Existenz zeitlich und räumlich bestimmt und begrenzt ist, nur in je sozial spezifischer Zeit und je sozial spezifischem Raum reden. Diese Zirkularität ist nicht mit einer an sich sinnlosen und, kommt sie vor, allemal verräterischen Tautologie zu verwechseln. So wie der "reale Sozialismus" 'real' allen 'Sozialismus' verriet; oder die einmal in einer Zeitung enthaltene Anzeige glücklicher(?) Eltern, ihnen sei ein "wirklicher Mensch" geboren worden, wenn in diesem Falle mutmaßlich nicht am *felix factum* Kind, wohl aber an Sprachverstand der Eltern, wenn nicht an mehr zweifeln lässt.

Die mehrfach zirkuläre Beziehung der zeit- und raumgebunden Menschen mit den Zeitenräumen und Raumzeiten, die sie konstituieren und von denen sie historisch, sprich in der Zeit, spezifisch handeln und 'behandelt' werden, macht Differenzierungen und vorgängig hierzu Distanz und Reflexion möglich, sobald diese Zirkularität wahrgenommen wird. So wie Menschen als gesellige Wesen zwar nicht ihre Gesellschaftlichkeit prinzipiell ("anthropologisch") in Frage zu stellen vermögen, wohl aber speziell im Hinblick von der Gesellschaft, in der sie leben oder in der sie reisen, die sie analysieren, Distanz zu nehmen vermögen, so können sie nicht ihre Zeit- und Raumgestalt fundamental, wohl aber in Richtung allemal gegebener sozialer Zeiten und Räume erkennen, bezweifeln, untersuchen oder worauf immer sie jeweils spezifisch hinaus wollen. In diesem Sinne muß sich sogar, wie der redliche Franz Overbeck verlangte, ab und an "in die Luft" stellen.

(2)

Weil Gesellschaften ihre Zeit machen und von ihrer Zeit gemacht werden – immer schon sind sie in ein zeit-raumspezifisch 'gemachtes' Bett "geworfen",

immer schon kommen sie in ihre Existenz nicht nur "nackt und bloß" im Sinne kruder Existenz "an sich" – weil Menschen der Zeit Sinn geben, genauer: die Zeit mit Sinn füllen und somit erst 'ihre' Zeit machen und der Sinn ihrer Zeit ihnen Sinn gibt, ist das gesellschaftliche Produktionsverhältnis oder, weniger begriffstümelnd ausgedrückt, ist das soziale Zusammenspiel, das Zeit schafft und dem eine andere soziale Zeit immer schon vorausgeht, das Politikum schlechthin.

Politikum, das meint allgemein zunächst die sozialen Arten und Weisen, die gesellschaftlichen Einrichtungen, Personen und Prozeduren, die den Zusammenhalt und Zusammenhang einer Gesellschaft schaffen. In diesem Sinne sind Gesellschaft und Politik gleich ursprünglich. Das heißt: historisch sind unpolitische Gesellschaften wie ein Mensch ohne Wirbelsäule. Das Politikum betrifft also die Art und Weise der besonderen gesellschaftlichen Synthesis.

Damit ist zugleich gesagt, daß alle Herrschaft auch und vor allem als Zeitherrschaft auftritt. Der herrschaftliche Schritt in den gesellschaftlichen Raum besitzt ein zeitliches (und ein räumliches) Maß. Und wie alle Herrschaft als Zeitregime erscheint, so hat alle Herrschaft gerade in ihre geschichtlichen Besonderheit eine eigene Herrschaftszeit.

Vor- oder ausserherrschaftliche Zeiten lassen sich, wie Christian Sigrist dies vor langen Jahrzehnten getan hat, als "organisierte Anarchie" kennzeichnen. Gleichviel ob bewußt oder vorbewußt geben diese "Staatsfeinde" (Pierre Clastre) gerade auf den Umgang mit der Zeit aufs sorgsamste acht. Wenn sie eine für alle wichtige Entscheidung zu treffen haben, dann dürfen nicht nur alle, die mit gesellschaftlichem Rang versehen sind, daran teilnehmen. Im Palaver findet vielmehr das statt, was im "herrschaftsfreien Diskurs" neuerer Kommunikationsphilosophie nur mit höchst fragwürdigen Annahmen prätenziert wird. Während die 'Lehrer' des "herrschaftsfreien Diskurses" so etwas wie einen vorgegebenen und nur platonisch diskursiv wiederzufindenden Konsens unterstellen – von der vollkommenen sozialen Kontextlosigkeit ihres 'Ideals' nicht zu reden -, wird die Vielfalt möglicher Ansichten im Palaver nicht in Frage gestellt. Es wird allein darauf geachtet, daß wichtige Entscheidungen dann nicht getroffen werden, wenn einzelne oder Gruppen, die die Entscheidung so nicht für richtig halten, damit nicht "leben" können. Gleichfalls ist eine erhebliche Zeitgleichheit aller Beteiligten gegeben. Die Arbeits-, als Zeiteilung und die Ungleichheit der verschiedenen Zeitverfügungen/Zeitgüter, die aus der Arbeitsteilung erwächst, von Platon genial in 2. Buch der Politeia herausgearbeitet, war verhältnismäßig gering entwickelt. Oder, es wurde dafür gesorgt bis hin zum Zwang der Schatzverteilung durch die Häuptlinge oder Clanführer oder wie immer Personen genannt und mit Kompetenzen versehen wurden, die über mehr Mittel als der Rest verfügten, daß Reichtum nicht zur Zeitherrschaft über andere verflüssigt werden konnte. Noch im herrschaftlichen Athen des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung wurde die Demokratie der Männer Athens, sprich der Vollbürger unter anderem dadurch gewährleistet, daß ärmere Athener während ihrer politischen Zeit, sprich während sie im Rahmen der Vollversammlung auf der agora agierten, das erhielten, was man heute ein Ausfallhonorar nennt. Ausserdem wurde durch eine Reihe weiterer zeitlicher Vor-

kehrungen dafür gesorgt, daß die Herrschaft weniger sich nicht vom 'Volk' ablösen und oberhalb desselben etablieren konnte: die Jahresfrist, die den gewählten Strategen gegeben war; die Zirkulation aller Ämter insgesamt u.ä.m.

Wenn jedoch einmal Herrschaft, Welch besonderen Musters auch immer, sich etabliert hat, dann trifft die in wunderschöner, fast lyrischer Form gegebene Aussage des "Predigers" aus dem Alten Testament nicht mehr zu, die ganz und gar horizontal, der Sache nach demokratisch angelegt ist: "Alles hat seine Zeit." Dann wird nämlich die Eigenzeit der Herrschaftsunterworfenen und ihres Tuns prinzipiell herrschaftlich bestimmt, also weggenommen oder entfremdet. Diese Beobachtung gilt, wie sich versteht, je nach Herrschaft, ihrer Verfassung und ihrer Dichte, mehr oder minder. Und dieses Mehr oder Minder kann eine Differenz ums Ganze bedeuten. In den unterschiedlichen Graduierungen, nicht im Entweder-Oder stecken die diversen humanen Qualitäten von Politik in der Regel verborgen. Dennoch gilt: Herrschaft zeichnet sich allemal durch einen eigenen "Kalender", eine eigene Hierarchie, eine eigene Verteilung der Zeit und eine eigene Qualität der verteilten Zeit aus, auch wenn bei weitem nicht jede Herrschaft wie die kurze der Jakobiner während der Französischen Revolution, einen eigenen Kalender im wörtlichen Sinne einführt.

(3)

Alle Politik, jede Herrschaft bezeichnet ein charakteristisches Chronotop. (Der Begriff des Chronotops wurde von Michael Bachtin geprägt, um die eigenartige Zeit literarisch gestalteter Räume zu erfassen. Jan Assmann hat ihn kulturwissenschaftlich übernommen: ich tue dies sozialwissenschaftlich. Hierbei verändert sich der Begriff jeweils den verschiedenen Gegenständen und den damit verbundenen Absichten entsprechend).

Wie werden die gesellschaftlichen Zeiten verteilt und also sozial verortet? Welche Zeit erhalten die diversen sozialen Orte?

Demgemäß ist es höchste Zeit für genau Zeituntersuchungen zur politischen, zu den diversen verherrschaftlichten Zeiten.

In Primitiven, herrschaftsarmen, wenn nicht herrschaftsfreien Gesellschaften ist, soweit wir dies wissen und uns vorstellen können, der Umgang mit Zeit unbeschadet aller Riten vergleichsweise wenig festgelegt. Man *hat* Zeit. Man nimmt sich Zeit. Fixierungen und damit Zeitklassen sind vergleichsweise randständig. Und alle Fixierungen samt deren Herrschaftsgefahren werden immer erneut durch den Trickster aufgerissen. Der Trickster stellt all die bleibenden, all die unvermeidlichen, all die herrschaftsfeindlichen Ambivalenzen und vielfachen Übergänge zwischen den fließenden Grenzen 'der' Wirklichkeit, nicht zuletzt von Zeit, Zeiten genauer und Raum, Räumen in seiner ganzen theatralischen, maskenreichen Person und ihrem 'wilden' Spiel dar. Er kann nie auf eine Rolle festgelegt, er (sie) kann nie auch in mehrere, voneinander scheidbare Rollen auseinandergedrösel werden. Er verwirrt. Er bleibt verwirrend. Er stellt so etwas dar wie die Verkörperung eines rundum geltenden Brecht'schen Verfremdungseffekts. Vertrautes ist fremd und Fremdes vertraut. Fremdvertraut. Darum hat der Platon der Politeia – es gibt bekanntlich, o sancta ambivalentia, mehrere Platons – die Tricksterreste in den homerischen Epen, in den Tragö-

dien, in der Musik geradezu "auszumerzen" (ein Verbum der LTI, der Lingua Tertii Imperii) versucht, um die herrschaftssichere "Identität" aller politischen Einrichtungen und der Personen, die funktional unterschiedlich wirken, sicherzustellen.

Herrschaft äußert sich stattdessen zu allererst in der Hierarchie ihrer Zeiten, in den zeiträumlichen Fixierungen, die als möglichst tief gegrabenes, symbolisch verinnerlichtes und dauernd dargestelltes Kanalsystem zu allererst die Sicherheit der bestehenden Herrschaft garantieren sollen. Der moderne Staat ist gerade als ein solches Zeitsystem zu begreifen. Dieses ist freilich schon so weit ins gesellschaftlich allgemeine, in den Sozialisationsmechanismen täglich erneuerte Vorbewußtsein abgesunken, daß staatliche Politik in ihrer zeitherrschaftlichen Eigenart gar nicht mehr zur Kenntnis genommen wird. Sie wirkt als Nicht-Entscheidung, als nicht mehr thematisierte Voraussetzung. Dieser Umstand erklärt das taubstumme Verhalten der Politikwissenschaften, der Sozialwissenschaften weithin allgemein. Im Rahmen der Soziologie sind allerdings neuerlich einige 'Zeitschneisen' in den gesellschaftlichen Wald geschlagen worden sind. Die nötigen gesamtgesellschaftlichen und damit gesamtpolitischen Konsequenzen zur Ökonomie und Politik der Zeit gegenwärtiger Gesellschaften im globalen Kontext stehen indes aus.

Allgemein betrachtet käme es also darauf an, zusätzlich zu den schon berührten unterschiedlichen Zeithierarchien von Herrschaft und deren gerade darin verschiedenen Qualitäten, den Zeithaushalt der gesellschaftlichen Einrichtungen und ihrer Angehörigen aufzusuchen, den diversen Fristigkeiten und Schnelligkeiten gesellschaftlicher Vollzüge nachzuspüren, den gesellschaftlich vorherrschenden Zeitbezug im Sinne eher linear fortschrittlicher oder eher statischer Orientierung einschließlich ihrer unterschiedlichen Transzendenzgrade herauszuarbeiten. Hierbei sollten ebenso die gesellschaftlich dominanten Zeiten und die Art ihrer Dominanzproduktion beachtet werden wie die Klassen- und Schichtenstruktur der Zeit bis hin zur Bedeutung für die jeweiligen Bürgerinnen und Bürger. Auf diese Weise würde nicht nur die gesellschaftlich definitionsmächtige "Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen" anders faßbar als eine hübsche Formel, die man vom Kunsthistoriker Wilhelm Pinder oder vom Philosophen Ernst Bloch gelernt hat. Dann könnte die Bedeutung sozialer Ungleichzeitigkeiten nicht nur entwicklungspolitisch und transformationstheoretisch bis heute so massiv mit terroristischen Folgen in der Praxis übersehen werden.

Bestimmte man die herrschenden und die nichtherrschenden Zeitökonomien differenzierter, gäbe man ihnen das ihnen zugehörige Sozialprofil, dann könnte auch besser herausgefunden werden, welche sozialen, welche vervielfältigt personalen oder a-sozial individuellen Folgen die Furie der vor allem technologisch beschleunigten und ihrerseits auf Beschleunigung abgerichteten technologischen Innovationen 'zeitigt'. Die soziale Weisheit dieses Zeit-Worts der Zeitwirkung ist in seinem Alltagsgebrauch gänzlich verschwunden.

(4)

Auffällig ist also, sobald man politisch über ' Sein und Zeit' nachdenkt, welche Lücke in der sozialwissenschaftlichen Wahrnehmung und Analyse des wech-

selseitigen Konstitutionszusammenhangs von Zeit und Politik klafft. Diejenigen Studien die sich darum kümmern, so sie nicht in dem verfangen sind, was es merkwürdigerweise weithin gibt, eine unpolitische Gesellschaftsbetrachtung, greifen nur einzelne Aspekte auf. Hierher zählen vor allem die politikwissenschaftlichen Arbeiten in engerem Sinne. Selbige kümmern sich ohnehin nahezu nicht, ein Symptom der Qualität dieser Studien, um den herrschaftlichen Aspekt (vgl. exemplarisch Andreas Schedler and Javier Santiso eds. 1998).

Auffällig ist dieses Versäumnis, weil nicht erst seit Reinhart Kosellecks begriffsgeschichtlich bahnbrechenden Studien bekannt ist, wie sehr das, was man als Moderne von Angehörigen 'der' Moderne zu bezeichnen beliebt – eine andere Zirkularität – mit der Fülle der in ihr steckenden Modernismen, ihren Vor- oder Nachmodernismen –, durch einen Zeit-Raum-Bruch gekennzeichnet ist. An Stelle der "kalten" Gesellschaften im Sinne von Claude Levi-Strauss, die Geschichte gleichsam dämmen, wenn nicht aussperren, treten nun die "heißen", die auf immer "heißere", sozialen Wandel und "Fortschritt" beschleunigende Un-Stände drängen und darauf geradezu programmiert sind.

Reinhart Koselleck und ihm verwandte, von ihm beförderte Untersuchungen lassen zwar in der Regel die Art der Verinnerlichungen der "neuen Zeit" (-auffassung und Zeitpraxen) ebenso weithin aus dem Blick, wie eben die neuen Zeitpraxen im einzelnen, wie vor allem die nicht nur raum-, sondern auch zeitfressende wie durch immer weitere Gänge hochgeschaltete Beschleunigung der Zeit, die manisch und ganz unmythisch ihre eigenen gerade noch schnellen, jetzt ein wenig zu langsamen Kinder verzehrt. Dennoch haben Koselleck und andere ein Fascinosa-reiches Feld vorgezeichnet. Dennoch ist dieses politische Feld bis heute weithin ödend geblieben.

Auffällig ist dieses Versäumnis schließlich, weil nicht nur Karl Marx die Bedeutung der "Ökonomie der Zeit" notiert und teilweise bis zur Erörterung des 8-Stundentags analytisch traktiert hat. Vielmehr kreist die klassische Studie des 'unverdächtigen' Max Weber zur protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus, deren hauptsächliche Fragestellung in seinem gesamten Werk wiederzufinden ist, um die Ökonomie der Zeit. Weber hat sich in der "Protestantischen Ethik" und seinen weiteren, damit mal enger, mal weiter verbundenen religionssoziologischen Arbeiten zwar vor allem dafür interessiert, wie zunächst primär religiöse, calvinistisch, täuferisch entbundene Motive das Verhalten der Gläubigen so schulten, daß sie sich in allem anderen knauserisch nur ihrer Arbeit widmeten, zuerst als Berufung, später als Beruf verstanden und damit unbeabsichtigt kapitalistische Vergesellschaftung vorantrieben. Indes: Webers Art ist gerade deshalb als eine Untersuchung der Habitualisierung einer bestimmten Zeiteinstellung zu verstehen. Und diese Zeiteinstellung löst sich von seinen religiösen Schulungszentren ab. Sie wird zur Schule der kapitalistischen Welt. In deren eigendynamisch gewordenem Zentrum steht als *movens moventium* Benjamin Franklins Kernwort: "time is money." Und an diesem Kern, an Zeit als Geld und Geld als Zeit, beide auf der Grundlage innovatorischer Beschleunigung, hängt, mit Fausts Gretchen gesprochen, schließlich (kapitalistisch) alles.

Die betriebliche Praxis und die Betriebswirtschafts- und Managementlehren haben auf diese Erkenntnis des kapitalistischen Schlüssel-Habitus und der ihm korrespondierenden Orientierung entsprechend reagiert. Man könnte sogar zugespitzt formulieren: die moderne Betriebswirtschaftslehre ist seit dem Ausgang des vorletzten Jahrhunderts um die Aufgabe herum entstanden, förderliche betriebliche 'Rationalisierungen' als zeitgebundene Effizienz- und Produktivitätssteigerungen der Arbeitskraft und ihres Managements in allen möglichen Bereichen zu (er-)finden. Von der Arbeitsmotivation über die Arbeitsorganisation bis hin zur Organisation des Betriebes und von Stellung samt Umgangsformen des Managements. Und all diese Rationalisierungen laufen auf der Zeitachse. Ohne den betrieblichen Zeithaushalt als spezifischen Macht- und Herrschaftshaushalt zu verstehen, braucht man gar nicht anfangen, darauf auszugehen, Betriebe institutionell und funktional bereifen zu wollen. Diese Feststellung gilt für die "postfordistische" Zeit nicht weniger, ja sogar mehr als für die "fordistische", soweit eine solche, meist zu scharf vorgenommene Phaseneinteilung sinnvoll ist. Zwar lässt sich F.W. Taylors Zerhackung des Arbeitsablaufs in abstrakte, den Arbeitenden aufgenötigte Zeitquanten und Fords fließbandig technische Verbindung dieser Zeitquanten in einem den Arbeitenden gleichfalls aufgeherrschten, Zeit vorgebenden Prozeß leichter als Zeitherrschaft wahrnehmen. All die neueren Euphemismen der Gruppenarbeit, der Enthierarchisierung der Betriebe, ihrer Dezentralisierung u.ä.m. laufen jedoch auf nichts weniger und nichts mehr hinaus als darauf, die Betriebs-"Gemeinschaft" noch besser, noch tiefergehend im Zuge einer weiteren Verinnerlichung der wechselseitigen Konkurrenz um des vorgegebenen Unternehmensziels willen, gleichzuschalten. Die "just in time production" ist das überragende Ziel; und die mit ihr gegebenen Einsparungen angefangen von der Lagerhaltung; und die mit ihr gegebenen Profitmöglichkeiten, angefangen von der kundenspezifischen Produktion.

In der Makroökonomie und der auf sie bezogenen Ökonomie als Wissenschaft (der Neoklassik mit Varianten weithin) spielt die Zeitfixierung im engeren Sinne eine geringere Rolle als die abstrakt räumliche. Etwa im Sinne der economics of scale. Daß dem so ist, hängt u.a. auch damit mit der abstrakten Modell-Platonik der Ökonomie zusammen, die "den" perfekten Markt und das perfekt abstrakte Individuum und seine schmalen Interessen als Akteur und Akteursfeld vorstellt. Sobald man sich jedoch von dieser folgenreichen Modellbauerei den Blick nicht trügen lässt, eröffnet die Zeitperspektive den Blick ins Innere der ökonomischen Konkurrenz und die vor allem zeitbestimmte Logik der von ihr vor allem – übers herkömmliche Militär hinaus – getriebenen Innovationen. Nicht nur die neuerlich gewachsene, freilich nicht zu überschätzende Aufspaltung in Finanzkapital und seine Märkte und das produktive Kapital und die seinen hat vor allem mit unterschiedlichen Zeiten, auch einem verschiedenen Zeitverhalten der Akteure bzw. der share-holders zu tun. Vielmehr lassen sich auch die habhaften und fortdauernd erneuerten, ja ausgedehnten Probleme nationalstaatlich spezifischer und weltweiter Ungleichheit nur über die in den neuen Technologien und Ausbildungsformen enthaltenen Elemente der Zeitherrschaft verstehen. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ur-

sprünglich als Begriff gedacht, um auf die gleichzeitige Existenz vormoderner, eher statischer, räumlich festgebundener und moderner Zeitformen aufmerksam zu machen, etwa Subsistenzproduktion und ihre sozialen Verhältnisse hier, Software-Herstellung dort, diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird fort und fort neu geschaffen. Institutionell und vor allem habituell, Bewußtsein und Verhalten der Menschen betreffend.

Darum ist es analytisch so fruchtbar, und dies kann triftig nur unter der Zeit-(und Raum)Perspektive geschehen, den Ansatz Michael Buroways weiter zu verfolgen und auszubauen: *The Politics in and of Production*.

(5)

Politik hat mehrere Konnotationen.

Politik weist auf die Art und Weise, in der der allgemeine gesellschaftliche Zusammenhang gestiftet wird. Politik ist dieser je eigenartige Zusammenhang, seine Erhaltung, seine andauernde Wieder- und Neuherstellung. Die Art und Weise des je besonderen Zusammenhangs lässt sich im Geflecht der geltenden und wieder/neu produzierten Normen und Sanktion erkennen; an der Güterverteilung; an der Arbeitsteilung; an den Prozeduren materieller und symbolischer Art, die sich vielfach überschneidenden Verteilungen aufrechtzuerhalten, die die Angehörigen einer Gesellschaft in ihnen zu sozialisieren.

Politik meint Handeln in solchem normativ sanktionsvoll gewirkten Gespinnst der Teilungen. Handeln setzt allemal ein Minimum an Kontingenz voraus, also – jedenfalls anscheinhaft – an Gestaltbarkeit. Zugleich ist Handeln durch seine Grenzen "am Stoff" 'der' Natur und am "Stoff" 'der' Gesellschaft gekennzeichnet. Mit Hannah Arendt politisch existentialistisch ausgedrückt: Handeln wird durch die "Natalität" des Menschen, durch die Geburt des Menschen als Potenzbündel ebenso nötig wie möglich. Handeln wird durch die Mortalität des Menschen, seine Geschöpflichkeit, seine Körperlichkeit begrenzt. Und beide existentiellen, sofort sozial aktualisierten und damit mitbestimmten Gegebenheiten bestehen nicht nur am Anfang und am Ende "an sich". Sie wirken vielmehr in der Fülle ihrer sozialen Gewänder in jedem Moment der gesellschaftlichen Existenz bestimmend mit.

Die 'Schuld' neuzeitlicher Utopien – und diese reichen tief in die kapitalistisch technologische Utopie der Zukunft verbrauchenden Gegenwart -, die 'Schuld' der neuzeitlichen Utopien, sage ich, besteht grundlegend in dem, was man die human radikal falsche Erkenntnistheorie der Utopien nennen könnte: die Annahme unbeschränkter Kontingenz. Diese ließ Menschen konstruieren jedenseits der Grenzen, die Menschen und ihrem Handeln gegeben sind. Diese unbegrenzte Kontingenzannahme ließ perfekte Raum- und Zeitbeherrschungen phantasieren. Darum konnten, um den Plan der Utopie zu verwirklichen, die Gegenwart und die Lebensbedingungen der Menschen rücksichtslos auf dem Altar wonnig perfekter Zukunft geopfert werden. Also wurde das handelnd Mögliche durch die totale Macherhybris zunichte gemacht.

Politik kommt demgemäß – und das ist das dritte Bündel nötiger Konnotationen – ohne normativen Bezug nicht aus und ineins mit demselben nicht ohne Legitimation. Die Art der Gestaltung der Gesellschaft durch die gegebene

nen politischen Einrichtungen, und seien dieselben früh noch so minimal entwickelt, geschieht als Gestaltung von Sinn. Sie muß gegenüber den Mitgliedern einer Gesellschaft bis hin zu den Sklaven in andauernder Weise gerechtfertigt werden, wengleich alle Rechtfertigungen Sanktionen im Rücken, wenn nicht im Vordergrund versteckt halten. Die Differenzen zwischen verschiedenen Politiken, die Chancen der Kritik von Politiken erwachsen aus solchen Sinn- und Rechtfertigungsbezügen. "Alt Adam grub und Eva span, wo war denn da der Edelmann", lautete ein Kampfspruch während des Bauernkrieges Anfang des 16. Jahrhunderts. So wird Urteilen möglich: so entstehen Opposition und Widerstand auf Dauer gestellt durch die nachwachsenden menschlichen Möglichkeitsbündel (s. Natalität), die immer erst politisch herrschaftlich entsprechend getrimmt werden müssen. Mit nie perfektem, nie hinhaltend dauerhaftem Erfolg.

Demokratische Politik zeichnet sich prinzipiell durch ihre besonderen Sinnbezüge, durch ihre besonderen Inhalte und Mechanismen der Legitimation aus. Demokratische Politik lebt von der auf Aristoteles zurückgehenden Annahme, daß Menschen zu ihren humanen Möglichkeiten nur kommen, diese nur entwickeln können, wenn sie an der Koinonia, wenn sie an der Zusammenhänge stiftenden, Handeln orientierenden Politik der Gesellschaft teilnehmen, in der sie leben. Das steckt in der Annahme vom Menschen als eines *zoon politikon*, eines *animal sociale*. Also meint Demokratie das Zusammenhandeln der gesellschaftlichen Menschen, wie sehr selbiges auch in umfänglicheren, arbeitsteilig angelegten Gesellschaften kompliziert und durch alle möglichen Mechanismen vermittelt sein mag.

Alle diese Aspekte und Eigenarten der Politik, die ich nicht erschöpfend aufzählen will – vom unvermeidlichen politischen Streit darüber, was zur Politik gehöre und nicht, einmal zu schweigen -, sind im Sinne meines Verständnisses des Chronotops "Politik" und seiner wechselnden Eigensinne immer zugleich unter zeitlich-räumlicher Perspektive zu verstehen, mehr noch: sie kommen in jeweils verschiedenen zeitlich-räumlichen Eigenarten zur Geltung. Politik erstreckt sich immer in Raum und Zeit. Politik ist immer eine diverse Aneignung von Raum und Zeit. Die Eigenart der Politik kommt in der von ihr und durch sie gestalteten Zeit und entsprechend im Raum zur Geltung. Die zeitlich-räumlichen Eigenarten können nicht nur in den oben berührten herrschaftlichen Zeit- und Raumfixierungen aufgespürt werden. Sie kommen auch darin zum Ausdruck, wieweit so etwas vorhanden ist wie eine Eigenzeit der Politik. Welchen Einfluß übt die Organisation von Politik auf die Statik ("Kälte") und Dynamik ("Hitze") einer Gesellschaft aus? Welche gesellschaftlichen Faktoren beeinflussen die eher statischen und eher dynamisch veränderlichen Verläufe einer Gesellschaft vor allem?

(6)

Folgt man Reinhart Kosellecks verlässlichen Spuren, dann erkennt man im Zuge der Modernisierung vom Mittelalter zur immer schon weiter gerannten Moderne einen stark akzentuierten Raum-Zeit-Wechsel. Der eher statische Raumak-

zent wird in Richtung des eher dynamischen Zeitakzents verschoben. Aus der Raumzeit wird der Zeitraum.

Dieser langgestreckte und nie beendete Vorgang der Umpolung zeigt sich vornehmlich in den beiden nun schlechterdings dominant werdenden Vergesellschaftungsformen von "Politik" und "Ökonomie"; und vor allem in beider Verhältnis.

Zunächst zur Politik. Der moderne Staat, der sich aus dem feudalen Kudelmuddel herauspaukt, entsteht als Kampf, zutreffender: als Krieg konkurrierender Prätendenden um Herrschaftsräume und ihre Vergrößerung. Solche Kriege kann man bis in die Gegenwart an immer neuen Beispielen, so jüngst in Ex-Jugoslawien verfolgen. Wenn dann ein Staat einigermassen im Kontext anderer konkurrierender Staaten prekär etabliert ist, erscheint er zu allererst als Raumgröße, als Territorial-Herrschaft oder, personalisiert, im Dominus terrae. In diesem Sinne ist räumliche Statik das erste Kennzeichen des modernen Staates.

Allerdings wird diese Statik, die zunächst gleichfalls in der absolutistischen Legitimation zum Ausdruck kommt (legibus solutus), schon durch die Herrschaftsdynamik des Staates im Kontext der Staatenkonkurrenz andauernd aufgehoben:

- durch den weiteren nach innen und nach außen gerichteten Vorgang der staatlichen Herrschaftsbildung zuerst;
- zur Verstaatlichung kommt die Durchstaatlichung hinzu;
- ein weiteres Element der Staatsdynamik äußert sich in den sich verändernden Legitimationsformen. Diese werden auch infolge des Drucks 'von unten' erforderlich, des Dritten Standes, der Bürger zuerst und, beide zu Klassen wandelnd, der Arbeiter;
- schließlich bestimmen imperial ausgreifende Gelüste das Geschick der einmal etablierten Staaten, die, so gesehen, weder nach innen noch nach außen je - nach einem Wort Otto von Bismarcks über das Zweite Deutsche Kaiserreich - "saturiert" erscheinen.

Dennoch und trotzdem bleibt: die herrschaftliche Erscheinung des modernen Staates äußert sich über Jahrhunderte hinweg zunächst vor allem im Raume und in raumbezogenen Fixierungen und Mobilisierungen.

Zur Ökonomie und ihrer "Politik" ergreifenden Dynamik. Obwohl sie, wie sich versteht, zunächst nur punktuell anhub in wenigen und eher randständigen Wirtschaftsfeldern, wichtig für wenige für das Leben der meisten nicht essentielle Güter, war kapitalistische Ökonomie und ihre Vorläuferin das Handelskapital von Anfang an auf Grenzüberschreitungen, auf Globalität angelegt. Entgegen der ortsversessenen Subsistenzökonomie war sie weiträumig gerichtet. Und um mehr und mehr Räume mit Produkten überziehen, um weltweite Produktion organisieren zu können, waren die raumüberwindenden, die Überwindung der Räume zeitlich mehr und mehr verkürzenden Erfindungen schlechterdings zentral. Wie sonst wären economies of scale möglich, wie sonst Weltmachtverflechtung, weltproduktive Präsenz und alle Erfahrung hinter sich lassend, der Weltfinanzmarkt und seine immer schnelleren, fast gleichzeitigen Fluten. Nicht umsonst kristallisiert sich der expansive Kapitalismus in

seinen beschleunigenden Entwicklungsstufen um Verkehrs- und Kommunikationstechniken aus. Eisenbahn, Auto und Flugzeug, Informations- und Kommunikationstechnologien.

Die ökonomische Vergesellschaftungsform ist also ungleich linearer gerichtet. Sie erzeugt und wird erzeugt von der raumgreifenden Raumüberwindung – nicht zu verwechseln mit Raumlosigkeit; diese gibt es selbst dann nicht, wenn Räume virtuell werden. Raumüberwindung erzeugt und wird erzeugt von einer sich beschleunigenden Beschleunigung, der elektronischen Geschwindigkeit. Letztere weist sich aus in e-commerce, e-market, e-society, e-persons (so jüngst die Reklame einer Computerfirma).

Politik und Ökonomie. Beide Vergesellschaftungsformen sind 'modern'. Sie sind dementsprechend eher linear-progressiv im Sinne anhaltender Extension und anhaltender Intensivierung ausgerichtet. Beide Vergesellschaftungsformen sind wahrhaft *Vergesellschaftungsformen*. Sie formieren Bewußtsein und Habitus der Gesellschaften, die von ihnen durchdrungen sind oder von außen durchdrungen werden. Und sie tun dies in einem weithin übereinstimmenden Richtungssinn. Vor allem der paradoxen sozialisatorischen Dissoziation, der Vereinzelung, die schon zwei so verschiedene Gewährsleute wie Alexis de Toqueville und Peter Kropotkin voraussagten. Weltweit ist kein "exit", ist keine andere Orientierung mehr möglich.

Indes, so 'modern' beide Vergesellschaftungsformen ausgerichtet und gestaltet sind, so sehr ihre Wirkungen zueinanderpassen und, spätestens seitdem Staat und Kapitalismus etabliert sind, miteinander notwendig korrespondieren, so verschieden sind sie in ihren Zeit- und Raumformen. Die zuletzt genannten Unterschiede sorgen dafür, daß ihr lange anscheinhaft gleichrangiges Neben- und Miteinander, das die meisten Beobachter sogar in Richtung eines 'Primats der Politik' interpretierten, zu einem hierarchischen Verhältnis verkehrt wird: Ökonomie als der dominante Parameter, staatliche Politik als die abhängige Variable.

Daß dem so ist, hängt mit den Funktionen beider Vergesellschaftungsformen, ihren unterschiedlichen Institutionen und demgemäß mit ihrer verschiedenen Zeit- und Raumsouveränität zusammen. Der moderne Staat, auf Veränderung programmiert, antitraditional modern in der Art, wie durch ihn Recht gesetzt wird, ist dennoch vor allem an einen spezifischen Raum gebunden. Er ist nicht ohne eine besondere politische "Schliessung". Er ist gleichfalls nicht ohne in der Regel nur langsam erfolgende Veränderungen seiner Institutionen und Prozeduren. Wie anders sollte 'er', primär versachlicht, nicht personal vorgestellt, seine Funktionen gesellschaftlichen Zusammenhalts, in welcher einseitig interessierter, also herrschaftlicher Form auch immer, und seine damit eng zusammenhängenden Funktionen der Legitimation wahrnehmen. Der Staat ist modern, progressiv ausgerichtet und in diesem Rahmen zugleich eine vornehmlich statische Größe.

Ganz anders 'die' Ökonomie. So sehr sie wie alles Irdische, raumgebunden ist, so sehr sich Unternehmen im Zuge verdichteter Konkurrenz in wachsendem Umfang ihrer Profitsucht gemäße Räume aussuchen, so sehr 'lebt' die wachstumsgierige Ökonomie insgesamt davon, spezifische Raumgrenzen zu

durchdringen und zu überspringen: so sehr findet sie in der innovatorischen Beschleunigung und in der beschleunigten Innovation ihr Lebenselixier.

Die ökonomische Vergesellschaftungsform ist im Unterschied zur staatlichen auf Dynamik programmiert. Und diese Dynamik, die schon immer aus der nationalstaatlichen Hülle zu entschlüpfen suchte und, allerdings zunächst eher randständig, derselben früh entschlüpft ist, gewinnt dadurch vollends die überhand, daß zwischen "Staat" und "Kapital" weithin Interessengeichheit besteht. Dieses Interesse und sein Begriff werden jedoch von allem liberalkapitalistischen Anfang an ökonomisch definiert. Das aber heißt: in einer sich mehr und mehr globalisierenden Ökonomie gilt stärker als zuvor: die (wirtschaftliche) Dynamik bestimmt die (politische) Statik; ja darüber hinaus: die Dynamik höhlt die Statik soweit aus, wieweit derselben eigensinnige Momente innewohnen könnten.

Das ist die heutige Situation. Das ist Grund für eine paradox entpolitierte Politik, für die Christian Bay's vor Jahrzehnten gebrauchter Begriff der "Pseudo-Politik" angezeigt ist. Das große Versprechen der europäisch-angelsächsischen Neuzeit, das Versprechen verantwortlicher Regierung, von Demokratie nicht zu reden, wird ganz und gar unmöglich. Der moderne Staat trotz allem Antaeus-gleich seinem Boden, seinem Land und seinen Leuten verhaftet, verliert seinen eigenen Boden unter den Füßen. Bedeutsamer noch: nicht nur die 'eigene' Wirtschaft, die 'eigenen' Staatsbürgerinnen und Staatsbürger laufen dem Staat in ihrer globalen Profit- und shareholder-value-Orientierung weg. Er wird in diesem Sinne zum institutionalisierten Johann ohne Land und Leute unbeschadet seiner wichtig bleibenden, wichtiger werdenden Habitus-schaffenden Bedeutung. Und noch bedeutsamer, auch nur ansatzweise demokratisch qualifiziert, der Staat besitzt in seinen Funktionen und deren institutioneller Verkörperung zu wenig Eigenzeit und damit zu wenig Eigensinn. 'Er' kann den innovatorisch wegrennenden Entwicklungen nur subventiv nachrennen, den Nicht-Mitkommenden helfend, sie ruhig haltend.

(7)

Das ist der grobe Kontext, in dem sich die Politik liberaler Demokratie, dem demokratischen Muster europäisch-angelsächsischer Moderne, strecken muß.

Dem trügerischen Anschein entgegen streckt sie sich vergebens oder reckt sich nur noch symbolisch. Frei nach Murray Edelman's unverändert bedeutsamem Buch: der symbolische Gebrauch liberaldemokratischer Institutionen und Prozeduren, nicht nur ihrer Kernlegitimation, der Wahlen, als "Legitimation durch Verfahren" (Niklas Luhmann).

Konzept und Praxis liberaler Demokratie sind auf den ersten Blick durchgehend durch Zeit bestimmt, genauer, indem sie Zeit zu ihrem hauptsächlichen Mittel der Gestaltung machen. Wie sogleich einsichtig werden wird, unterscheidet sich jedoch die liberale Zeitgestaltung, ja Zeitsouveränität ganz und gar von der fortlaufend beschleunigten Zeit, die den weltweit gewordenen Kapitalismus auszeichnen. Die Zeit, die nicht von ihr definiert wird, sondern sie definiert, hat die liberaldemokratische Zeitgestaltung nicht 'begriffen'; sie wird

vielmehr von ihr aufgehoben (wobei im Sinne des schwäbisch-hegel'schen Wortverstandes mehr beseitigt, denn aufbewahrt wird).

Libérale Demokratie ist laut Theodor Heuss "Herrschaft auf Zeit" (vgl. insgesamt den – immanent betrachtet – angemessenen Zeit-Überblick über die Zeiteinrichtungen liberaler Demokratie von Juan Linz 1998). Die Herrschaft der gewählten Repräsentanten ist auf eine vorgegebene Zeit begrenzt; in der Verfassungsregel 4 Jahre. Darum hat Joseph A. Schumpeter liberale Demokratie auch eine zeitbegrenzte Zirkulation der politischen Eliten genannt.

Diese Hauptzeitregel liberaler Demokratie, die eine auf Dauer verstockte Herrschaft einer Gruppe/einer Person verhindern soll, wird durch eine Reihe weiterer Zeitregeln ergänzt, die die Verantwortlichkeit der jeweiligen Regierungen stärken und die Kontrolle der Parlamente kräftigen soll: an erster Stelle das Erfordernis eines jährlich begrenzten Budgets. Dieses terminierte Budget zwingt die Regierungen, sich jedes Jahr neu in Form einer differenzierten Materialisierung ihrer Ziele und Aufgaben auszuweisen.

So wichtig diese und damit verbundene Zeitvorgaben sind, so sehr leiden sie und ihre aufklärerisch-verantwortlichen Wirkungen an dem Mangel, in Konzeption und Praxis liberaler Demokratien die massiven Veränderungen des liberaldemokratischen Staates zwischen dem 18. Jahrhundert, idealtypisch gesprochen, und Anfang des 21. Jahrhunderts in der Zeitgestaltung seiner Institutionen beachtet und eingearbeitet zu haben. Also wurde liberale Demokratie im Kern ihrer liberaldemokratischen Zeitleistung selbst obsolet, sprich: sie geriet außer Zeit. Ihre Zeitflöcke im Raum der Gesellschaft hängen infolge einer Bodenerosion weithin in der Luft. Wenige Hinweise müssen genügen.

Von Anfang an haben liberale Demokratie und ihre Verehrer die Zeit mißachtet, die ihren Bürgern (zunächst) und ihren Bürgerinnen im Laufe der Entwicklung gegeben war und ist. Dieses Versäumnis geschah insofern bewußt und beabsichtigt, als die Arbeitsteilung zwischen Repräsentanten und Repräsentierten letztere dazu befreien sollte, allein ihre eigenen Interessen zu verfolgen, 'die Politik' den Repräsentanten zu überlassen und eine Art politische Bürgerpflicht nur ab und an während der Wahlzeiten zu verspüren. Und für diese Bürgerpflicht genügte nicht nur, wenn sie wenigstens von einer großen Minderheit wahrgenommen wurde, um das legitimatorische Minimum zu erreichen. Um diese Bürgerpflicht wahrzunehmen, müßten Bürgerin und Bürger auch nichts von Politik verstehen. Hauptsache, sie hielten ohne Murren den Legitimationsmechanismus am Laufen und gewährten 'ihren' Repräsentanten für weitere vier oder fünf Jahre Herrschaftszeit als Zeitherrschaft. Dieses minimale Bürgerselbst, oftmals gerechtfertigt (s. fast schon klassisch Anthony Downs 1958), bis heute mehr denn je gültig, sorgte jedoch in Zeiten der numerisch großen Massendemokratie – ohne intimes soziales Band zwischen Repräsentierten und Repräsentanten wie zu Zeiten bürgerlicher (Klassen-) Herrschaft – für einen negativen Doppeleffekt. Zum einen können die bourgeoisen Bürgerinnen und Bürger nur durch eine wiederkehrende "mobilization of bias" (J.J. Schattschneider) and of prejudice zur Wahl und ihrer projektiven Identifikation mit irgendeinem Kandidaten gewonnen werden. Um dies zu vermögen, vermitteln und treiben die Repräsentanten, zum anderen, ihrerseits eine Politik

der Vorurteile und "Gefühle" (Josef Haslinger 1992). Die Konsequenz liegt klar zu Tage. Die Repräsentanten bleiben so 'dumm' wie ihre Wählerinnen und Wähler. Die große, der Chance nach eigenständige Quelle aller Politik, ihre allgemeine Legitimation ist, vorurteilsversumpft, für jede eigenständige Politik gegenüber mächtigen Interessengruppen etwa nicht zu nutzen. Der Mangel an politischer Bürgerzeit hat also verheerende Folgen für die Qualität der Repräsentandenherrschaft. Sogar Juan Linz stellt fest:

"The issue that democratic theorists have not faced is how much priority in the life agenda and consequently the time budget the average citizen is willing to assign to politics." Wenig zuvor schon frug er: "But have those contrasting the ideal democratic citizen and the real citizen in our democracies, asked themselves, how does politics fit into the time budget of ordinary citizens? (Linz 1998, S. 31).

Noch deutlicher wird angesichts des nie beachteten Mangels an politischer Bürgerzeit, der konzeptionell und institutionell eher erwünscht war und ist – das nennt sich "realistische Demokratietheorie" und ihr entsprechende demokratische "Real(=Macht)politik" -, noch deutlicher wird, sage ich, daß damit alle symbolischen Anklänge an Demokratie erwünscht, jedoch weder theoretisch noch praktisch gegeben sind.

Ähnlich trostlos steht's mit der politischen Zeit der Repräsentanten. Liberale Demokratie lebt von der Annahme förderlicher Arbeitsteilung. Wenn schon nicht die Bürger, so doch die Repräsentanten sollten genug Zeit für die Politik erübrigen, vor allem sobald, wiebald sie als Ganztagspolitiker auch von der Politik lebten (schon diese Professionalisierung war vom Verständnis liberaldemokratischer Repräsentation aus alles andere als unproblematisch).

Indes, just diese professionellen Politikerinnen brechen infolge ihres Zeitmangels unter der Last ihrer Aufgaben schier zusammen. Sie können, anders gewandt, da sie leider irdische Wesen sind, nicht genügend Zeit für ihre Aufgaben aufwenden. Sie bleiben somit dauernd unter deren erfordertem Niveau. Dieser Umstand garantiert geradezu, wenn nicht ihre politische Irrelevanz, so doch ihre erneut allenfalls symbolische Präention, Macht auszuüben. Macht tragen sie nur ernstspielersch als zum eigenen Gesicht gewordene Maske. Der Umstand der Zeitknappheit garantiert ausserdem, daß Institutionen, die aufgabenspezifisch und berufsgemäß über eine Fülle von Zeit verfügen, Bürokratien und bürokratische Lobbyorganisationen, das politische Geschäft in ihrem formell und substantiell unpolitischen, wengleich machtvollen Sinne betreiben.

"Arme" Repräsentandinnen und die Repräsentanten, die in den Legislativen dienen.

Auch für die Legislativen gilt selbstverständlich Orwells Spruch abgewandelt: alle Menschen sind gleich, manche sind gleicher als die anderen. Alle Legislativen sind gleich, mutatis mutandis in den präsidentialen und den parlamentarischen Systemen, manche sind gleicher als die anderen. Insgesamt gilt dennoch die Qualifikation als "arm". Ihre politisch (gestalterische), ihre politisch verstehende Ohnmacht und Ohnkenntnis teilen sie mit den Bürgerinnen und Bürgern. Nur, letztere haben in der viel zu ausnahmsreichen Regel einen anderen 'unpolitischen' Beruf. Die Mitglieder der Legislative, der Herzkammer

repräsentativer Demokratie, sind jedoch Leute, die Politik als Beruf gewählt haben. Funktionierte nicht der Mechanismus kognitiver Dissonanz auch bei ihnen wie geölt, sie müßten angesichts ihrer dauernden Überforderung und ihrem daraus im Vergleich zu anderen Institutionen erwachsenden Unvermögen schier verzweifeln. So aber ersetzt die ihnen geradezu aufgezwungene sterile Aufgeregtheit, medial zusätzlich hin und her gezerrter und ihrer angemessenen Proportionen enteigneter Politik, ihre repräsentative Relevanz in nahezu jeder relevanten Beziehung.

Sie sollen Bürgerinnen und Bürger, zumal ihre Wählerinnen und Wähler repräsentieren. Von der oben gestreiften mangelnden Bürgerzeit und ihren politisch hemmenden Konsequenzen für alle Abgeordneten abgesehen: wann, wie lange, womit und wo sollten sie sich mit ihrem in die Hunderttausende gehenden, wenn nicht Millionen und aber Millionen zählenden, atomisierten Nicht-Publikum beschäftigen, ihm Informationen vermitteln und vor allem ohrgroß und ohrfein Informationen von ihrem dissoziierten Wähler"volk" erhalten? Meinungsforschung als folgenreicher Ersatz.

Indes, welche leichte Aufgabe im Angesicht derjenigen, die sie "eigentlich" ausfüllen sollten, die Aufgaben-Triade: Gesetze mitzumachen, also die Normen des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu bestimmen, die Exekutiven (politische und verwaltende) zu kontrollieren und ihre Politik öffentlich darstellen, ja Öffentlichkeit erst recht dadurch zu schaffen. Die Legislative als Kondensat des "raisonierenden Publikums" (Jürgen Habermas) repräsentativer Demokratie.

Es bedarf nicht eines idealisiert-abstrakten Soll-Ist-Vergleichs in Carl-Schmitt'scher Manier, um nüchtern und nicht anti-, sondern prorepräsentativ festzustellen: die Vertreter der Legislative können diese Aufgaben-Triade nur systematisch unterwandern. Angesichts der Gesetzesfülle und der Kompliziertheit des zu Regelnden sind die Abgeordneten auf die doppelte Zuarbeit öffentlicher und privater Bürokratien angewiesen. Letztere bestimmen die Gesetze in ihrer Entstehung ebenso wie danach in ihrer Implementation. Angesichts der definitorischen Überhangs der Exekutive in beiderlei Gestalt können sich die Legislature bestenfalls ab und ab auf exemplarische Kontrollen mit allenfalls punktuelltem Erfolg konzentrieren. Und der von ihnen mit zu kreierenden Öffentlichkeit gegenüber bleiben sie kollektiv viel zu abstrakt. Längst haben ihnen die "grossen" Politiker, sprich die politischen Spitzenspieler, was immer diese an die Spitze gebracht haben mag, jeglichen Rang abgelaufen. "Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten" (N. Luhmann) läßt nichts anderes zu.

"Arme" Mitglieder der Ersten Gewalt. Allein, daß sie existieren, ist wichtig. Das heißt, sie sind zum wichtigen Symbolon geschrumpft.

Aber stattdessen die machtvollen Politikerinnen und Politiker, die die Regierungen diverser Couleur und verschieden verfaßter Kompetenzen "führen"?!

Zuerst soll Juan Linz noch einmal das Wort haben. Ich werde dasselbe danach ein wenig ergänzend erläutern:

"The contrast between the schedule of a nineteenth-century cabinet or prime minister who went for a few hours in the morning to his office, spent part

of the afternoon in parliament when it was in session, attended some pleasant social events, took prolonged vacations to one of the European spas (and, on the side, took time out for private law practice, teaching or business) and our contemporaries (Switzerland being one of the few exceptions) could not be greater. Today, a prime minister may jet to an international meeting for two days and, before recovering from the jet-lag, be attending long cabinet meetings, receiving experts, trade unions leaders threatening a strike, lobbyists of a whole range of interest groups, going to the meeting of the executive committee of his party and perhaps to a session of parliament, and a few days later campaigning in a regional election or making a TV appearance. Paradoxically, for the US president, the brief vacations at Camp David or a cruise on a presidential yacht may be the only time for reflective thinking" (Linz 1998, S.30).

Juan Linz lebendige Schilderung, aus der er allerdings keinerlei Konsequenzen zieht, ist noch nicht einmal drastisch genug. Die Zeit, die den machtvollen Gestalten der Gegenwart bleibt einmal – fragwürdig genug – vorausgesetzt, sie wollten etwas machen, etwas gestalten, garantiert geradezu ihre Machtlosigkeit. Selbstverständlich wäre es ohnehin falsch, nicht den schmalen Korridor zu beachten, umstellt von atemlos, aber einflußstark hechelnden Gruppen mit gefletschten interessenscharfen Zähnen, der den gewählten Regierungsleuten allemal bleibt (vgl. zu einigen schlaglichtartig erhellten und erhellenden Aspekten das Tagebuch des Arbeitsministers der ersten Clinton-Administration Robert Reich mit dem aussagekräftigen Titel: "Locked in the Cabinet" 1996). Indes, schon allein die ihnen längst weggenommene Ökonomie ihrer Regierungszeit sorgt dafür, daß sie bestenfalls das tun können, was ihnen schliesslich experto- und das heißt interessenkratisch handgereicht wird. Darum ist es auch fast gleichgültig, ob ein Präsident oder ein Kanzler wenigstens ansatzweise versteht, was er zu tun vorgibt oder was zu tun von ihm verlangt wird. Ob eine Spitzenperson wie Ronald Reagan, dessen dritte Wiederwahl nur die Verfassung und vielleicht sein Alter verhindern konnten, zuweilen in Gefahr ist, die ihm zugesteckten Zettel zu verwechseln oder nicht genau zu wissen, ob er auf der Film- oder der präsidialen Bühne agiert, kann angesichts der weitgehenden Machtlosigkeit dieser Maskenträger ebenso verschmerzt werden, wie der wohlbegründete Witz über Richard Nixons Amtsnachfolger – auch Nixon nicht gerade ein Muster Intellektuellen Verlasses –, über den wacker erscheinenden Gerald Ford: He cannot walk and chew gum together.

Nein, kein Grund zur Sarkastik, die Amtspersonen als *Personen* adressierte. Nicht diese sind daran schuld. Sie sind geradezu systematisch überfordert. Im Gegensatz zur Ansicht der wissenschafts- und ideologieschweren Trilateral Commission, die Anfang der 80er Jahre von der "government overload" schwadronierte, um die nach Ansicht ihrer Vertreter gefährlich zunehmende Demokratisierung zu blockieren (s. Claus Offe 1984), ist das repräsentative Regierungssystem auch ausweislich seiner Spitzenleute nicht (mehr?) in der Lage verfassungsgemäß verantwortliches politisches Gestalten betreiben zu lassen. Seine Grenzen, die sich angesichts der ökonomischen Entwicklung vermehrt haben, der riesig gewachsene Aufgabenberg und der Mangel institutioneller

Antworten auf die Ex- und Intensivierung dessen, was formell Politik als unübersehbarer Regulierungskomplex heißt, verhindern solche Machtausübung.

Wenn ich solcherart die systematischen Grenzen der verantwortlichen Macht und die Ohnmacht der politischen Verantwortung – bis zum Exzeß belegbar – behaupte, muß ich eine kleine Seitenbemerkung zur Macht einfügen. Allerdings will ich mich nicht in den Irrgarten der Machtbegriffe begeben, in dem selten analytisch brauchbar ausgelegte Ariadnefäden zu finden sind. Schon Weber sagt, "Macht" sei "soziologisch amorph".

Macht gebrauche ich aktuell immer im Sinne eines Vermögens zu gestalten. Und Gestaltungsvermögen zeigt sich u.a. daran, daß eine politische Sache erfolgreich anders geformt wird, als sie ohne solche politisch plastische Kunst geworden wäre. Zum Beispiel, daß ansonsten eher unwahrscheinliche Reformen trotz allemal vorhandenen Widerständen der dort einschlägigen Interessengruppen ausgeführt werden.

Indes: wie bekannt gibt es Äußerungen von Macht die Fülle auch wenn man Michel Foucault nicht in seiner unendlichen, bis zur Begriffslosigkeit reichenden Ausdehnung der 'Machtdiskurse' und 'Machtdispositive' folgt.

Eine Machtvariante besteht darin, mit dafür zu sorgen, daß einflußreiche Interessen, ihren Einfluß erhalten. In diesem Sinne sind die meisten politischen Spitzenleute nicht wenig erfolgreich.

Eine andere Machtvariante bewährt sich im symbolischen Einfluß der theatralischen Spitzenleute. Sie ziehen identifikatorische Projektionen auf sich. Sie spielen, mehr oder minder gekonnt, das Theater der beruhigenden Entwarnung. Seht her Leute, ihr (überfordert orientierungsarmen) Bürgerinnen und Bürger alle, hier ist ein Mann (oder selten auch eine Frau), die sich im Amt aufopfert. Dieser –medial herausragende – Mann, diese Frau demonstrieren, daß da jemand ist, der die Macht, wenn nicht die Welt in seinen Händen hält. Wie sagte doch Bismarck: in *serviendo consumo*, im Dienen verbrauche ich mich.

Und eine Machtvariante besteht nicht zuletzt darin, daß diese Spitzenleute dafür sorgen, das öffentliche und private Privilegiensystem zu rechtfertigen, von dem sie selbst, wenngleich eher im Sinne medialer Anerkennung, profitieren – letztere mag freilich, Henry Kissinger zufolge, wie eine tägliche aphrodisakische Dusche wirken. Fußball 'rechnet' sich mehr.

Die Zeit liberaler Demokratie im herkömmlichen, seit John Locke's Konzeption kaum verändertem Sinne, scheint vorüber. So nicht alle Zeichen trügen. Ihr kairos ist verstrichen. Er ist nicht zureichend genutzt worden. Die Feststellung gilt nur, so man liberale Demokratie ernst nimmt. Für die liberalen Demokraten gibt es nicht genügend Zeit.

Diese Beobachtung schlägt noch mehr durch, wenn man die Folgen der Verfassungslücke bedenkt, die liberale Demokratie – wohlbeabsichtigt – von allem Anfang an besitzt. Die Lücke einer ihr adäquaten Verfassung der Ökonomie nämlich. Bis heute wird allen verändernden Gewalten zum Trotz, ja sogar in vermehrtem Sinne von den liberaldemokratisch kostümierten Ideologen unterstellt, es bestehe so etwas wie eine *amicabiis correspondentio*, wenn nicht eine *amicabilis complexio* zwischen liberal verfaßter Demokratie und marktge-

regelter unverfaßter Ökonomie. So beide Vergesellschaftungsformen nicht gleichzeitig miteinander auftreten, so die modernisierungstheoretische Annahme noch heute, so zieht die eine die andere in kurzer Folge nach sich. Als seien sie Geist aus einem Geiste, Fleisch aus einem Fleische, zwar aufgaben- und institutionen-verschieden, jedoch auf harmonische Koinzidenz angelegt.

Ich konzentriere mich an dieser Stelle nur auf einen geradezu tödlichen Irrtum, vorausgesetzt, liberaldemokratische Politik beziehe sich in ihrem liberalen Adjektiv auch auf substantiell und das heißt materiell fundierte Menschenrechte und nehme wenigstens die Legitimationsformel verantwortlichen Regierens Ernst, wenn schon von Demokratie keine Rede sein kann. Es sei denn man rede von Demokratie im Sinne der Klage von Hugo von Hofmannsthals "Schwierigen": "Worte, die alles Wirkliche verflachen und im Geschwätz beruhigen."

Immer schon bestimmte das nicht-kontraktuelle ökonomische Element ausserhalb der Verfassung die Verfassung der Politik in den ökonomisch einschlägigen Bereichen hauptsächlich mit. Angesichts der Entgrenzungen und Beschleunigungen globalisierter Ökonomie, die zugleich tief hinab in jede innergesellschaftliche Äußerung dringt, produziert 'die' Ökonomie nicht nur den Grossteil der politisch vorgesetzten Probleme; sie produziert nicht nur die politisch wenigstens zu pazifizierenden und zu legitimierenden Kosten; sie durchdringt zugleich mit ihrer rasenden Ökonomie der Zeit samt ihrer verstärkten dissoziierenden Wirkung Gesellschaft und Politik derart, daß deren eigene Orte aufgelöst werden und deren allemal magere Eigenzeit vollends ausrinnt.

Alte Fabeln werden globale und politisch lokale Wahrheit. Vom Hasen und von den Igel. Vom Wolf, der am Oberlauf des Baches steht, dasselbe pftig verschmutzt und gerade darum das weiter unten weidende Schaf frißt. dasselbe ist, wie sich verseht, im Prinzip immer schuldig.

Was können liberaldemokratisch verfaßte Prozeduren und Regeln irgend eigenverantwortlich bewirken angesichts der globalen Präsenz ökonomischer Akteure und ihres nicht mehr atemberaubenden, weil längst eletrogeschwinden unbegreiflichen Verkehrs und der dadurch ungeheuer ineinander verschachtelten Komplexitäten. Politische Verantwortung wirkt wie die Schuld des Schafes. Schon mit dem Verständnis klappt's in informationstoller Zeit nicht mehr. Von allerdings liberaldemokratisch auch nie tatsächlich angestrebter Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger nicht zu reden. Politik ist in anderen Machthinsichten wichtig (s.oben zum Machtbegriff). Von der repressiven Macht- und Herrschaftsausübung habe ich noch gar nicht gesprochen. Nur, Politik als auch nur entfernt eigensinnige Gestalterin hat ihre Schuldigkeit getan, so sie ihr je gerecht geworden ist. Der Mohr kann gehen.

Gemach: nicht ganz. Selbst und gerade Politikwissenschaftler sind von ihrer symbolischen Macht-als-Gestaltungsvorgabe nicht selten wie wahlkampftrunken.

Die alte Frage:"does politics matter?" wird in diesem Sinne meist nicht nur unzureichend beantwortet, da methodologisch falsch angepackt, die Frage wird meist schon falsch gestellt. "Politics" im Sinne des herkömmlichen Institutionensets und seiner Funktionen bedeutet nicht wenig. All die vielen Deregul-

lierungen von der WTO bis zu den "sozialdemokratischen" Sozial- und Steuerpolitiken europäischer Länder sind, wie Peter Self in seinem letzten Buch kurz vor seinem Tod richtig festgestellt hat, nur durch eine Fülle neuer politischer Regulierungen möglich (Peter Self 2000). Nur, was bedeutet hier "politisch"?

(8)

Im Westen nichts Neues über die Globalisierung, ihre Grade und ihre Grenzen, ihre Ideologeme und ihre nicht zu dekonstruierenden Wirklichkeitsmächtigkeiten. An dieser Stelle berühre ich nur einige wenige Aspekte des globalen Zeit- und Raumregimes.

Wie schon der Name sagt: Globalisierung ist eine dynamische Entwicklung, die den menschlich bewohnten, menschlich arbeitsam und profitabel bestrittenen Globus einnimmt. Globalisierung meint also zunächst nichts anderes als Raumdehnung bis an die bis heute von Menschen nicht überschreitbaren Grenzen. Grenzen spielen damit mehr denn je eine Rolle. Eine transglobale New Frontier ist nicht mehr gegeben (solange der planetarische Raum allenfalls indirekt in Richtung seiner erkenntnishaften und technologischen Nutzung bezogen auf die allein bewohnbare Erde keine eminente Rolle spielt und spielen kann). Das bedeutet, alle politischen und ökonomischen Landnahmen und alle Fluchtbewegungen von Menschen kreuzen sich in dem nicht mehr dehnbaren sozialen Raum der Erde. Damit nehmen Konkurrenzen und (potentiell) Konflikte unvermeidlich zu.

Die Zunahme der Konkurrenz und in ihr enthaltener, ausgetragener oder versteckter Konflikte, weist auf den hauptsächlichen Faktor hin, der zu allererst Globalisierung bewirkt, intensiviert und sie nach globalen, in regional und lokal fortwirkender Konkurrenz verstärkt: es ist das die westlich 'erfundene' kapitalistische Ökonomie, so viel Formen sie im einzelnen, japanisch 'gebrochen' beispielsweise, annehmen mag (vgl. die Diskussion um den "Developmental State"). Ich betone diese Selbstverständlichkeit, die auch die Verstaatlichung der Erde – in welch krummen Formen auch immer – zur Folge hat, weil gerade in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen im engeren Sinne, also von Soziologie und Politikwissenschaft eine lückenschreierische Drückebergerei besteht. Sie wollen – wahrscheinlich, weil's sonst zu schwierig würde – die kapitalistische Definitionsmacht, die die Globalisierung in all ihren Fasern durchdringt, in all ihrer Härte und Penetration, nicht unverkürzt zur Kenntnis zu nehmen. Sonst wären das hofferische Ping-Pong ebenso wenig möglich, wie die Annahme *politisch* gewachsener Kontingenzen (vgl. als mir zuletzt bekannt gewordenen Ausdruck solcher folgenreichen intellektuellen Drückebergerei das insgesamt analytisch enttäuschende Buch von David Held et.al. 1999; für die kritisch angeritzte 'Tendenz' kann man beliebig in Ulrich-Beck'schen und Anthony-Giddens' schen Publikationen die Fülle nachschlagen).

Zu allererst zeichnet sich Globalisierung dadurch aus, daß herkömmliche Orte noch mehr, umfassender und dichter als im Globalisierungsschub Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts in ihren Grenzen durchlöchert und übersprungen werden. Ja, daß diese herkömmlichen Orte nicht nur an bestimmendem Einfluß verlieren, sondern von räumlich kaum faßbaren Zusammenhän-

gen und Zusammenfunktionen globalweit, wie der Konkurrenz auf dem Weltmarkt bestimmt werden. Das Abstrakte wird das Konkrete. Zu solchen westwärts herkömmlich gewordenen Orten gehören die Nationalstaaten, ihr großes, jedoch immer begrenztes Land und ihre vielzähligen, jedoch nationalstaatlich 'identifizierten' Leute. Was immer faktisch zuvor der Fall gewesen sein mag – leider fehlt es an einigermassen genauen Untersuchungen zur Definitionsmacht und zum Definitionsgebiet nationalstaatlicher Politik beispielsweise am Ausgang des 19. Jahrhunderts -, prinzipiell gesprochen hat der Nationalstaat in der weltgeöffneten und noch mehr von der kapitalistisch technologisch auf ihn zurückwirkenden Welt an wie immer gearteter eigensinniger politischer Wirkungsmacht verloren. Und damit noch mehr die mit dem Nationalstaat viel zu problemlos 'verheiratete' liberale Demokratie.

Wichtiger noch als diese Durchbrechung, Überwindung und nach außen gesprungene Definitionsmacht der Nationalstaaten, Weberisch formuliert, ihre Chance nach, ist die geradezu existentielle Gefährdung nationalstaatlich eigentümlicher Statik durch die globalisierende Dynamik. Ort wird zur Zeit, Zeit wird komprimiert, wird zur Jetzt-Zeit, zur Power of Now. Politische Institutionen und deren Legitimationen, die wenigstens einer gewissen Dauer bedürften, die wenigstens eine minimale Kunst der Langsamkeit betreiben müßten, sind schier verloren.

Die enorme Beschleunigung und die Beschleunigung der gerade noch geltenden Beschleunigungen bis hin zum jetztzeitlichen Schein-Stillstand, einer wirksamen *contradictio in adjecto*, bewirkt durch die darauf primär gerichteten Innovationen, setzt nicht nur alles "Lob der Routine" außer Kraft, diese Beschleunigung vergrößert die übermäßige Komplexität, die sich allein schon aus der Menschenzahl und der Größenordnung der daraus erwachsenden Aufgaben ergibt. Die Beschleunigung, der in-time-exchange von Informationen, steigert die Zahl der Informationen, verkürzt die Zeiten der Reaktionen und trägt zusätzlich zur quantitativ überbordenden Komplexität bei.

Die Börsen des 19. Jahrhunderts sind bekanntlich auch als ein Ausdruck des national und international an Bedeutung gewinnenden Finanzkapitals entstanden. Indes: welche eine Differenz ums Ganze allein, was die Effekte der Schnelligkeit, der Zeitverkürzungen bis zur anscheinhaften Unmittelbarkeit allein auf Börsengebaren, Börsengestaltung und Börsenkontrolle angeht. Max Webers in der Gesamtausgabe gerade insgesamt und leicht zugänglich publizierten Börsenschriften aus den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts mit heutigen Augen gelesen, geben davon einen plastisch-drastischen Eindruck (s. Max Weber, 1999).

(9)

Allein das globale Zeit- und Raumregime sorgen dafür, daß sich die prinzipielle Gleichrangigkeit von Nationalstaat und Nationalökonomie – wenn nicht gar die ersten Nationalstaaten, wengleich nicht im Sinne eines durchgehenden Primats der Politik die Nase vorn hatten -, in ein weithin einseitiges Abhängigkeitsverhältnis der Nationalstaaten von den Weltökonomien verschiebt.

So wie das Hegel' sche Herr-Knecht-Verhältnis nicht meint, der Herr sei vom Knecht gänzlich unabhängig, der Herr ist vielmehr auf seinen Knecht fast noch mehr angewiesen als der Knecht auf den Herren, so meint dieses nicht neue, jedoch qualitative verstärkte Abhängigkeitsverhältnis der beiden führenden modernen Produktions- und Sozialisationsformen gleichfalls nicht, daß nationalstaatliche Politik obsolet geworden sei. Sie ist nur keine irgend eigenständige Politik "mehr". Selbst noch die anscheinhaften Eigenständigkeiten nationaler und internationaler "identity-politics", also ethnozentrischer Fixierungen ist mehr kostenreicher Ausdruck der Globalisierung, und ihrer kapitalistisch-etatistischen Entwicklungen vorweg, als ein Beleg für gänzlich andere Ursachenketten und Entwicklungen.

Ich wiederhole mein oben gebrauchtes, nicht gerade schmückendes Adjektiv. "Arme" nationalstaatliche Politik; "arme" Politik die über keine zureichenden Institutionen verfügt.

Politik und Gesellschaft, politische und soziale Beziehungen 'brauchen' nach all dem, was wir bis heute erfahren haben können, eigene Räume und eigene Zeiten. Das Körper- und Sinnenwesen Mensch, samt seinem körper- und sinngelunden Verstand 'braucht' solche Eigenzeit und solchen Eigenraum gleicherweise. Erneut ist die Einschränkung nötig: soweit vergangene Erfahrungen irgend zählen. Gerade all das Vergangene wird jedoch gegenwärtig kräftig ausgehöhlt und museal präsentiert.

Politik, Gesellschaft und ihre Mitglieder werden (oder vorsichtiger gesagt: wurden) zu politisch zusammengehaltenen und ausgerichteten sozialen Größen nur durch das, was Max Weber "soziale Schließung" genannt hat, die immer, mein Zusatz, zugleich eine politische Schließung bedeutet. Keine Gruppe beliebiger Größe kommt ohne wenigstens minimale In- und Exklusionsregeln aus, deren historische Eigenarten meist Aggressionen und (negative) Diskriminierungen bewirken, indes nicht prinzipiell bewirken müssen.

Gleichfalls gilt: Politik, Gesellschaft und ihre Mitglieder werden nur durch ein schwer genau zu bestimmendes Minimum an Eigenzeit. Um sich zu orientieren und zu legitimieren; um Entscheidungen zu treffen und kontrollierbar auszuführen; um Teilnahme zu ermöglichen und rudimentäres Verständnis; kurzum, um verantwortlich Handeln zu können. Individuelles Handeln ohne soziopolitische und das heißt raum- und zeitgebundene Bezüge in einer Scheinwelt der Kontingenzen in Form weltkapitalistisch vorgegebener und qualitative bestimmter Wahlchancen ist nichts anderes als ein hölzernes Eisen (vgl. einige anschauliche Hinweise zur Wunderwelt der flexible-mobilen neuen Angestellten Richard Sennett 1998).

Gegen solche personalen und politischen Minimalerfordernisse, die eng miteinander gekoppelt sind, stehen gänzlich andere Postulate. Das was man orientierungslose Orientierungsmargen der schon genannten Power of Now nennen könnte. Gemäß der weltweiten kapitalistischen Sozialisation, die historisch früh damit anhub, geht es darum den "Moment zu maximieren" (s. T.D. Jakes 2000). Und dafür werden individuell und institutionell Risiken eingegangen; davon lebt die borgende und die qua Aktien investierende Kunst der Spekulation. Borgen, um sofort zu genießen, ist schon lange eine nun verallgemei-

nerte Triebkraft des 'grenzenlosen' Wachstums und des individuellen Verhaltens. "I owe! I owe! It's off to work I go" – so ein Plakat früh im 20. Jahrhundert (vgl. Harold Perkin 1999 und Lendol Calder 1999).

Dieses kurze-Angebundensein-am Bändel-des Augenblicks, wie Nietzsche die exemplarische Kuh im Vergleich zum erinnerungsgeprägten Menschen kennzeichnete, eine Kurzfristigkeit, die nun die "global soul" auszuzeichnen scheint (Rico Izver 2000: s. auch Alecia Swasy 2000), hat indes nicht nur Konsumenten und Investimenten betreffende Auswirkungen. Sie trifft gerade modern mögliche Politik im Kern. Just-in-time-production ist politisch ausgeschlossen. Sie ist, auch wenn die Fülle der Mängel liberaler Demokratie normativ und institutionell behoben würden, politisch nicht zu erreichen. Handeln braucht Zeit; Handeln braucht alle Arten von Beziehungen, von Austauschformen unter einer Vielzahl von Menschen; Handeln braucht Orientierung, die selbst die beste Jetzt-Zeit nie vermitteln kann. Den kairos der griechisch antiken Herkunft und Tradition kann nur einer ergreifen, der sich individuell und/oder kollektiv entsprechend darauf vorbereitet hat, ohne ihn vorweg planen zu können. Der angemessene soziale Kontext ist entscheidend. In diesem Sinne ist nicht der Nationalstaat in einer erklecklichen Fülle von ökonomisch wichtigen Tätigkeiten, wohl aber ist Politik und ist vor allem demokratische Politik mit eigenraum- und eigenzeitlos atomisierten bourgeois nicht möglich. Ihr geht die Puste aus (kennzeichnend wie unbestimmt schwebend sich Held et.al. 1999 dazu äußern: kennzeichnend noch mehr die politikfreie Hymne von Richard Rosecrance in seiner Buchfeier des – angeblichen -Virtual State 1999).

Eine letzte kleine Illustration am gesatzten Recht des modernen Staates, das neuerdings so oft, als führe es ein Eigenwesen in Verbindung mit nationaler, ja globaler Gerechtigkeit gebracht wird (vgl. auch den Beitrag von Gerd Winter in diesem Band). Staatlich gesatztes Recht, das im Rücken immer vom staatlichen Gewaltmonopol mitbestimmt wird, zeitigte der Chance nach beträchtliche Leistungen nicht nur als Regelmuster für staatliche und private Bürokratien, nicht nur als Sicherung zentraler kapitalistischer Institutionen in Form der vielfachen Garantien der Eigentums- und Vertragsfreiheit und der Eigentums- und Vertragssicherheit. Staatliches Recht (angelsächsisch zusammen mit dem due process of law, dem in der Bundesrepublik Deutschland ein Stückweit die Rechtswegegarantie von Art. 19 Abs. 2 GG nahekommt) hatte jenseits der gesetzlichen Inhalte im einzelnen für alle Bürgerinnen und Bürger den enormen Vorteil der Rechtssicherheit, der Berechenbarkeit des eigenen und anderer Verhalten und Verhaltensfolgen, soweit rechtliche Regelungen hier eine Rolle spielten. Dazu waren bzw. wären jedoch – prinzipiell oder idealtypisch gesprochen – folgende Elemente des Rechts, sprich jedes einzelnen Gesetzes unabdingbar:

- zum ersten die Genauigkeit der rechtlichen Normierung, sodaß aller unvermeidlichen Interpretation deutliche Willkürgrenzen gesetzt sind;
- zum zweiten das damit eng zusammenhängende Bestimmtheitsgebot, sprich, daß nicht Kraut und Rüben mit einem gesetzlichen Netz einzufangen versucht werden;
- zum dritten das Gebot der Verständlichkeit. Bürgerinnen und Bürger sollten

möglichst noch vor allem professionellen Hilfe, wissen können, was ihnen wann, wie und warum blüht.

Damit die Gesetze, von der Legislative in durchsichtigem Verfahren ausfertigt, diese drei Merkmale erhalten konnten, waren sie prinzipiell als das anzulegen, was Niklas Luhmann das Konditionalprogramm genannt hat. Das heißt Gesetze werden für bekannte Probleme/Sachverhalte formuliert nach dem Stil: wenn dieses oder jenes prinzipiell Vorweggewußte eintreten sollte, dann wird dieses in vorweg bestimmter Weise sanktioniert werden (s. Luhmann 1994: vgl. meine Kritik 1996).

Die genannten Voraussetzungen der Rechtssicherheit waren faktisch immer nur in sehr begrenztem Umfang gegeben. Nicht zu reden von den rechtsfreien Räumen just um das Allerheiligste des Staates, sein Gewaltmonopol. Im Zuge der Veränderungen kapitalistischer Ökonomie, der Ex- und Intensivierungen staatlicher (Rechts-)Regelungen haben sich auch die Merkmale der Rechtssicherheit seit langem in wichtigen Bereichen geändert. Franz L. Neumann hat früh, schon vor dem von den Nationalsozialisten in Anspruch genommenen "unbegrenzten Ermessen" (Bernd Rütters), auf die Veränderungen der Rechtsform in Richtung Maßnahmegesetze und großen Auslegungsspielraums aufmerksam gemacht (Neumann). Die Veränderungen der Rechtsform sind jedoch in summa national und international so systematisch, daß von einer bürgerbezogenen Rechtssicherheit nur noch rechtsfleckenartig die Rede sein kann.

- Das "Zweckprogramm" (Luhmann 1994) des Rechts ersetzt mehr und mehr das des Konditionalprogramms; sprich: Gesetze werden auf einen in der Zukunft gegebenen Ziel hin formuliert. Sie sind deshalb unvermeidlicherweise weit offener für alle exekutivischen Interpretationen.

- Konsequenterweise nehmen durchgehend, vor allem in den neuen Politikfeldern qua Umwelt oder Technologie, die unbestimmten Rechtsbegriffe, Gleitklauseln wie "gemäß wissenschaftlich technischer Entwicklung" zu.

- Die rechtlichen Netze sind meist so kompliziert verknüpft, daß sie nur juristischen Expertinnen und Experten auf dem betreffenden Gebiet einigermaßen verständlich sind.

- Die gewachsene Komplexität der Gesetze, die erneut das Ermessen weitet, schafft mehr noch als zuvor den zusätzlichen Herrschaftsstand der wachsenden Gesetzes-Firmen ("law firm").

- Der schon genannte Umfang national und international geltender Regelungen hat so zugenommen und ist so undurchsichtig geworden, daß nur die jeweiligen Interessengruppen und ihre Anwälte einigermassen auf dem Stand der Regelungen sich befinden. Auch die politischen Exekutiven der Nationalstaaten sind vielfach überfordert.

- Die Sprache der Gesetze, schon immer ein harter und erhabener Stein des Anstosses, ist derart, daß alle in der Sache und juristisch nicht Geschulten ihr Handtuch werfen müssen.

Anders gesagt: obgleich die "Prozesseritis" zugenommen hat und angesichts der allvermittelnden Regelungsgeflechte weiter zunehmen dürfte, sind die Bedingungen der Möglichkeit demokratischen Rechtsstaats nicht mehr ge-

geben. Auch repräsentative Legislative und Exekutive sind überfordert. Sie sind mehr Teil der Mücken in der Fülle undurchsichtiger Spinnennetze als Teil der Spinne. Von Kontrolle kann ohnehin bestenfalls punktuell und randständig die Rede sein.

Mitten in einer sich globalisierenden Situation, da rechtliche Regelungen etwa im Umkreis der World Trade Organization (WTO) zunehmen (gegenwärtig umfassen die dortigen Regelungen ca. 6000 Seiten), mitten in dieser Situation dünnt selbst die liberaldemokratische Qualität der Gesetze bis zur Unkenntlichkeit aus. Die Zeit bürgerlich demokratischer Rechtssicherheit als eines auch öffentlichen Ereignisses ist vorbei. Das enträumlichte, zukunftsgerichtete Recht steht zu Disposition der Tausende von Exekutiven interessierter Manier. Deren Rechtsinterpretationen, beispielsweise der internationalen Fischereirechte, sind in ihren Folgen kaum zu überschätzen. Nur, sie sind erneut in den Bereich des politisch nicht Organisierten gerutscht, Teil dessen, was Hannah Arendt einmal "Niemandsherrschaft" genannt hat. Es werden zwar Schicksale bestimmt. Es gibt auch Institutionen und Interessen. Es gibt jedoch kaum alltäglich, gar bürgerlich mögliche Zurechnungsregeln und Prozeduren, denen gemäß Verantwortung einzuklagen und Kontrolle auszuüben möglich wäre.

(10)

Achro-utopia. Ein Unbegriff. Utopie heißt bekanntlich ein Ort, der (noch) nicht gegeben ist, der aber, je nach Vorstellungskraft und Art utopischer Vorstellung sein könnte. Utopie, Griechisch a-topos heißt zunächst einfach Nicht-Ort: Noch-Nicht-Ort. Analog dazu habe ich die A-Chronie gebildet, die Nicht-Zeit; Noch-Nicht-Zeit. Und A-chronie und A-topie habe ich in einen Kunstwort zusammengezogen – Bachtins Begriff des Chronotops aufgreifend und zugleich aktuell entwirklichend. Unter dem Signum dieses verfremdenden Ausdrucks will ich einige wenige Hinweise darauf geben, was getan werden müßte, um (demokratische) Politik mit eigenen Räumen und eigenen Zeiten möglich zu machen. Und dies ohne in die Falle neuzeitlicher Utopien und ihre terroristisch schwangeren Menschenkonstrukte zu verfallen. Ich beschränke mich auf wenige Hinweise, die die Konstruktionsrichtung betreffen, bezeichne also nicht einmal hinreichend den Rahmen; gar, daß ich darauf ausginge, das Bild im Rahmen auszumalen.

Zum ersten: Obwohl aus der Fülle historischer Erfahrungen der Menschen und mit den Menschen gelernt werden kann und muß – so ist auch ein begründeter und kein universell abstrakter Begriff der Menschenrechte im Sinne von Bedürfnissen, Erfordernissen und Möglichkeiten der Menschen zu gewinnen -, obwohl wir also das, was den Menschen ziemt und das, was sie vermögen, m.E. allein aus einer historisch angelegten Anthropologie entnehmen können, ist in Sachen politische Eigenzeit und politischer Eigenraum jede *laudatio temporis acti* ausgeschlossen. Als habe es jüngst oder vor Zeiten einen gelungenen Chronotop gegeben. Es gab Lichtpunkte. Es gab halkyonische Tage. Es gab Elemente und Fermente, Institutionen und Handlungen. Es gab jedoch nie einen Zeitraum und eine Raumzeit, die so gelungen gewesen wären, daß sie als ein Vorbild gewählt werden könnten, davon abgesehen – wovon man aber nicht abse-

hen kann und darf, daß die heutigen Größenordnungen und Geschwindigkeiten schlechterdings unvergleichlich sind.

Zum zweiten: jeder Versuch, der Politik im Sinne einer konkreten Achronotopie, sprich eigenen Raums und eigener Zeit vorstellen lassen soll, muß von einer disziplinierenden Reihe von Gegebenheiten ausgehen. Anders bürge er schon im Gedanken terroristische Folgen. Zu solchen Gegebenheiten gehören der erreichte Stand der Globalität; die Zahl der gegenwärtig lebenden Menschen; die mit Menschen und ihrer Gesellung mitgegebenen Konflikte (darum kommt es so ausschlaggebend auf politische Organisationsformen an, die die Aggressionen nicht steigern, sondern diesseits von Mord und Todschatz sublimieren lassen); das irdisch trotz aller nötigen utopischen Anspannung nie erreichbare "Ende der Geschichte." Der großartige Utopiker Ernst Bloch hat recht, wenn er schreibt: "ich bin, aber ich habe mich nicht, darum werden *wir* erst (gesperrt durch mich). Er hat unrecht mit gefährlichen Folgen just für die von ihm vertretene *docta spes*, die informierte, die erfahrene Hoffnung, wenn er sein "Prinzip Hoffnung" mit folgendem Satz schließt:

"Dann wird es auf Erden geben, was es noch niemals gab: Heimat." "Heimat" im Vollsinn des Worts wird es niemals geben. Es sei denn als nazistische Pseudo-Heimat mit heideggerisierendem entenhaften Grundeln im schlammigen Tümpel. überhaupt: das Wissen darum, daß es auf den utopiegerichteten Prozeß mehr ankommt, darauf 'große' Orientierungen nie aufzugeben, als auf einen nie fertig erreichbaren Zustand, gehört zu allem geschichtskundigen radikalen Veränderungsverlangen.

Zum dritten: die Aufgabe aller Aufgaben, die sich aus all dem ergibt, was ich zuvor angerissen habe, besteht darin, eine Balance zwischen Statik und Dynamik einzurichten, eine Balance zwischen Politik und Ökonomie, eine Balance zwischen Raumzeit und Zeitraum. überkommene Mechanismen à la: Gewaltenteilung; statische Institutionalisierungen von Zeit; checks and balances; Beteiligung und Repräsentation u.v.a. sind in veränderten Kontexten mit veränderten Institutionen funktionstüchtig zu machen. Aber eben nicht nur formell politisch, sondern gleichfalls ökonomisch. ökonomische Politik: politische Ökonomie. Also ist eine Gesamtverfassung der Gesellschaften je besonders und der Gesellschaften in ihrem sich austauschenden Zusammenhang Stück um Stück, Schritt um Schritt zu schaffen, die die beiden vorherrschenden Vergesellschaftungsformen der Moderne: Ökonomie und Politik unter ihren Fittichen hält und dafür sorgt, daß beide einander adäquat institutionalisiert werden. Eine nicht verfaßte dynamische Ökonomie neben einer verfaßten statischen Politik – das ist das seitherige Uding der Moderne mit schlimmen, am XX. Jahrhundert und seiner kontinuierlichen Menschenschlächtereie ablesbaren Folgen.

Zum vierten: die Fülle der Aspekte, die zu beachten sind, macht fast schwindelig. Es gibt jedoch gleichfalls eine Fülle von flözartig zuhandenem, nur nie abgebautem Erfahrungswissen. Darüber, daß Politik und Ökonomie unter den besagten Fittichen einer gesellschaftlichen, ja einer weltweiten Gesamtverfassung ihre verschiedenen akzentuierten Eigenzeiten und Eigenräume behalten müssen; daß jedoch zugleich Politik durch Marktelemente zu bereichern ist, um mit komplexen Aufgaben zurande zu kommen, so wie das privatistische, an-

geblich macht- und herrschaftsvergessene ökonomische Königskind politisch zu erwecken und mit öffentlich verantwortlichen Prozeduren zu versehen ist. Es gibt auch Wissen darüber, wie lokale Ebenen, halbautonom, mit der regionalen, der staatlichen (jenseits allen NATIONAL-Staats), einer überregionalen und einer globalen dialektisch verbunden werden können und müssen, sodaß keine der Ebenen eine interessenspezifisch bürokratische Eigendynamik gewinnt. daß die Zeit der modernen Kapselgesellschaften imperialen Begehrs, die Zeit der Nationalstaaten so rasch wie möglich zu Ende gebracht werden muß und nicht gemäß der west- und kostenblinden Modernisierungstheorie zum Vorbild stilisiert werden darf, dürfte sich in einem auf POLITIK zielenden Bestreben nahezu von selbst verstehen. Erst dann würde die eigensinnige Organisation der Fülle der Gesellschaften und ihrer Politik zusammengehen können mit dem, was Immanuel Kant im "Ewigen Frieden" ein foedus pacificum genannt hat. Eine auf Frieden angelegte Weltkonföderation. Dazu darf es nicht mehr nur eine Loyalität geben, wie sie der identifikationsgierige Nationalstaat verlangte, sondern mehrere, im Prozeß ausweisbare, normative menschenrechtlich gegründete Loyalitäten.

Ich breche ab. Welche geradezu Hutten' sche Lust zu leben könnte es machen, an diese dauerhaften Riesenaufgaben vorstellungskräftig und also urteils-skrupulös heranzugehen. Wenn es nicht gegenwärtig so aussehe, tief eingelasen in die 'Gebeine' der kapitalistischen Welt, als sei angesichts der "Gier des Marktes" (Claus Koch) und seiner ihm gemäß gierig getrimmten Menschen weltweit, allen humanen Kosten, allen Gefahren zum Trotz keine Alternative, nein keine soziale Kraft gegeben, naheliegende Alternativen in Angriff zu nehmen. Fast erscheint die globalisierte Ökonomie und ihre aus dem letzten Loch pfeifende Politik so, wie ein Flughafen, den der fast nur noch reisende Pico Iyer beschreibt. Ich zitiere nach der Rezension von Alecia Swasy: "a 'centerless mess with no real defining principle or heart."

Indes: das sapere aude, der Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, verstand sich nie von selbst und bietet doch die einzige Chance humaner Emanzipation. Hier am Ort, da ich diesen Aufsatz gerade schreibe. Dort überall auf dem Globus, der in Form des PC, des e-mail, des Internet und der damit gegebenen ökonomischen Kontexte meinen Ort aufhebt.

Und darum geht nichts ohne ausreichende politische Zeit für alle Bürgerinnen und Bürger und die dafür nötigen Voraussetzungen. Sonst kann man alle Hoffnung auf eine Zeit der Politik, die nicht primär Herrschafts- oder kapitalistische System-Zeit ist, die Vernichtung sozialer Zeit, fahren lassen.

ANMERKUNGEN

- Assmann, Jan, 1999: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt/Main.
- Calder, Lendol, 1999: *Financing the American Dream. A cultural history of consumer credit*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Downs, Anthony, 1958: *Economic Theory of Democracy*, London: Allen & Unwin.
- Haslinger, Josef, 1992: *Politik der Gefühle*, Neuwied: Luchterhand.
- Held, David, McGrew, Anthony, Godblatt, David und Jonathan Perraton, 1999: *Global Transformations. Politics, Economics, and Culture*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Jakes, T.D., 2000: *Maximization of the Moment*, New York, Putnam.
- Iyer, Pico, 2000: *The Global Soul: Jet Lag, Shopping Malls and the Search for Home*, Knopf Publishing Company, New York.
- Luhmann, Nilas, 1994: *Recht als System*, Frankfurt/Main.
- Linz, Juan J., 1998: Democracy's Time Constraints, in: *International Political Science Review* Vol. 19 No.1 January 1998, 19-38.
- Offe, Claus, 1984: *Arbeitsgesellschaft: Strukturprobleme und Zukunfts-perspektiven*, Frankfurt : Campus.
- Perkin, Harold, 1999: Never-never land, in: *Times Literary Supplement* vom 31.12.1999.
- Reich, Robert, 1997: *Locked in the Cabinet*, New York, Knopf
- Rosecrance, Richard, 1999: *The Virtual State*, New York, Basic Books
- Sasy, Alecia, 2000: When Home is a Foreign Notion, in: *New York Times* vom 13.2.2000.
- Schedler, Andreas und Santiso, Javier, 1998: Democracy and Time: An Invitation, in: *International Political Science Review* Vol.19 No.1 January 1998, 5-18.
- Sennett, Richard, 1998: *The corrosion of character : the personal consequences of work in the new capitalism*, New York : W.W. Norton
- Weber, Max, 1999: *Börsenwesen. Schriften und Reden 1893-1898*, Hg. Knut Borchardt in Zusammenarbeit mit Cornelia Meyer-Stoll, 2. Bde, Tübingen.

YAN PENG

XII RELIGION AND THE CONCEPTUALISATION OF RULERSHIP IN ANCIENT CHINA

An inquiry into the Formation of the Western Zhou Concept of Rulership

For over three thousand years, the rulers in China styled themselves as *tian zi*, the Son of Heaven ruling on *tian ming*, the Mandate of Heaven. Coined in the early days of the Western Zhou in the second half of the eleventh century BC, the idea of the Son of Heaven reigning on Heaven's Mandate, while serving the immediate purpose of legitimating the Zhou seizure of power from the Shang, as it is commonly viewed, epitomised an understanding of earthly rulership that remained foundational throughout China's imperial era and influenced the subsequent development of political thought in general. What follows is an attempt to outline the process by which the Western Zhou concept of rulership came to be formed. I begin by sketching the religious beliefs of Shang and Zhou elites, and proceed to examine the emergence of the Western Zhou concept of rulership by way of employing the term *tian zi*. I shall try to show how the religious beliefs of Shang and Zhou elites not only provided the sources for the Western Zhou conceptualisation of rulership, but also endowed it with a particular nature that came to characterise the ways in which rulership was understood for a long time to come.

Sources of Thinking about Rulership

As early as the written records take us, we find the word of *wang* being used to designate the earthly ruler in China. *Wang* made frequent appearances in a

system of writing known as the oracle-bone inscriptions. The collection of inscriptions we possess today cover the reigns of the last nine Shang kings from Wu Ding to Di Xin stretching over a period approximately from 1250 to 1046 BC.¹ The writings are so called because they are found inscribed on tortoise-shells or bones of animals. Although archaeological discoveries and the historical documents strongly indicate an earlier origin of Chinese writing and the existence of the Xia dynasty from about 21st to 17th centuries BC, the Shang oracle-bone inscriptions up till the present remain the earliest evidence to the recorded history in China.²

The original meaning of the character *wang* as it appeared in the Shang oracle inscriptions is interpreted differently by scholars who have given notice to it. Creel, for example, interpreted the character as representing a human figure standing firmly on the ground with the outstretched arms, symbolising a man, possibly a local military chieftain, safeguarding a piece of territory.³ Some Chinese scholars such as Liu Zehua, author of *A General History of Political*

¹ Determining the chronology of ancient China is one of the most difficult and controversial problems in the studies of ancient Chinese history. Modern efforts to reconstruct the chronology have resulted in dating with great discrepancies. The earliest date assigned to the beginning of the late Shang period for which we possess inscriptional records, for instance, is ca 1380 BC and the latest 1200 BC. This study adopts the chronology provided by the Project of the Xia-Shang-Zhou Chronology. Launched in 1996 in China, the project is the most recent attempt to narrow down the gaps of earlier dating. It involves scholars in history, archaeology, chronology as well as astronomy and has published in 2000 its first report on the results achieved in its first four years. Considerable achievements have been made in rendering more precise the relative dating by reducing the parameters within which important events and stages in each of the three dynasties must fall. The chronology provided by the project comes fairly close to the one adopted by the recently-published volume of *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge. The Specialist Group of the Project of the Xia-Shang-Zhou Chronology (2000) *Report on the Achievements of the period 1996-2000*. Beijing: World Publishing Corporation. Loewe and Shaughnessy (eds. 1999) *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press. For the dating of the oracle-bone inscriptions and discussions on the Shang chronology, see also David N. Keightley (1978) *Sources of Shang History*. University of California Press, and Herrlee G. Creel (1970) *The Origins of Statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press; Chang Kwang-Chih (1980) *Shang Civilization*. New Haven: Yale University Press.

² It is a common practice among the Chinese historians to reconstruct the beginning of Chinese history through traditional tales or myths mostly composed in the second half of the first millennium BC. The mythical beginning is followed by a historical period known as Sandai, the Three Dynasties, of which the Xia Dynasty is the first and is succeeded by the Shang and then Zhou dynasties. For a discussion on the place of origin and the beginning of the Xia culture, see 'Cong Xiazu Yuanjudi lun Xia Wenhua Shi Yu Jinnan' (From the Original Site of the Xia Tribe to A Thesis of the Beginning of Xia Culture at Jinnan) in Liu Qiyu (1997) *Gushi Xu Bian* (A Continuation of Discriminations on Ancient History). Beijing: Academy of Social Sciences Press. For discussions of the Sandai period and the relations between the Xia, Shang and Zhou people, see Feng Tianyu, Ho Xiaoming and Zhou Jiming (1990) *Zhonghua Wenhua Shi* (A Culture History of China). Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 273-301; and Chang Kwang-chih in Keightley (1983) *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press. 492-521. For ancient history prior to the Zhou dynasty in general, see Creel (1964) *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., Chang Kwang-Chih *Shang Civilization*.

³ Herrlee G. Creel *The Birth of China*, 137-138 and *The Origins*, 498, 502-503.

Thought in China, and Wang Yuxin and Yang Shengnan, contributors to the recently published ten-volume *A General History of the Political System in China* incline to see the character as representing an axe, a weapon used by ancient Chinese, thus symbolising power or the power of a victorious earthly ruler and its inseparable association with armed forces.⁴

An overwhelming part of the Shang oracle inscriptions are records of divination carried out by the Shang kings and their officials. The Shang kings divined frequently and about a wide range of matters from important actions such as waging wars, moving the capital, and sacrifices to ancestors to things such as official appointment, collecting tributes, meting out punishment, health, weather, hunts and journeys. Most of these matters, to the mind of a modern observer, belong to the temporal domain of everyday life. Thus, although the oracle inscriptions only record activity of a special kind and the activity recorded is further confined to a special group of people - the Shang elite, they are the most valuable written sources on the ground of which important inquiries on the late Shang history have been carried out.⁵ This study likewise starts with the information provided by the late Shang oracle inscriptions.

From the viewpoint of the history of ideas or concepts, which is the chief concern here, to place the starting point of the investigation at a period for which the only written evidence we possess are the divinatory inscriptions implies serious constraint in at least two important respects. The attainable information are limited and of a specific character. The lack of sufficient textual evidence in turn imposes great constraint on the interpretation of the information attained. The Shang oracle records, as noted by many, tell us in concrete terms a great deal about the religious concerns and everyday activities of the Shang rulers, but provide only most indirect information about their thoughts underlying those concerns and actions, and about the creed and religious beliefs they held in the conscious life. Nevertheless, for the purpose of recovering the earliest traceable origins of thinking about human rulership in ancient China, the oracle inscriptions are important for two reasons. First, to the extent that government of human society is everywhere conceived religiously in the earliest beginning known to us, views of gods or supernatural forces and of human relations to them often carry within themselves the germ of ideas of secular human rulership. The Shang oracle inscriptions contain a vocabulary surrounding the persons and actions of Shang *wang*, the Shang kings, which,

⁴ Liu Zehua (1996) *Zhongguo Zhengzhi Sixiang Shi: Xian Qin Juan* (A History of Political Thought in China: Pre-Qin Thought) Zhejiang People's Publishing House, 8-9, and Bai Gang (ed. 1996) *Zhongguo Zhengzhi Zhidu Tongshi: Xian Qin* (A General History of Political System in China, vol. 2: Pre-Qin Period). Beijing: People's Publishing House, 202-203. For yet another interpretation, see Keightley (1999), "The Shang". In Loewe and Shaughnessy (eds.) *The Cambridge History*, 290.

⁵ For a extensive account of the oracle-bone inscriptions as primary sources for the study of Shang culture and history, see Keightley (1978) *Sources*, Chapter 5 in particular. For a brief overview, see Keightley (1997) "Shang Oracle-bone Inscriptions". In Edward L. Shaughnessy (ed.) *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: Institute of East Asian Studies and the Society for the Study of Early China, 15-55.

though giving no certain testimony to connected and clarified thoughts and meanings, does tell us something about the important elements in Shang religion and the degree of influence of these elements on Shang rulers in conduct and in thought. Second, the dominant religious ideas of the Shang are found in the religious doctrine that emerged in the succeeding era of Western, and constituted in a modified form the core elements from which the doctrine evolved. From this doctrine, we receive the earliest traceable conceptualisation of rulership, an event that proved influential in the subsequent evolution of political thought in China. To the extent that Zhou religion drew on the religious ideas conveyed through the Shang inscriptions, these ideas may be seen as providing the main source for its development. The task of this section is to explore the important elements in Shang religion and their possible relations to Shang *wang* from the vocabulary furnished by the divinatory inscriptions.

Divination is in general a way of obtaining divine judgement and guidance by ancient people. The Shangs not only divined, but also took care to record the questions and sometimes even the prognosticated divine answers. The following lines provide a glimpse of the inquiries engraved on the oracle bones:

Crack-making on *dingyou* (day 34), Que divined: "This season, the king raises men, 5,000, to campaign against the Tufang; he will receive assistance in this case." Third moon.

Divined: "It should be Zhi Guo whom the king joins to attack the Bafang, (for if he does) Di will confer assistance on us."

Crack-making on [*bing-*]*chen* (day 53), Que divined: "We will receive millet harvest."
Crack-making on *bingchen* (day 53), Que divined: "We may not receive millet harvest." Fourth moon.

Crack-making on *jiashen* (day 21), Zheng divined: "This rain will mean disasters for us."
Divined: This rain will not mean disasters for us.

Crack-making on *renzi* (day 49), Zheng divined: "If we build a settlement, Di (the high god of Shang) will not obstruct (?) (but) approve." Third moon.
Crack-making on *guichou* (day 50), Zheng divined: "If we do not build a settlement, Di will approve (our not building it)."

Crack-making on *xinhai* (day 48), Dun(?) divined: "In praying for harvest to Yue (a mountain spirit), we make a holocaust of three small penned sheep (and) split open three cattle." Second moon.

On *renzi* (day 49) the king made cracks and divined: "Hunting at Zhi, going and coming back here will be no harm." The king read the cracks and said: "Prolonged auspiciousness. "This was used (?). (We) caught foxes, forty-one; mi-deer, eight; rhinoceroses, one."⁶

⁶ Cited from Keightley (1997), 31-41.

In his monumental study of the oracle-bone inscriptions, David Keightley observed that "[f]ew significant aspects of Shang life were undivined,"⁷ a fact that reflects the extent to which every aspect of Shang existence was submerged by religion, most notably the aspect that belongs to what we regard today as the domain of politics or government of human society since the divinatory activities known to us were carried out by either the kings together with their official diviners or exclusively by the kings themselves. At least in the late Shang period, there were official diviners involved at different points in the divination. The interpretation of the divine will, or, *zhanci* prognostication, however, appears to be made by the king only. In the course of the Late Shang, the names of the official diviners recorded in the inscriptions decreased markedly. Towards the end of the Shang era, the king appeared to be the sole diviner and prognosticator.⁸ These pictures that have emerged from the study of the oracle-bone inscriptions tell us the degree of personal involvement and growing dominance of the Shang kings in divination.

The wide range of topics divined by the Shang kings clearly demonstrates that divination, though an act upon the religious ideas, was motivated by mundane purposes. The everyday, secular activities of the Shang rulers were hardly separated from their religious practices. We do not know whether the Shang kings themselves were regarded as divine. But we know quite clearly that their actions and well-being were closely tied up with the will of the spiritual powers whom they worshipped.

The oracle-bone inscriptions testify to the worship of a multitude of deities and spiritual beings by the Shang elite. Studies on Shang religion, however, have repeatedly brought the attention to the centrality of two spiritual powers, the ancestral spirits being the most prevalent, and a heavenly deity called *Di* or *Shang Di*, translated by different scholars as 'the high god', 'the ruler above', 'the supreme being', 'the supreme emperor' or 'Lord-on-High'.⁹ An overwhelming amount of the divinatory inquiries were either directly addressed to the ancestors or about the sacrificial rituals that were to be offered to them. The latter type, inquiries about sacrificial ceremonies honouring the ancestors, pre-dynastic or dynastic, and a wide range of nature powers such as the sun, the moon, wind, mountain and river provide evidence to the existence of a developed and complex system of rituals from at least the late Shang times. The rituals offered to ancestors – to the main-line-ancestral kings in particular –

⁷ Keightley (1978) *Sources*, 33. For a detailed list of topics of Shang divination, see 33-35.

⁸ For a detailed account of the divinatory procedures and the role of Shang diviners, see Bai Gang (ed. 1996), 212-214; Keightley (1978) *Sources*, Chapter 2 and Chang Kwang-Chih *Shang Civilization*, 31-42.

⁹ The word *shang* means 'upper' or 'above'. The reason why *Shang Di* is sometimes translated as the supreme emperor is most probably due to the fact that the word *Di* was used as the title for Chinese rulers throughout the imperial era and translated 'emperor'.

were performed with much frequency and regularity.¹⁰ Precautions were taken so that the right ritual ceremony and the right kind and number of sacrificial items such as animals were offered for a particular ancestor on the right day.

The Shang elite apparently believed that their deceased ancestors had the same needs as when they lived and continued to exert influence on their living descendants on all matters of importance from those relating to the dynasty as a whole to those of a personal nature. The following are a few examples of the divinatory inscriptions addressed to the ancestors and about the rituals to be performed to them:

Divined: "Qiong fang invaded. *Wang* will hold dinner (for his officials)."

Divined: "Reporting to Shang Jia (ancestral king) of the invasion by Qiong fang." (We will receive blessings.)

Divined: "Reporting to Shang Jia that Zhi Jia (a Shang official) will receive the order (to strike back). (We will receive approval.)"¹¹

Divined: "There is a sick tooth; it is not Father Yi (Xiao Yi, the twentieth Shang king and Wu Ding's father) who is harming (it)."

Crack-making on *jichou* (day 26), Que divined: "The king's dream was due to Ancestor Yi (the twelfth Shang king)."

Divined: "The king's dream is not due to Ancestor Yi."

Divined: "(We) should offer to Xiang Jia, Father Geng, and Father Xin, one cow."

Divined: "(We) should not offer to Xiang Jia, Father Geng, and Father Xin, one cow."

On the next *yiyou* day, we will perform *you* and *fa* sacrifice to Shang Jia, Xiao Jia, Da Ding, Da Jia and Zu Yi (ancestors and ancestral kings).

In the sixth month, on the day of *Jiawu*, we performed *yong* ritual to Qiang Jia (ancestral king); it was the king's third ritual cycle.¹²

A good deal of the late Shang divinations were inquiries about the will of a awesome spiritual power named *Di*.¹³ *Di* apparently presided over both the nature and the human worlds, being capable not only of ordering rain, thunder and wind but also of bestowing good fortune and causing disasters on men.

¹⁰ It has been observed that the Shang royal cult to the dynastic ancestors of the main-line descent involved a basic sequence of five rituals which were repeatedly performed. The cycle of five rituals were performed throughout the late Shang period with increasing regularity toward its end. See Keightley (1999), "The Shang", 260-261.

¹¹ Cited in Bai Gang (ed. 1996) *A General History*, 208. Translated by author.

¹² Cited from Keightley (1997), 31-39 and (1978) *Sources*, 96, 115-116. Shang ritual practices varied evidently under different kings. A hypothesis of two schools, the old and the new, forwarded by Dong Zuobin (T'ung Tso-pin) in 1945 has received wide notice and are used as a point of reference when discussing the late Shang chronology and the ritual practices during each period. See Chang *Shang Civilization*, 183-188 and Keightley (1978) *Sources*, 30-32, 138-139, 178-179.

¹³ For a good review of *Di* as it is recorded in the oracle inscriptions, see Hu Houxuan (1959) "Yin Buci zhong di Shangdi ho Wangdi" (Shangdi and Wangdi in the Yin Oracle Inscriptions). In *Lishi Yanjiu* (Historical Research) no. 9, 23-50 and no. 10, 89-110.

Divined: "*Di* will decree rain sufficient for the year."
 Divined: *Di* will decree rain not sufficient for the year.

Divined: "On the next *Guimao* day, *Di* will decree wind."

Divined: "*Di* will decree thunder now in thirteenth month."

Crack-making on *wushen*, (?) (diviner) divined: "*Di* will send down drought on us." First month.

Divined: "*Di* will not send down drought on us."

Divined: "*Di* will not impoverish this settlement."

Divined: "*Di* will impoverish this settlement."

Crack-making on *jiachen*, (?) divined: "We should attack the tribe of Ma, *Di* will confer assistance on us." First month.

Crack-making on *xinchou*, Que divined: "*Di* will approve *wang*."

Divined: "*Di* does not approve *wang*."

Divined: *Di* will worsen *wang*'s illness.¹⁴

Although the oracle-bone inscriptions provide no straightforward evidence, most scholars now hold the view that *Di* was a supreme god in the Shang pantheon reigning over ancestral spirits and nature divinities.¹⁵ Different opinions arise, however, when it comes to the interpretation of the original meaning of the graph *di* and of identity of the supreme deity to which it gives expression. Scholarly efforts to understand *Di* and the way *Di* was perceived in the Shang religion have given rise to varied and often opposing views centring often on the issue of the relation of *Di* to ancestral spirits. Some scholars believe that *Di* was a supreme, deified ancestor, identifying it with Di Ku, the mythical progenitor of the Shang lineage. Within this strand, there are those who go further to contend that Shang religion was the sole cult of ancestors. Other spiritual powers were either conceived in ancestral terms or at a lower position to them. *Di*, therefore, was a heavenly ancestral spirit.¹⁶ Contrary to this view, many incline to see *Di* as a nature-related, high god. Some suggest that *Di* was transformed into a heavenly high god from its origin embodied in the graph *di*, be it a sacred altar-stand or some kind of plant. Others base their opinion on the evidence directly drawn from the oracle records. As it has been noted by many, in contrast to the elaborated rituals and sacrifices that stood at the immediate

¹⁴ Cited in Hu Houxuan "Shangdi and Wangdi", no. 9, 25, 28, 30, 34, 36, 38 and 43. Translated by author based on Keightley's translations.

¹⁵ See, for example, Wang Hui (2000) *A Comparative Study of Shang and Zhou Cultures*. Beijing: The People's Publishing House, 35-47; Keightley (1999) "The Shang", 252-253; and Benjamin I. Schwartz (1985) *The World of Thought in Ancient China*. The Belknap Press of Harvard University Press, 29-31.

¹⁶ Wang Hui (2000) *A Comparative Study*, 18-19; and Hou Wailu, Zhao Jibin and Du Guoxiang (1992) *Zhouguo Sixiang Tongshi – Diyì Juan* (A General History of Thought in China, vol. 1). Beijing: People's Publishing House, 57-70.

service of the spirits of ancestors, no cultic act of similar character is found dedicated to *Di*. It is further observed that some divinations show that *Di* might order enemy attacks and cause disasters on places vital to the Shang dynasty, the kind of acts that the Shang ancestors never did. On the other hand, *Di*, though sharing some of his functions with the spiritual ancestors and the nature divinities, was the only divine power in the Shang pantheon capable of ordering rain, thunder and controlling wind. For many these evidence suggest that *Di* was a nonancestral, heavenly power.¹⁷

In-between the above two positions, there is the third which is very close to the first but emphasises that *Di* was as much a nature deity as an ancestral god. It was the unification of the two into one. As an ancestral god, *Di* was the embodiment of *Gaozu* or the High Ancestors – one of them being *Di Ku* - of the Shang people, and, as a supreme heavenly power, its origin can be traced to the Shang worship of the sun. The Shang elite, as it has been suggested, considered themselves as the descendants of the mythical ten suns whose father was believed to be *Di Ku*.¹⁸

The oracle records provide no firm basis for one to side wholly with any of these positions. The fact that the evidence found in the oracle records concerning the Shang conceptions of god tend to inspire different lines of interpretation may be seen as a result of the lack of information. But it may also be taken as mirroring an element of ambiguity in Shang religious thinking about gods. By an element of ambiguity, I do not mean that the Shang identified their gods with ancestral spirits as many have assumed. What I have in mind is that Shang gods and spirits, varied as they were, were not yet clearly distinguished by particularised attributes and responsibilities that connected them with specific areas of life or type of action. The historical development of differentiated views of gods and spirits is part and parcel of a process well captured by the Weberian notion of rationalisation of religious thinking in ancient societies. The rationalisation of religious thinking involves the ordering of relations of god on the one hand, and of their relations to different aspects of human life on the other.¹⁹ In the case of China, as will be shown later in this chapter, the crystallisation of a differentiated view of the functional attributes of ancestor spirits respective of *Di* in the succeeding era gave rise to Heaven as a

¹⁷ Schwartz (1985), 29-30; Liu Zhehua (1996), 2-8; and Keightley (1999) "The Shang", 252-253.

¹⁸ Wang Hui (2000), 18-35. For discussions of the origin and power of *Di* and its relations to other spirits worshipped by the Shang elite, see Creel (1974) *The Birth of China: "The Gods of Shang"*, Chang Kwang-chih (1976) *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Mass: Harvard University Press, 184-195.

¹⁹ The argument here is made along the lines of Max Weber's views of rationalization of religious thinking in ancient societies. Rationalization of religious ideas at different stages and of different nature are discussed extensively by Weber. (For a reference in English see Max Weber (1966), *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd. Specially relevant for my point of view here are Chapters I-III.) The theme is also taken up by Reinhard Bendix (1960) *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York: Doubleday & Company, Inc., Chapter IV, where Weber's ideas of rationalization of religious beliefs are explicated.

supreme being of morality beneficent for all, while the royal ancestors were made the sole guardian of dynastic traditions and the familial ethic. To this event, we owe the first articulated conception of rulership in the mundane world. This conception of rulership once formulated was to have far-reaching repercussions on the development of political thought in the following centuries.

Although this development in the perception of god and of human rulership to the divine was first accomplished in the early Zhou times, there is reason to believe that the Shangs had already entered on the process that finally led to it. We know from the above discussion that regardless of their views on the question of whether *Di* was an ancestral god or non-human heavenly deity, most scholars agree that its position in the Shang pantheon was supreme reigning above the spiritual ancestors to which sacrificial rituals were frequently performed. We have also encountered the straightforward argument for the uniqueness of *Di* based on the testimonies from the oracle records. That *Di* was perceived differently from the common royal ancestors is further evidenced through the hitherto most important study by Hu Houxuan on the political implications of the Shang concept of *Di* entirely based on the information contained in the oracle inscriptions.²⁰ Hu noted that, although *Di* appeared to preside over the natural and the human worlds, prayers for his assistance or good fortune were never directly made to him. They were rather always directed to the spirits of ancestors. He further noted that in the late Shang period, the reigning kings tended to label their ancestral kings with the title *di*. An effort seems to have been made to distinguish the heavenly *Di* from the ancestral *di* who ascended from earth after death. The oracle records contain such conceptual pairs as *Shang di* – *Wang di* (Ruler above – Ruler king), *Shang zi* – *Xia zi* (Master above – Master below), and *Shang xia* – *Xia shang* (the High-Low – the Low-High) when the high *Di* and the ancestral *di* were mentioned together.²¹ These observations seem to lend indirect support to the view that the Shang elite believed that their royal ancestors would ascend to reside on the side of *Di* after death. The wishes of the living kings were communicated to *Di* through their spiritual ancestors.

In a society as the Shang where social cohesion was secured by strong lineage ties, the institution of ancestral worship with elaborated and solemn ritual ceremonies in no doubt furnished a divine sanction to the authority of its rulers. That the Shang ancestral kings were found worshipped in the late Shang times by the Zhou people,²² a subordinate, but separate lineage group who later

²⁰ Hu Houxuan "Shangdi and Wangdi", nos. 9 & 10.

²¹ See *ibid*, no. 10: 89-110.

²² The evidence for this is found in the oracle inscriptions believed to have been created by the Zhou people during the reign of King Wen before the conquest of the Shang by his successor King Wu in the eleventh century BC. There have been debates about the origins of these inscriptions since their discovery in the 1970s. In a recent article, Wang Hui, a Chinese historian, has brought forth what seems to me a convincing argument that the inscriptions are indeed the creations of the Zhou people. See Wang Hui (1998)

conquered the Shang, may be seen as a practice that may have produced both short-term and more lasting effects. The short-term effect may have been one of mutual enhancement. The widening of the influence of Shang ancestral cult most likely resulting from the powerful position held by the group may have at the same time served to augment the sanctity of that position when the Shang ancestors assumed a place in the divine worship of another political segment. This effect could not have lasted long as shown by the subsequent history. The more enduring impact may have been that with the Shang ancestors entering into the religious cult of the Zhou, the institution of ancestor worship itself was rid of much of its personal and particularistic character, which in turn may have formed one of the factors facilitating its persistent dominance not only on the society as a whole, but in particular as an inextricable source of legitimacy and of proper government.

Yet notwithstanding the role in sanctioning the power of the Shang kings, ancestral worship as a source of political legitimation has its limitations as Benjamin Schwartz argues:

To be sure, the success of the royal lineage in pursuing and obtaining power may itself prove the particular numinous efficacy of the royal ancestors. Yet in the end everyone has ancestors. Ancestor worship is, in a sense, an egalitarian religion, since all people have kin. Without naively attributing conscious political motives to the leaders of the royal lineage, one can readily discern the reasons to seek the lineage's ultimate source of legitimation in the numinous powers of nature, whose concerns go well beyond the particularistic concerns of ancestors.²³

This may indeed explain the existence of the awesome and transcendent *Di* in Shang religion. Whether or not *Di* was perceived as a heavenly and nonancestral god by the Shang, it had most certainly already acquired some attributes of a high god as such. The exaltation of the royal ancestors to a position comparable to that of *Di* and the close relationship between the two resulting from it would in no doubt render a direct service to strengthen the sanctity of the status and the person of *wang*, the king. Many scholars believe that the kings who reigned in the late Shang period already attained a position of supremacy and that the ascendancy of an omnipotent *Di* in the cosmic world was directly facilitated by the emergence of a all-powerful *wang* in the human world.²⁴ The oracle inscriptions contain a small amount of vocabulary highly indicative of the power wielded by them. Expressions such as *Wang ling* (the king ordered), *Wang hu* (the king called on) and *Wang sheng* (the king inspected) appeared often in the inscriptions in connection of the management of a wide

"Zhouyuan Jiagu Shuxing Yu Shangzhou Zhiji di Bianhua" (Characteristics of the Zhou Oracle-bone Inscriptions and the Change in Sacrificial Rituals during the Shang-Zhou Times). In *Lishi Yanjiu*, no. 3, 5-20.

²³ Schwartz *The World*, 29.

²⁴ See Hu Houxuan (1957) "Shi 'yu yi ren'" (An Interpretation of 'I, the One Man'). In *Lishi Yanjiu*, no. 1, 75-78, "Shangdi and Wangdi", no. 9: 23-24 and no. 10: 109-110. See also Keightley (1978) *Sources*, 212-220 and Liu Zehua *A History*, vol.1, 2-11. For other scholars holding similar views, see Schwartz (1985) *The World*, 28-29.

range of affairs. Relating to military actions, one finds in particular expressions as *Wang zuo sanshi* (the king organized three divisions for his army), *Wangshi* or *Zhenshi* (the king's army), *Wang fa* or *Wang zheng* (the king attacked) and *Wang zizheng* (the king personally led the attack). One phrase that has drawn wide attention is *Yü yiren*, (I, the one man), which, according to Hu Houxuan, was used by the Shang kings to call themselves at least from the reign of King Wu Ding, i.e. the beginning of the period for which we possess the inscriptional records.²⁵ A widely held opinion takes the phrase as embracing the idea of universal supremacy of the Shang king.

While it is fully possible that the emergence of a supreme deity in heaven was inextricably involved with the rise of supreme kingship on earth, from the standpoint of the present study, we are mostly concerned with the question of whether the idea of a connection between the two were already present in the conscious life of the Shang elite. To this question, one finds no ascertainable answer. Likewise, we are on no sure ground to answer questions as regards how *Di* and its relation to ancestral spirits were conceived in Shang thought. The oracle records give witness to the activities and daily concerns of the Shang elite, but provide no articulated ideas or thought behind those activities and concerns. Beyond the divinatory concern for immediate mundane benefits as pointed out earlier, the oracle records bequeath us no sufficient evidence to form any solid opinion about the Shang religious thought. To the extent that the practice of divination itself revealed a high degree of uncertainty, one may assume that, even if the idea of the heavenly *Di* and the earthly king as being in some way related to one another had already emerged in the late Shang times, the sacred bond between the two it assumed may still be in a state of flux.

Much of Shang society and culture are concealed from us specially as regards the realm of thought. But the 'broken glimpses' provided by the Shang divinatory inscriptions undoubtedly bear out two outstanding elements in Shang religious life, namely the cult of ancestors surrounded by highly developed ritual acts and the worship of *Di* or *Shang Di*, a mystery heavenly deity. Shang religion still seemed to contain a degree of ambiguity with regard to the relations between the ancestral spirits and *Di* and their relations to different aspects of Shang life. In whatever way the relations and functions of the ancestral spirits and *Di* may have been conceived, it seems clear that both religious practices – the cult of ancestors and the worship of *Di* – were closely bound up with the conduct of the Shang king. And both, as it will become clear in the following pages, had an important role to play in the genesis of Zhou religious thought to which we owe the earliest traceable conceptualisation of earthly rulership in China.

²⁵ See Hu Houxuan "An Interpretation", 75.

Zhou Religious Ethics and the Emergence of a Concept of Rulership

About the year 1046 BC, the Zhou lineage conquered the Shang and founded the Zhou dynasty of which the early period, Western Zhou, lasted to 771 BC and the late period, Eastern Zhou, at least in name, to 256 BC. The history of Eastern Zhou consists in turn of two phases known respectively as the Spring and Autumn (*Chun qiu*, 770-403) and the Warring States (*Zhan guo*, 403-222) periods.

Nothing sufficient has come down to us to account for the sudden rise of the Zhou. Little is known about the Zhou and the Shang-Zhou relations before the conquest, except that the Shang and Zhou lineages were for a long time parallel political segments and shared a cultural heritage of mixed origins.²⁶ Efforts have been made by archaeologists to find the origins and antecedents of the Zhou people before their conquest of the Shang without yielding any conclusive results.²⁷ The Shang oracle inscriptions from the reign of Wu Ding (ca 1250-1192) contain information about the Shang conducting military campaigns against Zhou. There is also evidence attesting to the Shang receiving tributes from and issuing orders to Zhou. If the Zhou which the Shang inscriptions refer to was the Zhou lineage which later conquered the Shang, as many believe, this does seem to suggest that the Zhou was subjugated and became a subordinate ally to the Shang in King Wu Ding's reign.²⁸ Traditional textual sources extol King Wen as the founder of the Zhou Dynasty. King Wen is said to have reigned for fifty years during which the foundations of the Zhou dynasty were laid. The final conquest of the Shang took place two years after his death and was led by his son, King Wu (r. ca. 1046-1043).

Entering the Zhou era, the inscriptional records found on the bronze vessels are supplemented by written texts as source of evidence. The oldest

²⁶ China's ancient culture is conventionally seen as originated from one geographical region, the Yellow River Basin, and gradually spread to and stimulated the cultural development of other areas. Three polities of Xia, Shang and Zhou are believed, according to convention, to be sequential to one another. This view has in recent decades been put under serious question against the evidence provided by archaeological work and written sources. Many scholars today incline to accept the thesis of ancient Chinese culture as having evolved over time through the interaction of culturally distinctive groups from different areas and that Xia, Shang and Zhou were separate political entities that belonged to one common cultural group, known as Huaxia, and existed concurrently for a long time before the political conquests. See Chang Kwang-chih, "Sandai Archaeology and The Formation of States in Ancient China," in Chang Kwang-chih and Keightley (eds) *The Origins*, Schwartz *The World*, 16-39, Feng Tianyu et al. (1990): Section 5 in Chapter 1; and Bai Gang (ed.) *A General History*, vol. 2, the first sections in Chapter One, Two, Three and Four. For Zhou before the conquest of Shang, see Yang kuan (1999): Chapter 2 in Part One; and Shaughnessy (1999) "Western Zhou History" in Loewe and Shaughnessy (eds), 299-307.

²⁷ See Jessica Rawson (1999) "Western Zhou Archaeology". In Loewe and Shaughnessy (eds), 375-385.

²⁸ See Yang Kuan (1999), 37-40; and Shaughnessy (1999), 305.

literary documents that have come down to us from China's antiquity and contain sources from the Western Zhou period are the two ancient collections, *Shi jing*, the *Book of Poetry* and *Shu jing*, the *Book of Documents*. Neither their dates of compilation nor their authors can be accurately determined. It is generally accepted that both collections are put together by a series of writers under long period of time stretching over centuries. Of the 305 poems in the four parts of the *Poetry*, only those in the *Zhou song* (Zhou liturgies) are of Western Zhou origin. Most of the poems in the *Da ya* (Great encomia) and *Xiao ya* (Lesser encomia) are believed to have been created in the late Western Zhou and very early Eastern Zhou. The poems in the *Guo feng* (Airs of the states) are in general dated to the early Spring and Autumn period. Most of the poems used as primary sources in this study are from the *Zhou song*. A few poems are selected from the *Da ya* and *Xiao ya*. These poems, though probably of later origin, may not only serve as additional evidence, but also to give an idea of continuity between early and later periods of Western Zhou. Only a portion of what is contained in the *Documents* is of genuine early Western Zhou origin. Twelve texts that are commonly considered to belong to that period, are selected here as the source material.

So far as the textual sources indicate, the Zhou conquest of the Shang seems to have been an event of great impetus for the development of thought at the time, especially with regard to the type of thinking that concerns us here. The Zhou texts as we find them in the above-mentioned two collections bear clear witness to a distinct religious doctrine as grown out of the practical circumstances of governing the conquered and securing the rule of the conqueror. The Western Zhou elite worked out a theological theory which explained both how the human world was ruled, and the rise and fall of rulers on earth through the act of divine justice.

The revolutionary effect of the Zhou doctrine on the history of Chinese thought in the following centuries has long been acknowledged. The way in which the entire doctrine was oriented towards the issue of securing and consolidating the Zhou rule after the conquest does not seem to occasion much doubt that the doctrine taken as a whole was the work of the Zhou elite and not merely something taken over from the past.²⁹ The political conquest, however, did not appear to have disrupted the fundamental cultural continuity. On the contrary, the important cultural trends as mediated through the Shang oracle inscriptions depicted in the preceding section were in many ways enhanced. To begin with, Zhou thought in and of itself was on the whole markedly backward-looking. The religious doctrine that emerged in the early days of Western Zhou rested on a view of history, whether a product of Zhou political

²⁹ There is considerable disagreement among scholars concerning the degree of continuity between the Shang and Zhou dynasties. Some credit the Zhous as great innovators both in thought and organisation, and others believe that the Zhou, a less sophisticated group both culturally and in the techniques of administration, merely carried on the traditions of her predecessor with some modest innovations. See Creel *The Origins*, 102-108; and Wang Hui (2000), 1-3.

propaganda or based on genuine belief, as being continuous and unified stretching from their own times backward through the Shang to the Xia dynasties. The pasts of the Xia-Shang were conceived as their own. Our sources from the early Zhou period abound with evidence to reference to the past, recent or distant. History was invoked not only to lend support to the seizure of power and to pacify the Shang people now subject to the rule of the conqueror, but as a conscious effort to keep the memories of the former kings and to model themselves on their achievements. The decline of an earthly rule was taken as a direct result of the failure to follow the established traditions. 'The Yins³⁰ do not use the old [institutions]. Although there are no experienced men, there are still the statutes and laws. But they do not follow them, and the great mandate is tumbling down.'³¹ These may not be the words of King Wen as the writer of the poem suggested, but they did express the seriousness with which traditions were regarded in Zhou thought.

Moving from the attitude and general outlook to the content of Zhou religion, the salient elements in Shang religion were also found present in that of the Zhou. It will become evident as we proceed that the Zhou religious doctrine, in which we encounter the earliest conceptualisation of rulership in China, arose directly out of the two dominant elements found in Shang religion, namely, 1) the idea of a high god, *Di* or *Shang Di* reigning over the natural and human worlds; and 2) the belief in the continued presence and power of the ancestors in the life of the living descendants.

If we accept that there was still an element of ambiguity in Shang religion with regard to the position of the high god *Di* in relation to those of the spiritual ancestors, as it is argued in the preceding section, this element was no longer present in the religious system of the Zhou. Ancestral cult and the worship of the high god *Di* remained central in Zhou religion. But in three ways the Zhou conception of god may be seen as having extended and further developed the Shang tradition. First, *Di* or *Shang Di* in Zhou religion was frequently identified with and appeared more often as a deity named *Tian* (Heaven).³²

Second, the *Di* or *Tian* of Zhou acquired undoubtedly a position of a heavenly high god ruling over and above the spirits of ancestors without, it

³⁰ Yin is an alternative name of Shang. The Shang capital was moved during the reign of King Pan Geng to the site of present-day Xiaotun to the west of the city of Anyang in Henan Province. Xiaotun was historically known as Yin. This is why the Shang is also known as the Yin, and sometimes, Shangyin.

³¹ *The Book of Poetry*, poem no. 255, "Dang". (James Legge. *The She King*, vol. 4, *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960, 509) Unless noted otherwise, the translations in this section are made by author based on the translations of Chan Wing-Tsit, Bernhard Karlgren and James Legge, and on the explanations provided by *Hanyu Da Sidian* (A Grand Dictionary of the Chinese Language) (12 volumes, 1986-1993) Shanghai: Shanghai Lexicographical Publishing House and the Publishing House of the Chinese Dictionary.

³² Whether the character *tian* already appeared in the Shang oracle inscriptions is an issue of controversy. But most scholars agree that *Tian* as a supreme deity was a Zhou invention. See Creel, *The Origins*, Appendix C, and Liu Zehua, *A History*, vol. 1, 18.

must be emphasised, the power and significance of the latter being impaired. What happened was that the Zhou gods received distinctive attributes and differentiated functions. *Di-Tian* attained, as pointed out earlier, a position of a supreme god of morality for the benefits of all, while the royal ancestral gods appeared to be more associated with the safeguarding of dynastic traditions and the familial ethic. What is remarkable about this view of god was a double dualism embodied in it. It was doubly dualistic in the sense that the worship of dual gods was closely connected with a view of them as the sources or guardians of two distinguishable types of highly desired moral qualities, incumbent in particular on those who ruled in the human world. These qualities were given expression through two separate terms, *de*, commonly translated as virtue, and *xiao*, filial piety. To both of these terms and their meanings, I shall return a little later.

The third way in which the Zhou conception of god may be seen to have further developed the Shang tradition is already implicit in the second and has to do with the specific way in which the chief gods of Zhou came to be related to their rulers. The Zhou gods were explicitly ethical and imposed ethical demands on the earthly ruler, not through a divine revelation of their will in concrete words or direct acts of intervention as it was the case, for example, with the God of the Hebrews in Israelite religion, but through their, to use Chan Wing-Tsit's words, moral example and inspiration. The Zhou conception of god, in other words, consciously set off a close interaction between the chief gods and their rulers, whereby the entitlement to govern human society was made to rest solely upon the moral worth of a human being, and in which the moral qualities and deed of an earthly ruler were to be constantly measured by the ethical codes of behaviour emanating from the dual divine inspiration. By no means elaborated at Western Zhou times, these ethical codes and the practices they implied were from their creation woven in the way in which earthly rulership was understood.

The Zhou conception of god just described lay at the heart of the religious doctrine that made its appearance in early Western Zhou. This religious doctrine gave origin to and shaped the earliest traceable thoughts about human rulership in China. Simple as it may appear to be, the essential ideas then articulated turned out to be of long-standing significance.

The basic idea of the Zhou religious doctrine is found expressed in both the *Book of Documents* and the *Book of Poetry*. In the *Book of Documents*, for instance, in the chapter *Duo shi*, the Duke of Zhou³³ is recorded addressing the rebellious officers of the fallen Shang dynasty. In his speech, he provided a theological account of the change of power from the Shang to the Zhou.

³³ The son of King Wen and brother of King Wu, the first king of the Zhou dynasty. The Duke of Zhou was the regent or "a ruler in fact" before King Cheng, the son of King Wu came into age. Some scholars credited him as the first political thinker in Chinese history and the originator of Zhou thought. See, for example, Liu Zhehua, *A History*, vol. 1, 17. For a general discussion on the historical role of the Duke of Zhou, see Creel, *The Origins*, 72-80.

You, Yin's numerous surviving officers! *Tian* (Heaven) has sent down great ruin on Yin without mercy. We, the House of Zhou, received its favoring mandate (*ming*). Taking *Tian*'s bright majesty, we effected the royal punishment and disposed the mandate of Yin (*Yinming*) in face of *Di*.

Now, you numerous officers, it was not that our small state dared to aspire to the mandate of Yin (*Yinming*). *Tian* would not grant favor to those who misrule. It helped us. How should we have dared to seek the throne of ourselves? It was *Di* who would not give favor [to Yin]. It was our people below who followed [the will of *Di*]. It was *Tian* who manifested its severity.³⁴

In the chapter *Kang gao* which is believed to contain a charge given to Kang Shu, a son of King Wen, by King Wu and which might as well be the work of the Duke of Zhou,³⁵ one reads:

The king spoke thus: "Princes, my younger brother, youngster *Feng*! It was your greatly illustrious late father, *King Wen*, who was able to esteem virtue and be careful in the use of punishments. He dared not maltreat the helpless old and young. He employed the employable, revered the reverend and intimidated those who needed to be intimidated. He made manifest the principles to the people. He founded the state of Zhou, and built up the western regions together with the neighboring one or two states. His deeds were heard by *Shang Di* and greatly admired by him. *Tian* therefore grandly ordered *King Wen* to exterminate the great dynasty of Yin and to receive its mandate, together with the principalities and the people of Yin. The regions became orderly.³⁶

Similar ideas are found articulated in the poems from the same time period in the *Book of Poetry*. Two of the poems from the Zhou liturgies, for example, contain the following lines:

Magnificent Heaven Conferred the Mandate

Magnificent Heaven already conferred the mandate (*ming*),
The two ancestral kings (King Wen and Wu) received it.
King Cheng dared not to be complacent,
Morning and night grounded the mandate ever more firmly.
Oh, continuously shining,
Single was his heart.
And so may he make it (the mandate) tranquil.³⁷

The Mandate of Heaven

The Mandate of Heaven (*Tian zhi ming*),
How august and unceasing!
Oh, how glorious
Is the purity of *King Wen*'s virtue.
With blessings he overwhelms us.
We will receive the blessings.

³⁴ The *Book of Documents*, "The Numerous Officers" *Duoshi*. (James Legge. *The Shoo King*, vol.3, *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960, 454-455)

³⁵ For different opinions on the origin of this text and the identity of the speaker in it, see Creel, *The Origins*, 450-451.

³⁶ *Ibid.*, "The Announcement to Prince Kang" *Kang gao*. (Legge, *The Shoo King*, 383-385)

³⁷ Poem no. 271, "Magnificent Heaven Conferred the Mandate" *Haotian you Chengming*. (Legge, *The She King*, 575)

They are a great favour from our King Wen.
May his descendants sincerely cherish them.³⁸

One poem from the *Da ya*, probably created in the late part of Western Zhou appears to sing a hymn of self-admonition:

King Wen

1

King Wen is on high,
Oh, bright is he in heaven.
Although Zhou is an old state,
Its mandate is new.
Illustrious was the House of Zhou,
And the mandate of *Di* came timely.
King Wen ascends and descends [between heaven and earth],
[Assisting] on the left and right of *Di*.

4

August was King Wen.
Oh, continuously bright and reverent.
Great is the *Tian ming* (the Mandate of Heaven).
There were the descendants of Shang.
The descendants of Shang,
Wasn't their number hundreds of thousands.
But the High God gave his mandate,
And they became subject to Zhou.

6

Do not think of your ancestors,
Cultivate your virtue,
Always strive to be worthy of the mandate,
And seek for yourselves many blessings.
Before Yin lost its people,
[Its kings] were able to be counterparts to the High God.
Drawing lessons from Yin,
The great mandate is not easy [to keep].³⁹

As we read through these passages, we arrive at a theology that places the ultimate power to decide who should rule the human society into the hands of the ethical high god *Di/Tian*. *Di/Tian*, as it was said, conferred the mandate to govern on men who possessed outstanding virtuous or moral qualities. The bearer of the mandate could keep the reign so long as he ruled virtuously. The mandate would be transferred to another man should the ruler at any time proved morally unworthy. The Shang kings, it was argued, being once wise and virtuous, became degenerate and evil in the later years. Heaven therefore called upon the founders of Zhou on account of their admirable virtues to dispose the Shang and start a new rule.

The core of this theological view of human government was the concept of *tian ming*, the Mandate of Heaven. The concept defined the relation and the

³⁸ Ibid., poem no 267, "The Mandate of Heaven" *Wei Tian zhi Ming*. (Legge, *The She King*, 570-571)

³⁹ Ibid., poem no. 235, "King Wen" *Wen Wang*. (Legge, *The She King*, 427-431)

positions of the chief gods, and ethically engaged the earthly ruler in an interaction with them in the governance of human affairs. The sanctity of the ancestral kings and their intimate relation with the moral deity, Heaven-*Di*, was derived from their position as the original bearer of the divine mandate that was at first conferred to them for their great moral achievements. The ethical claims of the divinities on the earthly ruler stemmed from the ruler's being the living heir to heaven's mandate.

There is little doubt that the religious doctrine, as many contend, was a Zhou attempt to justify her seizure of power and pacify the conquered people. But the specific way in which the doctrine was worked out, undoubtedly conditioned by the practical circumstances in which it arose, reflected a cultural orientation, the roots of which may be of much older origin. Placed on a more general plane of human experience, if we accept that the quest for some kind of ordered social life on earth belongs to the innermost desiderata of the human race, then the Zhou theology may be seen as their concrete answer to that quest and to the question as to how an ordered life in human society could possibly be achieved. It is evident that the Zhou answer to the question of social order expressed an explicit orientation towards the ruler. Unlike the Hebrew and later the Christian religions whose chief concern was the moral governance of human action in general, the Zhous from the time we know them wrestled with the issue of the moral government of human affairs, thus focusing the attention upon the ruler, rather than on a chosen people or people in general. Zhou religion, to put it in another way, was more preoccupied with the good thought and deed of those who ruled than with the moral conduct of the people as individual members of human society. For ancient Chinese, the key to social order and prosperity lay in the moral leadership of their ruler rather than the good conduct of everyone in the society.

In this light, the ultimate purpose of the doctrine of the Mandate of Heaven appeared to lie in the achievement of the moral well-being of those who governed. What was conceived as a justification for the possession of the power to rule was at the same time a moral command over the exercise of that power. The idea of the divine mandate made the ruler ethically responsible to the divinities. Fortune and misfortune in the life of the people, the ups and downs that happened in the society, and the rise and fall of human rulership itself in particular was now interpreted as a result of proper observation or violation of divine ethics and thus contingent on the conduct of the ruler.

Both the *Book of Documents* and the *Book of Poetry* are replete with evidence attesting to the uneasy consciousness of the contingent bond between the divine mandate and its bearer at any particular time. The tragic lot of the last kings of the Xia and the Shang dynasties were frequently invoked to admonish the Zhou ruler. Anguish voices were heard at times, 'Heaven's mandate is not easy to preserve'; 'Heaven's mandate is not constant'; 'Heaven is difficult to be depended on; it is not easy to be king (*wang*)'. The vigilant self-admonition, as Hou Wailu and his co-authors rightly observed, revealed a deep sense of crisis

in Zhou thought,⁴⁰ a feeling caused as much by their viewing themselves as the rescuer of a crisis-ridden society as by the anticipation that the same fate suffered by the Xia and the Shang might some day fall upon them. The following passages provide a glimpse of the sentiments that permeated the consciousness of the Zhou elite:

Heaven, without pity, sent down ruin on Yin, Yin's mandate tumbled. We the Zhous received it. I dare not presume to know that our heritage will forever remain fortunate. Even if Heaven would help us, I dare not to presume to know that it will not finally end in misfortune.⁴¹

We cannot but draw on the experience of the Xias. We cannot but draw on the experience of the Shangs. I do not presume to know that the Xia once held the Heaven's mandate (*tian ming*) for many years, nor do I presume to know that the mandate could not be kept longer because they no longer venerated the virtue (*de*). As a result, their mandate prematurely fell to the ground. Similarly, I do not presume to know that the Yin was granted the Heavenly mandate for many years, nor do I presume to know that its mandate could not be kept longer because they no longer venerated the virtue. And their mandate prematurely fell to the ground. Now [our] king has received the mandate. We should think deeply the fate suffered by the two dynasties. May he be able to continue the achievement.⁴²

The appeal to the transcendental forces, thus, by no means, as already suggested in the above discussion, reduced human efforts to insignificance as the mere instrument of divine plans. The high gods of Zhou decreed or passed on a divine mandate and with it a solemn moral obligation, but revealed no specific guide to the kind of government that they considered moral; they caused fortune or disaster as reward or punishment for human action, but had no direct involvement in actual events or government of human affairs, another distinguishing feature compared to God in Israelite and Christian religions or the gods in other Ancient Near Eastern cultures for that matter. The Zhou gods were expected to supervise and guide through moral inspiration and kept otherwise transcendent from the vicissitudes of everyday human life. The government of human affairs continued to rest with the human agency. The awareness of the immense responsibility appeared to weigh heavily on the ruling elite.

... Magnificent Heaven *Shang Di* has disposed the mandate of the First Son (*yuan zi*) of the great Yin, and transferred it to our king. Unbounded is the happiness, and unbounded are also the concerns.⁴³

Oh, you have said, Prince, 'It depends on ourselves.' I also do not dare to rest in the mandate of *Shang Di*, and not to think forever of the awesome power of Heaven and that there should be no misconduct among our people. It all depends on human beings (themselves).⁴⁴

⁴⁰ See Hou Wailu et al (1992), 35-36.

⁴¹ *The Book of Documents*, Prince Shi *Junshi*. (Legge, *The Shoo King*, 474-475)

⁴² *Ibid.*, "The Announcement of Duke Shao" *Shao gao*. (Legge, *The Shoo King*, 429-430)

⁴³ *Ibid.*, "The Announcement of the Duke of Shao" *Shao gao*. (Legge, *The Shoo King*, 425)

⁴⁴ *Ibid.*, "Prince Shi", *Junshi*. (Legge, *The Shoo King*, 475)

Be reverent, be reverent;
 Heaven's intent is evident.
 The mandate is not easy [to keep].
 Do not say that it is high above.
 It ascends and descends in its workings,
 And is here daily to inspect us.⁴⁵

Magnificent Heaven already conferred the mandate (*ming*),
 The two ancestral kings (King Wen and Wu) received it.
 King Cheng dared not to dwell in happy comfort,
 Morning and night grounded the mandate ever more firmly.⁴⁶

Rather than rely entirely on an omnipotent god, the Zhou by means of the Mandate of Heaven engaged their ruler more closely than ever with the issues of their own destiny and the destiny of the dynasty in this world. It is through this particular conception of the relationship between the ruler and the divinities that we received what can be called the first, or the earliest known, conceptualisation of rulership in China.

The Zhou concept of rulership was couched in the term, *tian zi*, the Son of Heaven. The Zhou ruler continued to bear the title *wang*, but differed from the Shang *wang* by being styled at the same time as the Son of Heaven.

He makes the seasonal inspection through the states,
 May Heaven (*Tian*) cherish him as its son (*zi*).
 Truly has It assisted the House of the Zhou. ...⁴⁷

May *Tian zi* live for ten thousand years,
 The illustrious *Tian zi*,
 His good fame shall never cease.
 Let him spread his moral virtues,
 And bring the four quarters (*si guo*) of the realm into harmony.⁴⁸

Going on the expedition at the king's order,
 It was to assist *Tian zi*.⁴⁹

The two words, *tian*, heaven and *zi*, son, were highly indicative of the two separate origins from which the concept was derived and of the major contours of the conceptual history in the centuries to come. The concept of rulership to which they gave expression bore a special character, which can be best explicated by first looking at the range of reference embodied in each word separately.

The word *tian*, heaven, in the expression of the Son of Heaven had its origin, by now evident, in the Zhou worship of the high god of Heaven. The

⁴⁵ The *Book of Poetry*, poem no. 288, "Be Reverent" *Jingzhi*. (Legge, *The She King*, 598-599)

⁴⁶ *Ibid.*, poem no. 271, "Magnificent Heaven Conferred the Mandate" *Haotian you Chengming*. (Legge, *The She King*, 575)

⁴⁷ *Ibid.*, poem no. 273, "Seasonal Inspection" *Shimai*. (Legge, *The She King*, 577)

⁴⁸ *Ibid.*, poem no. 262, "The Rivers of the Jiang and the Han" *Jiang han*. (Legge, *The She King*, 555)

⁴⁹ *Ibid.*, poem no. 177, "The Sixth Month" *Liuyue*. (Legge, *The She King*, 282)

Zhous, as we know, used the name of *Di* and *Tian* interchangeably for their highest god, an act often interpreted as part and parcel of their calculated manoeuvre to procure divine sanction by showing that the *Di* of the Shang was in fact a god of everyone and that its favour was now sided with the Zhou.⁵⁰ The Zhou god Heaven was thus universalistic, unbounded to any particular group of people. The kingship it raised up on earth accordingly had in its responsibility the benefit of all under heaven. Heaven thus, apart from referring to the high god, denoted the idea of universal kingship. That the Zhou concept of rulership was universalistic is indicated by a series of related terms employed in our sources to refer to the area under the power of the king. Such terms include *tian xia*, all under heaven, *wan bang*, ten thousand states, and *si fang*, the four quarters. The most assured expression of the idea of universal kingship is found in a widely quoted passage in the *Book of Poetry* composed probably during or after the reign of King Li (ca. 877-841 BC)

Under the vast heaven,
There is none that is not the land of the king.
To the boundaries of the land,
There are none who are not the servants of the king.⁵¹

While it is fully possible that the conceptual connection between a supreme deity in the cosmic world and the supreme kingship on earth had already entered the mind of the Shangs, it is with the Zhous that we first find textual evidence attesting to the articulation of the idea with full self-consciousness.

The second important meaning carried by the word heaven was derived from it being a moral deity chiefly concerned about the moral government of human affairs. The doctrine of the Mandate of Heaven tells us that Heaven conferred the divine mandate on men of virtue (*de*) to ensure moral government on earth. There was a clear association between being conferred the Heavenly mandate and being virtuous. The Zhou founder King Wen received Heaven's mandate because he 'was able to esteem virtue and careful in the use of punishment.' The mandate of the last Shang kings fell prematurely to the ground because 'they no longer venerated virtue.' The young king of Zhou, King Cheng (ca 1042-1021 BC), was urged to abide by virtue in order to 'pray to Heaven for the perpetuation of his mandate.' In ethical terms, heaven in the concept of the Son of Heaven ultimately stood for the Zhou idea of government by virtue. In the compound, the word heaven at once represented the source of authority of a ruler, and defined the very nature of that authority. As the Heavenly mandate was intrinsically a moral charge, the earthly rulership was ultimately a moral rule for the benefit of all in society.

In its most straightforward meaning, the word *zi* refers to a male child, a son. But *zi* in the expression *Tian zi*, the Son of Heaven, had another range of reference religious as well as secular. Calling the earthly ruler as the Son of

⁵⁰ For examples of such interpretation, see Hou Wailu et al., *A General History*, vol. 1, 83-84 and Benjamin Schwartz *The World*, 46-47.

⁵¹ Poem no. 205, "The Northern Mountain" *Beishang*. (Legge, *The She King*, 360)

Heaven in Zhou China was not simply to evoke the divine origin of the Zhou kings. More importantly, it was to bring to mind a relationship between ruler and god resembling that of human descendants to their ancestors. The ruler's relation to Heaven was like a son to a father in the secular world, and a living heir to the ancestral kings in the world of the sacred. This way of using the word *zi* in no doubt had its source in the social context in which kinship ties played the central role in maintaining the unity and social cohesion.

The Zhou realm, as that of the Shang, was built on the strength of kinship bonds. It rested on a system of enfeoffment in which major portions of her territory were strategically granted by the king to members of the royal family.⁵² The social and political structure of the Zhou realm was centred on the family. Important domains of the Zhou territory known as *bang* or *guo*, which may be translated here as feudal states, were administered by the royal kinsmen and the important posts in the royal government were occupied by members of the royal family.⁵³ The centrality of family and its structural interweaving with the Zhou system of social and political organisation is clearly discernible in the way in which the terms *jia*, *bang* and *guo* were used.

All three words are found in common use in Western Zhou times. The word *jia* occurs frequently in our sources with the meaning of household, family or clan. There are also places where *jia* appears to carry the meaning of state, being used interchangeably with *bang* and *guo*, or where its meaning is ambiguous and can be interpreted as referring either to the ruling house or the state. Evidence for the former is found in the 'Great Announcement' in the *Book of Documents*, where *wojia*, our house/state, *woguo*, our state and *wo zhoubang*, our Zhou state appear successively as equivalents to refer to the same political entity – the Zhou state. As examples for the latter case, one may cite lines from the poems of 'Sigang' and 'Huan' in the *Book of Poetry*. One line in the poem of 'Sigang' reads *Shijia junwang*. Similarly, the poem, 'Huan', contains a line *Keding juejia*. In both places, *jia*, as it appears to me, can be taken to mean either the ruling house of Zhou or the Zhou state.

Individually, *bang* and *guo* both carry the meaning of state, country or domains under the control of *zhuhou*, which is conventionally translated as feudal lords. We find no indication in our sources that inform us about what eventually distinguishes *bang* from *guo* at the time. Neither do we find much scholarly discussion expended on it. On the other hand, much attention has been paid to *guo* as in contrast to *ye*. It is generally accepted that in Western Zhou times, *guo* referred to a city capital of a Zhou state including its nearby suburbs, and *ye* to the countryside surrounding the city capital. This structural

⁵² For accounts of the Zhou practice of enfeoffment and the Zhou system of kinship relations, see Hsu Cho-yun and Linduff, Katheryn M. (1988) *Western Chou Civilization*. New Haven: Yale University Press, Chapter 5 and Yang Kuan (1999): Part 3. Chapter 4, 6. For a discussion of Western Zhou feudalism as compared to the feudal system in mediaeval Europe, see also Creel, *The Origins*, Chapter 11: Feudalism.

⁵³ For an overview of the Zhou political system and organization, see Bai Gang (ed.), *A General History*, chapter 4 and Creel, *The Origins*, Chapter 6.

and conceptual distinction within a Zhou state persisted in Eastern Zhou.⁵⁴ Etymologically, however, the character *guo* in various forms clearly represents a walled area and is initially identified with the character *yu*, meaning territory, domain or area with certain boundaries.⁵⁵ According to Hsu Cho-yun, *guo* is originally used to signify a fortified stronghold. Evidently, *guo* being used in the sense of a capital city and later of a state are the extensions of this early meaning, which in itself may reflect, as pointed out by Hsu, the development of the Zhou vassal states through which the states extended their areas of control from the enclosed strongholds or cities into larger domains with inner subdivisions.⁵⁶ *Guo* therefore always connoted the idea of a demarcated area. Whatever may be the distinction between *bang* and *guo*, the two words are used interchangeably in our source materials.

For our purpose here, it is especially important to note that, on many occasions, we find that the words *jia* and *bang* were combined as *jiabang* or *bangjia* to refer generally to either an individual state within the Zhou realm or the realm itself. It also occurred that the characters of *bang* and *guo* were jointly used as *bangguo* in a similar sense as *bangjia* and *jiabang*.⁵⁷

The dominance of kinship ties in Western Zhou was further reflected in that such bonds appeared to be considered as both natural and necessary. A hymn in the *Book of Poetry* in praise of the rule of kinship sings,

Enjoying the food and enjoying the spirits,
Upholding him as a ruler (*jun zhi*),
Venerating him as a patriarch (*zong zhi*).⁵⁸

Another hymn resounds,

The large principalities (*bang*) are the protective barriers;
The royal clan (*dazong*) is the enclosing wall.
Peace comes from cherishing virtue;
Royal kinsmen (*zongzi*) are the fortified walls.
We must not let the fortified walls get destroyed;⁵⁹

Such was the setting in which the Zhou king was heralded as the Son of Heaven. The word *zi*, son, thus derived much connotative meanings from the social contexts in which it was used. Its range of reference extends from the most straightforward meaning of a male child to standing for the whole idea of family, familial relations, and their religious and ethical resonance. The image

⁵⁴ For a good description of this division during Western and Eastern Zhou times, see Yang Kuan (1999), Part 3: Chapter 5.

⁵⁵ See the entry *guo* in *Jinwen Zhangyong Zidian* (A Dictionary of Common Words in the Bronze Inscriptions). Xian: Shaanxi People's Publishing House, 1987.

⁵⁶ Hsu Cho-yun and Katheryn M. Kinduff (1988), 268-269.

⁵⁷ See for example the *Book of Poetry*, poems nos. 80, 101, 172, 191, 213, 240, 260, 264, 265, 290, 300.

⁵⁸ Da ya, poem no. 250, "Duke Liu" *Gong liu*. (Legge, *The She King*, 487)

⁵⁹ Da ya, poem no. 254, *Ban*. (Legge, *The She King*, 503)

of the ruler as a son to Heaven instantly brings to mind the corresponding relationship between the ruler and ancestral kings to whom was devoted the deepest of reverence and honour. Religiously, *zi* carried ritual and symbolic connotations emanating from the practice of ancestor worship. The same ardour with which the human forefathers were honoured and venerated, as the parallelism suggests, was to be devoted to the worship of Heaven. The sacrificial rites performed to Heaven, as those offered to the royal ancestors, became at once the privilege and solemn obligation of the ruler. *Zi* in this connection was highly evocative of a dual set of rituals or symbolic acts performed by the king to his ancestors and to Heaven.⁶⁰ Evidence in our textual sources indicates that great emphasis was laid on the correct performance of rituals. One reads, for example, in one text in the *Book of Documents*,

The Duke of Zhou said, 'Wang, start by performing the rites of Yin (*Yin li*), and sacrifice in the new city. The ceremony is to be carried out in an orderly way.'

'... The great rituals are majestically performed (*dunzong jiangli*). The grand sacrifices (*yuansi*) are made in the right order. Everything is done orderly.'⁶¹

And two odes eulogising ancestral ceremonies after harvest contain the following lines,

Every rite and ceremony (*li yi*) is properly performed,
Every smile and every word is in place.

...

We are very reverent,
Our ritual ceremonies (*shi li*) have no error.⁶²

...

We make spirits and sweet wine,
And offer them to our male and female ancestors,
Thus to conform to all the rites (*bai li*),
And bring down plentiful blessings.⁶³

Scholars have from different angles given notice to the royal rituals as an inseparable dimension of Zhou rule. Benjamin Schwartz, for instance, observes,

⁶⁰ In the textual sources from the early Zhou times, reference was frequently made to sacrifices offered to the royal ancestors, but ritual acts performed to Heaven was rarely mentioned. That ancestral worship was a far rooted tradition in terms of rites and ceremonies and the more transcend position of Heaven may be the reasons to account for the difference. Our knowledge of ritual practice in the early Zhou period are obtained mostly through textual sources composed in the centuries succeeding it. But most scholars accept that ancestral temple (*zongmiao*) as a place to hold sacrificial rites to royal ancestors and the suburban altars of the god of land and grain (*sheji*) to Heaven, as it was retroactively recorded, was a tradition that can be traced at least to the early Zhou times. See for instance Hou Wailu et al., *A General History* vol. 1, 78-87 and Wang Zhixing (1996) *Zhongguo Zongjiaoshi Dagang* (A General Guide to the History of Religious thought in China). Beijing: East Publishing House, 31.

⁶¹ "The Announcement Concerning Luo" *Luo gao*. (Legge, *The Shoo King*, 438-439, 443)

⁶² The *Book of Poetry*, poem no. 209, "Puncture Wine" *Chu Ci*. (Legge, *The She King*, 370-371)

⁶³ *Ibid.*, poem no. 279, "Abundant is the Year" *Fengnian*. (Legge, *The She King*, 586)

'The scrupulous and pious performance of sacrifices and rites remains one of the criteria in terms of which the ruler's virtue is measured...'.⁶⁴ Hou Wailu and his co-authors, likewise, pointed to the fact that the official rites and sacrificial vessels contained in themselves notions of superiority and subordination and carried strong symbolism of status and power, which served in the Zhou society as a powerful means of control.⁶⁵

Apart from the political connotations, the ancestral rituals played undoubtedly an important role in sanctifying the idea of family and familial bond in the secular everyday life. With the king becoming the Son of Heaven, the sanctified idea itself with its secular ethical underpinnings entered the concept of rulership and constituted one of its most essential elements. Writing in the early twentieth century, Liang Qichao noted, 'The combination of the idea of Heaven and that of family gave rise politically to a new concept, namely, the Son of Heaven.'⁶⁶ Ethically, the word *zi* denoted the ideal of family and familial bonds. And this ideal was embodied in the use of the term *xiao*.

The word *xiao*, filial piety, appears to be used in the Zhou texts to refer primarily to three things. *Xiao*, first of all, had the meaning of sacrifice or to sacrifice as the case of *yixiao yixiang*, to sacrifice and to offer in *Zaijian* in the *Poetry*; and *yongxiang yongxiao*, making offerings and making sacrifices, in the bronze inscriptions. It may have been derived originally from the cult of ancestors and acquired other meanings in the course of time. In this first sense, *xiao* was a religious expression associated with the performance of sacrificial rituals to ancestors. Proper observance of royal sacrificial rituals as an indispensable aspect of Zhou rulership functions has been previously discussed. It belonged evidently as well to acts conceived in conformity with virtue and was one of the requisite merits on the basis of which the Heavenly mandate was conferred.

From Cheng Tang down to Di Yi, there were none (among the Shang kings) who did not make bright their virtue and carefully attend to the sacrifices. Heaven thus established and protectively guided Yin.⁶⁷

The second range of references carried by the word *xiao* was directly rooted in reverence due to the dynastic ancestors, who were believed to have accomplished moral government on earth. To be pious in this sense was to

⁶⁴ Schwartz, *The World*, 48.

⁶⁵ Hou Wailu et al., *A General History* vol. 1, 78-80. While scholars generally agree on rites as an important element in Zhou religion, they have different opinions as to whether the word *li*, which means religious ritual in general, was already used to refer to a code of behavior confined to the official class in the early Zhou times. Consenting to Wang Guowei, Hou and his co-authors' answer to the question is yes, whereas Creel has considerable doubts. See Creel, *The Origins*, 331-338.

⁶⁶ Liang Qichao (1996) *Xianqin Zhengzhi Sixiang Shi* (A History of Pre-Qin Political Thought). Beijing: East Publishing House, 35.

⁶⁷ *The Book of Documents*, "The Numerous Officers", *Duoshi*. (Legge, *The Shoo King*, 456-457)

follow the moral example of the former kings (*xian wang*). The *Poetry* has a verse, 'striving to be filial through adherence and carrying on.' Another poem sings,

Solemn and reverent were the numerous descendants,
They all hold on to the virtue of [King] Wen,
And respond to those in heaven.⁶⁸

The Duke of Zhou, pondering over the dynastic future, is found saying that if we are able to continue the virtue of the founding king, Heaven will not abandon the mandate conferred to King Wen.

By far the most common usage, with which the word *xiao* was to be understood and practised in the elite as well as popular domestic culture in the centuries to come, was its reference to an ethical code of behaviour regulating familial and kinship relations. At early Zhou times, it was expressed in a very simple and crude manner. Much of the essential elements in the usage were, as far as the source materials take us, still latent and remained to be developed and elaborated in a later age. But as an aspect of virtuous conduct vital for the maintenance of social cohesion, the usage was firmly established at this time.

The best explication of *xiao* in this meaning was found in the words of condemnation of impiety that are believed to be said by either King Wu or the Duke of Zhou, "...the greatest and most abhorred of the sins is unfilial and unbrotherly. When a son does not respectfully discharge his duty to his father, he greatly hurts his father's heart. A father can not love his son, but detested him; a brother ignores the will of Heaven and can not respect his elder brother; the elder brother likewise does not think of the younger brother's pitiableness and was very unbrotherly to him. Developed to this point, though there is no offence to us charged with government, the norms given by Heaven to our people will be brought into great disorder. I say, you must speedily follow the penalty laid down by King Wen, and punish them without pardon."⁶⁹

To be filial in this third sense means basically to be reverent to ancestors and grandparents, obedient and dutiful to parents, and friendly to sisters, brothers and other near kin. The centrality of family and the way in which it intertwined with the Zhou political structure fostered the need and served to accentuate the role of filial piety, as a crucial source of social-political order.

As an ethical concept, filial piety was to become one of the cardinal virtues in the imperial culture, and was evidently highly appraised already in Western Zhou times. It acquired political significance by means of association with the proper conduct of a ruler as the Son of Heaven. In both of these meanings, ethical and political, *xiao* is featured prominently in both the *Book of poetry* and the *Book of Document*. The *Poetry* abounds with passages in the praise of the virtue *xiao*.

...

⁶⁸ Poem no. 266, "Pure Temple" *Qingmiao*. (Legge, *The She King*, 569)

⁶⁹ *The Book of Documents*, "The Announcement to Prince Kang" *Kang gao*. (Legge, *The Shoo King*, 392)

The sacrificial service was orderly arranged,
The ancestors turn towards it.
The protective spirits enjoy the offerings,
The pious descendants (*xiao sun*) will receive blessings.⁷⁰

...
Saying prayers to the honorable ancestors,
Nothing is done without following their examples (*xiao*).⁷¹

Relating to the ruler,

...
The trustworthiness of King Cheng
Sets an example for those below.
Forever think of being filial (*xiaosi*),
And his filial mind (*xiaosi*) is a norm (for all).⁷²

Oh, August ancestor,
Forever will I be filial (*xiao*).
Ever think of the ancestral king,
Ascending and descending in the court (as it were).
I, the little child,
Day and night will be reverent.
Oh, august ancestral kings,
Never will I stop continuously thinking of you.⁷³

...
The Son of Heaven was very august.
We fetch large animals,
And (they) assist us with the rite of *Sisi*.
Oh, my honored father,
Comfort me, your filial son (*xiaozi*).⁷⁴

In *Kang gao* in the *Book of Documents*, as earlier cited, failure to abide by the virtue of *xiao* was named as one of the greatest of sins.⁷⁵ The conceptual implication of all this was that the ethic of family as embodied in the concept of filial piety was incorporated into the idea of rulership.

Once the meanings carried by the word *son* respective of heaven become clear, we come to a concept of rulership embodied the term the Son of Heaven that was universal and doubly ethical in its making. It was doubly ethical in the sense that the ruler ought to be pious as a son and virtuous as the bearer of the Heavenly mandate. To put in the words of Hou Wailu et al., "The Zhous mentioned *de* and *xiao* in the same breath, virtuous as toward Heaven; and pious as toward the ancestors. Hence the so-called 'you have filial piety and you have virtue' in *Da ya*".⁷⁶

⁷⁰ Poem no. 209, *Chuci*. (Legge, *The She King*, 370)

⁷¹ Poem no. 299, "Scattered Water" *Panshui*. (Legge, *The She King*, 618)

⁷² Poem no. 243, "Successors", *Xiawu*. (Legge, *The She King*, 459)

⁷³ Poem no. 286, "Anguish Little Child", *Min Yu Xiaozhi*. (Legge, *The She King*, 596)

⁷⁴ Poem no. 282, "Harmonious", *Yong*. (Legge, *The She King*, 589-590)

⁷⁵ "The Announcement to Prince Kang" (Legge, *The Shoo King*, 392)

⁷⁶ Hou Wailu et al. *A General History*, 92. For a insightful account of the origins of the notions of *de* and *xiao* and their place in Zhou thought, see the third section in chapter 4.

As a brief summary, a concept of rulership emerged in the early Zhou times. The concept found its expression in the 'double-barrelled' term *Tian zi*, the Son of Heaven. The concept, while deriving partially its meaning from the social contexts in which it arose, had its roots in the religious practice of worshipping ancestors on the one hand, and a non-human high god on the other, the religious practices that can be traced back to at least the Shang times. It was articulated through a doctrine of *Tian ming*, the Mandate of Heaven by means of which the royal ancestors and the high god became ethically related and imposed ethical demands on the earthly ruler as the living heir to the Heavenly mandate. So derived, the Zhou concept of rulership essentially referred to a moral government with a doubly ethical character embodied in the terms *de*, virtue respective of *xiao*, filial piety.

The Zhou concept of rulership, once formulated, is to have a long-standing impact. The conceptions of rulership that emerged in the following centuries before the imperial era can be seen in one way or another as reactions to the Zhou concept. Far from being sophisticated and elaborated, most of the central elements which later came to characterise the way in which rulership was understood in the imperial era made their appearance in the concept of rulership worked out in the early Zhou age.

Jussi Kurunmäki

XIII THE RECEPTION OF POLITICAL CONCEPTS IN THE WAKE OF FINNISH PARLIAMENTARY LIFE IN THE 1860s

Introduction

In 1863, the Finnish political Estates were allowed to convene at the *valtiopäivät* (in Swedish *landtdag*, also *riksdag*) for the first time since Porvoo in 1809.¹ In this article I analyse how the political systems of other countries, especially that of Sweden, were referred to and used as examples in Finnish political discussions about political representation at the beginning of the 1860s. In 1862 *Helsingfors Dagblad*, the largest newspaper in Finland at the time, a Swedish speaking paper that presented itself as liberal, welcomed the plans for beginning parliamentary meetings by stating that “political concepts have begun to take form also among us” (HD 28.10. 1862). Here the point being made was that political concepts already existed in more developed political cultures, the closest and most important of which was the political culture of Sweden, and

¹ The word “*valtiopäivät*” was a neologism. During the 1809 Porvoo “*landtdag*” the Finnish name of the meeting of the Estates was “*Herrain päivät*” (Days of the Lords) or “*Maa-päivät*” (*landtdag* in Finnish) (see Halila 1962, 497-498; Jussila 1999, 14). The compound word “*valtiopäivät*” consists of the words “state” and “days”. The Finnish word for “state”, “*valtio*”, was presented in 1847 by the Fennomanian newspaper man Paavo Tikkanen. “*Valtiopäivät*” soon became a commonly used word denoting foreign representative institutions. In Tikkanen’s paper, *Suometar* the word appeared six times in 1847, next year as many as sixty times. In 1863, when the Finnish political Estates were allowed to convene, “*valtiopäivät*” was used in the official documents. (see Pulkinen 2000, 135).

that it was now time to follow these more developed countries.²

Political representation based on elections was commonly regarded as a necessary part of a modern political system at least in the second half of the 19th century (e.g. Manin 1997; Ankersmit 2002). In Finland, in particular, it became important to be able to show that there was a genuine political tradition in the country because the Estates had not meet since 1809. Finland, a Grand Duchy within the Russian Empire, had been part of the Swedish kingdom before 1809 and no new constitutional laws had been enacted after the Swedish era (e.g. Jussila 1987). In this situation interpretations of the domestic political tradition and "the nation" were combined with the task of selecting foreign examples for political life. The reception of ideas on a periphery was an active and innovative political process in which many political concepts were formed and reinterpreted (cf. Kanerva & Palonen 1987, 7-15). Consequently, the topic of receptions on the periphery raises the question of conceptual differences and changes.

In the early years of the 1860s, *Helsingfors Dagblad* was attacked by the so called Fennomans (see Landgren 1995; Krusius-Ahrenberg 1981, 55, 106-107). Aside from the leading high bureaucrats in the service of the Grand Duchy, the most important opponents of the paper and "the Young Liberals" around it were the philosopher and publicist Johan Vilhelm Snellman, who was highly influenced by Hegel, and the historian and publicist Yrjö Koskinen (Georg Forsman). The former was the leading ideologist of the Fennomans, the latter the most important Fennomanian politician and the leader of "the Young Fennomans".

A Representative Political System and Modern Political Culture

The actualisation of the issue of political representation was felt to be the beginning of a new era in Finnish political life. In 1863, Koskinen wrote in his paper *Helsingin Uutiset* that "the half-century-long state night" had come to its end. For him, The parliamentary meeting meant "the highest act of stately [political, JK] life" and "the means of the highest national act". (Koskinen 1904-1906 [1863], 13). According to Koskinen, the institution of political representation was needed in addition to lively debate in the press in order to

² The issue of the parliamentary meeting at the beginning of the 1860s was the first political topic that was publicly and widely discussed in Finnish newspapers. It was possible for the first time to discuss what the Finnish political system was, and what it should be, like. Previously, these kinds of questions had been presented within the circles of high bureaucrats and the Academia, as well as in private letters (on political discussion within the Academia, see Klinge 1967). An important earlier forum for a public introduction of political and constitutional topics was the newspaper *Suometar* with its reports on revolutionary events throughout Europe in 1848. These articles were of great importance to the introduction of Finnish political vocabulary but they did not lead to such public political debates as did the issue of parliamentary meeting more than ten years later.

be able to talk about “public opinion” (ibid. 2-3). *Helsingfors Dagblad*, also wrote about the new era: to have working institutions of political representation meant “a rebirth of the country” and “a dawn of the new era” (HD N:o 148, 1.7.1863). The paper associated the combination of parliaments, the press, meetings, and petitions with the civilised countries in Europe (HD N:o 76, 2.4.1863). The lack of parliamentary life had meant the victory of bureaucracy (HD N:o 148, 1.7.1863). It should be noted that, despite many disputes with “the Young Liberals” and some disputes with “the Young Fennomans”, Snellman shared the view that political representation was a precondition for a modern political system (Snellman 1998 [1863], 162).

Not surprisingly, there were several articles on English parliamentary politics in the columns of *Helsingfors Dagblad* (e.g. HD N:o 174, 31.7.1862; N:o 175, 1.8.1862; N:o 177, 4.8.1862).³ A widely held division between liberals and national Fennomans, i.e. between liberals and Finnish Hegelians, often misses the point that the leader of “Young Fennoman”, Koskinen, was not only a follower of German idealism, especially of Hegel’s ideas as interpreted by Snellman, but also a scholar who was familiar with the principles and practices of the parliamentary system as practised especially in Britain. He had visited Stockholm, Paris, and London between 1860 and 1861, and his inaugural speech at the University of Helsinki in 1863 dealt with the English political system (see Koskimies 1974, 61).⁴ For Koskinen, the English parliamentary system was the ideal rather than the target of criticism (e.g. Koskinen 1904-1906 [1863], 78-79). As a matter of fact, Koskinen followed the division, most often attached to Benjamin Constant, between “the ancient liberty” and “the modern liberty”, though without directly referring to Constant or any other authority.⁵ Now, my point is not to argue that Koskinen had necessarily read Constant, but rather to illustrate that he was well aware of nineteenth-century liberal political theory and the principles of a representative system attached to it. It was by no means a monopoly of “the liberals” in Finland.

Koskinen presented himself as the supporter of the system of a separation of powers. He also believed that a republic could be based either on the

³ Tocqueville was also presented in two longer articles (HD N:o 158, 12.7. 1862; N:o 159, 14.7.1862).

⁴ For example, in an article on the Finnish constitution, Koskinen presented Rousseau’s critique against representation according to which the English people were free only when electing their representatives (Koskinen 1904-1906 [1863], 78-79; cf. Rousseau 1968 [1762], 141).

⁵ Constant’s *De la liberte des anciens comparée à celle des modernes* was presented in 1819 and published in 1820 (see Constant 1988, 307-328). According to Constant, the Ancient liberty, that is a direct participation in decision making in city states, was not possible in modern nation-states based on commerce and the division of labour. In a modern society, the only alternative was the representative participation. The gap between the direct and the representative democracy was to be avoided, in accordance with Constant, by internal controlling powers between the political institutions and by the public opinion that was formed within the press and political parties. The representative system was to be combined with the public opinion. Of special importance were regular elections to a representative assembly. (See Constant 1988; see also Kurunmäki 2000, 92-96; Saastamoinen 1998, 63-87).

people's power or on an aristocracy (Koskinen 1904-1906, 72-73). There is no doubt that Koskinen was familiar with the tradition of classical republicanism, according to which a *res publica* was not necessarily based on a popular democracy, which was the idea that had been put forward after the French Revolution. The rejection of the direct popular power was, of course, a rule rather than an exception in the 19th century. Koskinen defended a position which was commonly labelled as "constitutional" and understood as moderate liberal in the nineteenth-century European context.⁶ Nevertheless, "constitutional" was not the word he used, for it was quite infected by the circles around *Helsingfors Dagblad*.

As a matter of fact, it is hard to find any clear difference between Koskinen and *Helsingfors Dagblad* in this matter. To the paper, constitutionalism, the division of powers, and English parliamentarianism were all ideals. The French Revolution, on the contrary, was a bad example, for it was then the liberties of individuals had been sacrificed in favour of the centralisation of power. Resembling the arguments of Tocqueville and J. S. Mill, the paper warned against the dangers of centralisation, and emphasised the importance of the free association of people (HD N:o 65, 19.3.1863).

The Nation and Political Parties

A well-documented dispute between the two rival positions dealt with the concept of nation. Koskinen stated that the Estates had been alienated from the nation due to the lack of parliamentary meetings (Koskinen 1904-1906 [1862], 2). It would seem that Koskinen followed the idea of political nation defined by political representation (Sieyès 1963 [1789]; cf. Baker 1990, 228-233; Podlech 1984, 521-522; Dann 1988, 7-8; Fehrenbach 1986, 83-86; Wokler 1998). However, not only political representation but also a common language was a necessary condition for the nation (Koskinen 1904-1906 [1862], 6). *Helsingfors Dagblad* denied this. However, the paper also rejected the idea that nationality could be based merely on the common political tradition. A common ethnic origin was more important than a common political past. The paper referred to J. S. Mill's view of nationality as an example that was too much based on the emphasis on the political tradition. (HD N:o 191, 20.8.1863). The critique of Mill may come as a surprise here, since Mill acknowledged the importance of ethnicity, religion, geography, and language besides the importance of political institutions in his idea of nationality. As a matter of fact, he viewed in his *Considerations on Representative Government* the nation as something which preceded governments and free institutions. (Mill 1991 [1861], 427-430).

⁶ Warnings against the tyranny of the rule of majority, known from the writings of Tocqueville and J.S. Mill, were certainly familiar to Koskinen. For him, the worst example of such a tyranny was socialism (Koskinen 1904-1906 [1862], 4-5).

It is, however, true that Mill was, and has been, taken as a representative of the voluntaristic idea of nationality.⁷ Such reading of Mill was, no doubt, in question when *Helsingfors Dagblad* distanced itself from Mill to whom the paper otherwise referred to with much admiration. Maybe the reason was that Mill did not emphasise small nations in his view of the question of nations (ibid. 433).⁸ Another explanation could be that Mill actually made one language the central criterion of free institutions such as a representative government (ibid. 428).⁹ It was a problem for “the liberals” because it resembled too much the arguments Koskinen and other Fennomans had presented.

The “liberal” paper maintained that it aimed at the furthering of the cause of the Finnish language. At the same time, however, it tried to demarcate the language issue from the main political agenda. *Helsingfors Dagblad* claimed that “the Fennomans” were producing a party division in the country while one should think about the interests of the entire country (HD N:o 261, 10.11.1862). Instead of egoistic parties, the political map ought to be divided along political ideas; between “liberals” and “conservatives”, not between any parties based on the Finnish and Swedish languages (HD N:o 190, 19.8.1863).

It was Koskinen and “the Young Fennomans”, not “the liberals”, who had a positive attitude towards political parties (e.g. Koskinen 1904-1906 [1862], 2). For Koskinen, the division between a governmental party and an opposition was not possible due to lacks of the constitution, nor was it possible to maintain that there was a division between “liberals” and “conservatives” in the country. According to Koskinen, everyone in Finnish political life was partly liberal-minded and partly conservative. According to Koskinen, some were so enthralled with the past that they longed for the era before 1809. Moreover, Koskinen blamed the liberals for copying foreign ideas from Switzerland, England, the U.S.A. and Italy, and yet they did not know enough about the conditions in Finland (Koskinen 1904-1906 [1863], 16). That “the liberals” spoke in the name of liberty and civilisation was, to Koskinen, redundant, for “who would not think that these were the main goals” (ibid. 25). For Koskinen, the liberals only tried to hide their own language based privileges by speaking about the foreign liberalism (ibid. 19).

⁷ Mill opened the chapter on nationality in *Considerations on Representative Government* as follows: “A portion of mankind may be said to constitute a Nationality, if they are united among themselves by common sympathies, which do not exist between them and any others – which make them co-operate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be governed by themselves or portion of themselves, exclusively.” (Mill 1991 [1861], 427).

⁸ “When the nationality which succeeds in overpowering the other, is both the most numerous and the most improved; and especially if the subdued nationality is small, and has no hope of reasserting its independence; then, if it is governed with any tolerable justice, and if the members of the more powerful nationality are not made odious by being invested with exclusive privileges, the smaller nationality is gradually reconciled to its position, and becomes amalgamated with the larger.” (Mill 1991 [1861], 433).

⁹ “Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist.” (Mill 1991 [1861], 428).

In his seminal column "Fennomania as a party in the state" (*Suomikiihko valtiollisena puolueena*) in February 1863 (Koskinen 1904-1906 [1863], 52-54), Koskinen made two moves that are of greater importance here. Firstly, he referred to the state level, i.e. to parliamentary representation. The idea that parties were attached to parliamentary politics was not, of course, new in a European context but in Finland it was a move towards a modern political culture. Secondly, he spoke in the name of "every Finnish man" (ibid.). According to Koskinen, the parliamentary meeting did not automatically mean that the voice of the common people would be heard. The Fennomanian party was needed to ensure that this voice was heard. (ibid. 52-53). Koskinen did not direct his message to the people nor did he ask the people for any mandate to represent them. Instead, he spoke in the name of "the people" to his political opponents (see also Liikanen 1995, 146).

This kind of rhetorical use of "the people" was clearly disturbing for *Helsingfors Dagblad*. The paper viewed "the people" as being represented through the Estates in parliament, not by the party that claimed to be its representative (HD N:o 74, 31.3.1863). As it was told to the readers, the task of the paper was to present and defend its political opinions to its readers, not to perform in the name of the people (HD N:o 190, 19.8.1863). According to the paper, the member of the Estate Diet was to show his (sic) "uninterested love of fatherland" instead of striving for his own private interests (HD N:o 168, 24.7.1863). Here, *Helsingfors Dagblad* followed a well-known classical interpretation of the concept of patriotism, commonly in use in the republican as well as in the Enlightened political language, according to which, to serve the common good was considered as patriotic in contrast to the unpatriotic striving for one's own egoistic interests (see e.g. Dietz 1989; Viroli 1995; Kurunmäki 1996). This was not, however, a matter that distinguished "the liberals" from "the Fennomans". The practical reason for "the liberal's" appeal to the classical meaning of patriotism was, rather, that they were aware of the danger that they would be identified with supporting an elitist position of the Swedish speaking minority of the country. They were not in a position to be able to appeal to the people in such an effective manner as "the Fennomans". Furthermore, it can be noted that "the national liberals" in Sweden had entirely different opportunities to use the rhetoric of "the people" and "the nation" than "the Finnish liberals". In Sweden, "national" was commonly associated with the opposition against the Estate privileges, the bureaucracy, and other old elites within the state (see Kurunmäki 2000, 154-231).

Koskinen's view of political parties differed from that of Snellman, whose holistic idea of the national spirit did not allow for any parties (e.g. Snellman 1998 [1863], 161). Snellman had been the leading Fennoman ideologist, and, when he was appointed a member of the Senate in 1863, the liberals hoped that the language issue was passed and that it was possible to concentrate upon "the political questions proper" (HD N:o 74, 31.3.1863). However, it appeared to be impossible to overcome the party division based on the languages. Reluctant towards "party politics", the paper nevertheless proposed that the liberals ought to start an election campaign because "the Fennomans" were already

doing so (HD N:o 166, 22.7.1863). Now, my point is not to argue that “the liberals” did not have any partial goals or strategies while “the Young Fennomans” did, only that “the liberals” had difficulties with the language of parties and elections when it referred to Finnish political life and not, for example, to English political culture.

Political Reform and its Timing

Koskinen and *Helsingfors Dagblad* agreed that it was too late rather than too early to summon the Estates. During the Polish uprising the paper even proposed for Finland a neutral international status (HD N:o 85, 15.4.1863). Although Koskinen was an ideological disciple of Snellman, the latter did not share the view that the summoning of the Diet should have taken place earlier.

In his article *On Civil and Political freedom (Om medborgerlig och politisk frihet)*, Snellman maintained that civil freedom had improved in Finland. It did not mean, however, that political freedom would have increased, because civil freedom preceded political freedom. Only when the nation had reached a certain material and intellectual level was it ready for political freedom. According to Snellman, Finland had entered upon this level only recently (Snellman 1998 [1863], 153-155). Despite Snellman’s tendency to justify the progress of political freedom by referring to the development of the educational and material characteristics of the people, here he had an additional legitimating reference that was not based on his philosophy of history. Namely, he held that no more than ten years earlier the Finnish Parliament would have fallen into a role of rubber stamp in the hands of the Russian Emperor Nikolai I (ibid. 156). Snellman thus made use of the liberals’ view on Finland’s difficult position within the Empire.

According to Snellman, the right time for a political reform depended on “the national consciousness” (*nationalmedvetande*) (Censur-Kalender [Snellman] 1861, 29). “The national consciousness”, in turn, was linked with “the national spirit”, which was an expression of the citizens’ active participation in the law-making processes and defined by Snellman as an activity within a state as opposed to merely a law-abiding activity within a civil society (see Pulkkinen 2000, 142-143). Despite some clear republican and, of course, Hegelian formulations, Snellman anchored his view on the national consciousness to a common origin, a common language, and common manners of the people (Censur-Kalender [Snellman] 1861, 19-20).

To sum up, Snellman believed that each nation should have its own place in the universal progress of history. Therefore, it was not appropriate to copy any ready-made models like those of Sweden or England. It was not possible to just pick up “constitutional” or “civilised” systems from abroad and adapt them directly to Finland. It did not mean, however, that to compare political systems was impossible. It was not legitimate to take pre-given models but it was possible to make comparisons between countries, to examine on which stage a

certain country was on its way in the progress of the civilisation. No direct model should be adapted from a country that was on a higher level but it was possible to view future options as well as dangers.

Consequently, it was important to recognise the right moment for a political reform. According to Snellman, the reform should be timed in such a manner that the nation would not lose its existing privileges and goodwill due to a reform campaign (Snellman 1998 [1863], 147). Snellman emphasised the ability to know the right time and not the ability to act politically so that the time would become right. "The national consciousness" was above daily politics. The task of finding a right time for a reform was the task of a philosopher rather than of a politician. Snellman also concluded that there had not been any people who had gained their free constitution too late, only those who had tried it too early (ibid. 156).

Despite the fact that Koskinen was more a politician than a philosopher, he drew on Snellman when he wrote in his paper *Helsingin Uutiset* that "it is not only the constitution [...] that creates the people (i.e. the nation, JK) but the national spirit that creates the constitution." (Koskinen 1904-1906 [1863], 106). Any revolutionary idea of a national assembly that would have decided upon a constitution was not in accordance with Koskinen's view. He attacked "the party of anarchy" (*vallattomuuden puolue*) that was suppressing liberty rather than promoting it, and he made a parallel between "the liberals" and the problems of the party rule during the so called Age of Liberty (1719-1772) in Sweden (Koskinen 1904-1906 [1863], 132).

It can be noted that these kinds of arguments were in line with a common nineteenth-century reaction against the French Revolution as well as with the views opposing the widening of the right to vote. Following Albert O. Hirschman, who has analysed the nineteenth-century rhetoric of reaction, we can distinguish two rhetorical tropes that were in use here: *jeopardy thesis*, according to which a reform would jeopardise an already existing state of affairs; *perversity thesis*, according to which a reform not only would jeopardise an already existing but would also lead to a result that is contrary to what was intended. (see Hirschman 1991, 7, 11-26, 81-109).

Helsingfors Dagblad, nevertheless, referred to countries that were more developed. According to the paper, the fact that Finland was behind other countries could also be turned to an advantage, for then it was possible to learn from the mistakes of other countries (HD N:o 65, 19.3.1863). In reference to "other countries" the question was not merely of copying other political systems but also of consciously taking advantage of the belated stage of one's own political system (see Kettunen 2001, 222-223). A good example of this idea of turning a necessity into a virtue can be found in a statement of J.A. von Essen, one of the most radical Young Liberals, made in 1862. According to him, the fact that the Estates had not been allowed to convene during the last fifty years was a possibility to abolish the political Estates rather than a disadvantage because the Estates had not had the possibility to develop into well-functioning political institutions. It would therefore be easier to get rid of them. (see Bergh 1884, 87, 94).

The Swedish debate on parliamentary reform, a debate that reached its peak in the early 1860s, offered some opportunities for Finnish political actors to express their opinions on the principle of the Estates without necessarily being forced to comment specifically on Finnish political life.

The Swedish Model and the Legitimacy of the Estates

The fundamental laws in Finland referred to the “constitution” of 1772 and 1789. In Sweden these laws were changed in 1809 and 1810. However, under the new constitution, the system of political representation was still based on the political Estates. Accordingly, the dominant political issue in Sweden during the next fifty years dealt with the reform of the political representation.

The Swedish Reform Bill that was put forward by the Swedish Government in 1863 and that resulted in the 1866 Riksdag Act abolished the political Estates (the Nobility, the Clergy, the Burghers, and the Peasants) and introduced a bicameral body of political representation with a lower chamber (*andra kammaren*) based on an individual right to vote which was limited by a high census. The upper chamber (*första kammaren*) was elected by the Provincial Councils and by the representatives of the larger towns. (see Kurunmäki 2000, 12).

There was a lively debate on the issue of reform in newspapers, pamphlets, and in the Estates in Sweden. The Minister of Justice, Louis de Geer, who wrote the proposal for the reform, defended the need for the reform in his statement to the minutes of the government by maintaining that “the changes in the nation and of the times require changes to the form of representation” (e.g. Central-Komité 1864, 17). The question of whether to reform political representation was clearly a “national” matter in Sweden in the 1860s. As the pro-reform, “national liberal”, journal *Politisk Tidskrift* argued, reform dealt with “a political rebirth of the nation” (*Politisk Tidskrift* 3/1862 [1863], 138). Those who opposed the Bill, in turn, often claimed that the proposal was not based on a national political tradition (e.g. KU 7 1863, 14-21; Nordström 1865, 90).

Helsingfors Dagblad argued that the Swedish reform of political representation would present Sweden with the opportunity of re-establishing its former Great Power status in Europe. The paper viewed the political Estates as the main weakness in the Swedish system of representation. (HD N:o 251, 29.10.1862). After the government’s proposal was presented, the paper told its readers that Sweden was about to join “the liberal governments”. The paper repeated de Geer’s arguments for the reform: the differences between the Estates had lost their political meaning; the reform would unite the people and the government; the reform ought to be made before it would be too late; and national representation should be based on the majority of those who had “political interests”. (HD N:o 18, 23.1.1863).

The presentation of the Swedish reform Bill was used to serve the Finnish cause (*ibid.*). According to the paper, the Swedish reform ought to be

considered as an almost domestic matter because the Finnish system of government was historically closely linked with the Swedish one. Moreover, the shortcomings of political representation, as well as the social conditions, were similar in both countries. The best way of preparing the Finnish political system for a reform was to describe and comment on the Swedish debate of the Bill, because sooner or later, it was time for such a reform in Finland as well. (HD N:o 23, 29.1.1863).

Helsingfors Dagblad held that one of the best single points in the reform Bill was that it demarcated the number of people who had the right to vote. The paper joined a nineteenth-century liberal position, according to which, and despite commonly used rhetoric of the people, those who were allowed the right to vote ought to have certain capacities, like independence and the ability to make political judgements. The notion of *citoyen capacitaire* was, however, applied in practice in terms of wealth. The idea of *citoyen propriétaire* often took over even if the political rhetoric dealt with capacities instead of properties because the liberals found it hard to find any clear criteria other than money for making the difference between those having capacities and those of not having them. (see Kurunmäki 2000, 97-104).

Universal suffrage was never a matter for closer consideration for the Finnish liberals in the early 1860s. *Helsingfors Dagblad* held, however, that the French elections were not an expression of public opinion. The paper admitted that drawing the census line was always more or less arbitrary. Nevertheless, this arbitrariness did not matter too much because the census principle in itself was felt to be right. (HD N:o 23, 29.1.1863). Those who labelled themselves as liberals were not democrats in the sense of hailing equal and universal political rights. Women's voting rights was not an issue for the Finnish liberals in the 1860s. Their liberalism was based on the idea of gradual reforms which, in turn, would lead to further reforms. Such a harmonising view on political and social problems may have hidden the liberals' egoistic interest policy from the liberals themselves, yet not from their opponents.

The Swedish reform Bill was based on a bicameral system of political representation. Bicameralism was commonly viewed as an application of the principle of the separation of powers between political institutions during the 19th century. Accordingly, the role of the upper chamber was to mediate between the head of the state and the people and to function as a controlling element that would guarantee that there would not be any hasty or radical decisions. The task of the lower chamber was to bring the commoners' voice to the assembly, thereby providing a popular basis for legislation.

Interestingly enough, *Helsingfors Dagblad* was critical towards the bicameral system as proposed in Sweden. In accordance with the paper, a bicameral institution of political representation well-suited countries with an historical aristocracy, for example, England. To build the upper chamber on wealthy or local representativeness was not favoured by the paper. That the upper chamber would be chosen through an election was, according to the paper, in itself a proof of the futility of the chamber. (HD N:o 27, 3.2.1863; HD N:o 29, 5.2.1863). For the paper, both Sweden and Finland lacked the natural

aristocracy that would have legitimated the need for an upper chamber. The special scrutiny that would be needed within the body of representation could be done through procedural arrangements without any upper chamber, the paper argued. (HD N:o 29, 5.2.1863). However, some weeks later, the paper softened its critique of the bicameral system. The upper chamber would indeed be useful if it could bring more opinions to bear on parliamentary decision making. The power of such a chamber should be suspensive and not equal to the power of the lower chamber. It was important that the upper chamber was not based on inherited membership but on elections. It was possible that the lower chamber elected out of its own members the upper chamber, also that the upper chamber was made up of higher civil servants and former ministers. (HD N:o 47, 26.2.1863). The former alternative was certainly inspired by the Norwegian system, the latter reminiscent of J.S. Mill's model of "Chamber of Statesmen" (see Mill 1991 [1861], 388).

Estate based representation was idealised rather than criticised. The paper emphasised the harmonic coalition between the monarch and the people, an often used rhetorical figure both in Finland and in Sweden. The constitution was described as traditional, based on continuity and gradual changes during the times and not on drastic changes or on any written constitution that would have been enacted at once and out of theories. According to *Helsingfors Dagblad*, the Finnish constitutional tradition dated back to the fourteenth-century "Land Laws" (*landslag*). Constitutional rights were thus historically formed in co-operation between the monarchs and the people – a bulwark against "the changes in times". (HD N:o 152, 6.7.1863).

It was important to show that the political system was an outcome of steady development instead of revolutions or measures taken by an absolutist monarch. The paper did not want to give any impression that could be interpreted as a legitimisation of the Russian Emperor's right to rule without the Finnish constitutional tradition. The emphasis on the constitutional tradition made the liberals around *Helsingfors Dagblad* somewhat conservative in their view of a radical political change. The legalist view that defended the old rights was, to a certain degree, more conservative than that of the Fennomans who, nevertheless, had a dynamic aspect in their idea of national consciousness.

The critique that *Helsingfors Dagblad* presented against the Swedish Estates was based more on arguments which referred to the inefficiency and other technical problems of political representation than to arguments that demanded the widening of political rights. However, even this kind of critique was silenced when the focus was on Finnish political life, despite the fact that the paper stated that the reform of representation would also go ahead in Finland. True, the paper wrote that the system of four Estates should be changed to "an electionary representation that is more in accordance with the times" but this change should be attained "in a legal way" (HD N:o 165, 21.7.1863). When the first-order task was to defend the principle of a representative system it was not too easy to demand reforms within the body of representation. *Helsingfors Dagblad* often wrote about "progress", yet it was done in general terms rather

than by presenting explicit proposals for advancing "progress". The paper stated that "progress took lessons from history but it did not conserve history" (HD N:o 135, 15.6.1863).

In Sweden, the concept of national representation had gained interpretations that referred to the French revolutionary idea of the National Assembly that was based on individual, unprivileged voters instead of corporate interests (Kurunmäki 2000, 13, 76-82). The idea of an undivided nation created by removing the Estates from the system of political representation was not adapted to Finland in the Finnish "liberal" paper. The paper wrote much about European "national liberal" heroes, such as Garibaldi, and "liberal" authorities like Tocqueville and J.S. Mill, but it was not easy in combining liberal ideals to the national context.

"The Young Fennomans" were not as much attached to the rhetoric of the common Finnish-Swedish constitution as "the Young Liberals" were. Although Koskinen was critical of the liberals' enthusiasm for all things Swedish (e.g. Koskinen 1905 [1861], 480), he was well aware of the Swedish political system. The Finnish political debate at the beginning of the 1860s was closely tied to the language issue. This emphasis on language was to a great extent the result of Koskinen himself, and it is true that he did not play the Swedish card as much as *Helsingfors Dagblad* did.

It would, however, be a mistake to claim that Koskinen was not at all interested in what happened in Sweden. As mentioned above, Koskinen visited Stockholm in 1860 and, following a common and an important brand of political literature, wrote journey letters to a Finnish paper *Mehiläinen*. Koskinen told his readers that there were shortcomings in Swedish representation because of the Estates (ibid. 310). To Koskinen, it was not a matter of indifference since Swedish political life tended to have an influence on Finland too (ibid. 336). He held that it would be better if the Swedes would get rid of the political Estates because the Estates tended to further their own egoistic interests instead of the common good. Koskinen also noted, as did those involved in the Swedish debate in general, that there were a lot of "educated men" without the right to be represented by the Estates in Sweden. As if he had had some inside information of future plans, Koskinen predicted that it would be possible to change the system of representation to a bicameral one. (Koskinen 1905 [1861], 336-343). According to Koskinen, the same was not possible in Finland. That "a liberal" person in Finland turned to a conservative when he (sic) moved to Sweden was due to the fact that "the concept of liberty was a bit different on the other side of the sea" (ibid. 350).

Koskinen dealt here with an important topic of conceptual history. Political concepts gain different meanings in their uses in different contexts. Different contexts can mean different periods of time as well as different political cultures and languages. And it is true that the political culture in Finland was different from that of Sweden. A person could be an important actor behind the revitalised Finnish parliamentary life and, at the same time, one of the foremost opponents of the reform Bill in Sweden, as was the case with J.J. Nordström, a specialist in constitutional law to whom Koskinen

referred. Nordström was faithful to his positive view of the role of the Estates in both countries. Koskinen, as well as those writing in *Helsingfors Dagblad*, had difficulties with the Estates if they wanted to stay on “the liberal” side in both countries.

There was a difference between Koskinen’s and *Helsingfors Dagblads’* view on the exclusivity of political representation. Koskinen wrote in his *Helsingin Uutiset* that it was “wrong and a harm” that a great number of the people (i.e. men, JK) were left without political rights (Koskinen 1904-1906 [1863], 81-82). At first sight it would seem that Koskinen did not think in terms of citizens of capacity and citizens of property although the idea of the superiority of the representatives in relation to the electors can be discerned in his column. There was a populist tone in Koskinen’s rhetoric of “the people”. Koskinen defended “the people” from a position that was above “the people”. He wrote in the name of the people and criticised the exclusivity of political rights, but concluded, nevertheless, that “the freedom of the whole people [...] can be looked after although a part of the people is excluded from the power” (ibid.). Koskinen was critical of the exclusivity of the Estates yet he maintained that all classes of the people were represented through them. The hardest judgement was directed towards the Nobility as Koskinen stated that the right to be represented should not be based on birth (ibid. 84).

Notwithstanding the problems of representation, it was much more important for Koskinen to have the Estates convene than to criticise them. Like his liberal rivals, Koskinen described the Finnish political system in terms of a dualistic model of the separation of powers. The emphasis was on the side of the ruler because it was up to the monarch to summon the Diet. The Estates, nevertheless, made up “the popular part” of the dualistic system (Koskinen 1904-1906 [1863], 73-76). In a situation where “the state night” was coming to its end and parliamentary representation was on the ascent, it was clear for Koskinen that the Estates represented the whole people and not only their particular interests.

As we have seen, *Helsingfors Dagblad* had a critical view of the Estates when it was a question of the Swedish Estates. The same attitude was much more difficult to hold when Finnish political institutions were discussed. The task of the paper was to defend the Finnish political Estates rather than to question their status and legitimacy. For this the past had to be redescribed in an appropriate manner. The Age of Liberty (1719-1772), the rule of two rival parliamentary parties, was frequently presented in a negative light, which was more a rule than an exception in Swedish political discussion during the 19th century. For the paper, the fundamental laws that were enacted in 1772 and 1789 and that were understood to be the Finnish constitution were enacted due to the abuse of power and due to the widespread corruption during the Age of Liberty. Therefore the constitution had laid the most of the political power in the hands of the monarch. However, the power of the regent was meant to be executed together with the Estates, argued the paper. Despite the fact that the foundational laws did not mention how often the Estates were to convene, it

was clear, in accordance *Helsingfors Dagblad*, that the institution of political representation had been considered necessary. (HD N:o 248, 25.10.1862).¹⁰

On Concepts, Receptions, and Rhetorical Redescriptions

According to *Helsingfors Dagblad*, it had not been possible to follow “other nations” in Finland. However, it did not mean that one had been completely “deaf to the sound of modern times” (HD N:o 250, 28.10.1862). This sound has had as its consequence that “the political concepts have begun to take form also among us” (ibid.).

The lesson of this statement, and my point here, is that political languages and cultures are not self-sufficient nor self-made entities. There are always aspects of both conscious innovation and selective reception involved in the formation of political concepts. For example, “other nations” were the sources of reception, models which one could, and should, follow. This meant also that one was able to compare and reflect one’s own political culture to other cultures. Such a reception included innovations as well, for the imported examples were to be applied and made useful in a new environment. It was a highly political task. Hence, it does not come as a surprise that Koskinen claimed that *Helsingfors Dagblad* was a victim of the lack of such local applications when it tried to introduce “foreign liberalism” (*vapaamielisyys*) to Finland (Koskinen 1904-1906 [1863], 19).

Appealing to political cultures that are felt as more developed is often linked with the rhetoric of the demand of the times. As we have seen, *Helsingfors Dagblad* appealed to “the sound of modern times”, which, in turn, demanded “constitutional co-operation” instead of fractious twists (HD N:o 250, 28.10.1862). “Constitutionalism” was one of the paper’s catchwords. It was used as a sign, as well as a synonym, for the “liberalism” the paper wanted to identify with. For *Helsingfors Dagblad* the political goal, a constitutional parliamentary political life, was aimed at *the future*. The paper appealed to *the present* demands of the times, and referred to *the past* in the form of the foundational laws and, consequently, the constitutional tradition based on these laws. This is an example of how the past, the present and the future meet in the rhetoric of demands of the times.

In political rhetoric, an ability to describe the past in an appropriate way is of the utmost importance. In accordance with Quentin Skinner, we can call this task, a *rhetorical redescription* of the past. The task of a political actor, then, is to re-evaluate the action that is proposed through such a redescription. There are

¹⁰ Compared to Finland, Sweden was a semi-periphery in the European context. In Sweden the emphasis on domestic political tradition has been even more characteristic to political life than in Finland (see e.g. Fahlbeck 1904, Lagerroth 1942). When references to foreign political systems were made it was mostly the idealised “developed” political systems like that of the United States of America as described by Tocqueville (e.g. Rexius 1915) and the English constitutional tradition and parliamentary politics (e.g. Andrén 1937) as well as the parliamentary system of Norway (Kurunmäki 2000, 173).

basically two ways of accomplishing this redescription. One is to claim that the concept is misleadingly defined. The other is to claim that the concept is correctly defined but that the state of affairs, or the action in question, does not have the quality or character that the term alleges. (see Skinner 1996, 139-145; Skinner 2002, 153-155; 182-187). Thus, the contestedness of a concept can refer either to its meaning or its applicability. The point is that a successful redescription of the past gives a political actor a better position in a present-day political struggle over the future.

We can also view a redescription of the past as a task of recycling the concepts that were used in a particular debate. Following the general principle of conceptual history, I take political and social concepts as historical and always at least potentially contested (e.g. Koselleck 1972, XXII). Moreover, concepts can be understood as "pivots around which all arguments turn" (Koselleck 1996, 65). My point is that political struggles often were, and still are, a matter of redefining what actually was the question in dispute. The concepts that were used in the discussions on the parliamentary meeting in Finland at the beginning of the 1860s were re-used and reinterpreted, even if there is always the possibility to invent new concepts. The main strategy for the participants of the debate was that the concepts were to be recycled in order to make the argument understandable to other participants in the debate (cf. *ibid.* 63). This means that, in practice, certain interpretations of the concepts were picked up from history.¹¹ To investigate the recycling of concepts and rhetorical redescriptions can thus be understood as analysing two sides of the same coin. Concepts that were in use were used in a rhetorical manner for partisan purposes, which was produced by referring to their historical meanings.

It seems to me that the contest over the key political concepts of the early 1860s in Finland dealt less with the 'correct' meanings of the concepts than with the ability to take over the 'right' to use these concepts. There are, however, two important exceptions to this: the concepts of "the nation" and "the people".

"The Fennomans" and "the liberals" alike considered the regularly functioning parliamentary meeting a crucial aspect of the modern political culture. Both Koskinen and the liberal paper referred to the English parliamentary system, yet the liberals were more eager in doing so. Both sides also welcomed the parliamentary reform in Sweden. The Swedish case served as a way to express political ideals which were critical towards political Estates and which were felt as too far-reaching if attached directly to Finnish political life. The Swedish reform was considered "almost a domestic issue in Finland" (HD N:o 23, 29.1.1863). Koskinen, in turn, stated that "still today countless runs bring political impacts from Sweden to us" (Koskinen 1905 [1860], 336). "The Young Liberals" were, however, more willing than the leader of "the Young Fennomans" to suggest that such a reform should also take place in Finland.

¹¹ When we want to analyse a certain historical debate, we must combine a rhetorical synchronic analysis with a diachronic analysis, i.e. with an analysis that scrutinises the concepts diachronically through time (see Koselleck 1972, XXI).

Neither side wanted to attack the role of the Finnish Estates as organs of representation.

Despite the sometimes strong expressions, the political struggle was not conducted in terms of ideological purity but rather in terms of conceptual eclecticism (see also Stenius & Turunen 1995, 51, 54). With regard to Finnish "liberalism", the often maintained difference between Snellmanian-Hegelian Fennomans and European- or Swedish-minded liberals is somewhat difficult to sustain when we concentrate upon the principles of parliamentary politics. Also, the attitude towards the constitutional tradition and to the rights it guaranteed was basically alike. The Swedish foundational laws from 1772 and 1789 were in the 1860s commonly regarded as the Finnish constitutional law in Finland. Neither was there radical differences between Koskinen and *Helsingfors Dagblad* concerning the views on enlarging the number of those who should have political rights.

Koskinen's frequent rhetoric of "the people" had paternalistic rather than egalitarian tones. While Koskinen spoke with "the people" to his opponents, *Helsingfors Dagblad* presented itself as a guardian of the people's rights and liberties on a general level. It was linked with the rhetoric of the progress of civilisation and with demands that Finland ought to struggle to the level of European civilised countries. To speak about "the Finnish common people" was more difficult for the paper than to speak about nations and liberty in general terms. "The Finnish liberals" were in a different position compared to their Swedish counterparts. Although they shared the Swedes' enthusiasm concerning national liberal struggles throughout Europe, for example those of Garibaldi and the Poles, they were not able to combine this kind of European national liberal radicalism to the domestic politics. As a matter of fact, Koskinen's "one language, one nation" –attitude was closer to the European national liberal main current than *Helsingfors Dagblad's* ambition to include the two languages in the nation.

Koskinen succeeded in combining the Snellmanian idea of nationality and language with the issue of parliamentary meeting by introducing the party division based on the languages. The emphasis on the Finnish speaking majority in the country made it possible for Koskinen to use the rhetoric of "the people" and the rhetoric that was against privileges. He criticised the exclusiveness of the Estates but left the demands for a radical reform hanging in the air.

Koskinen was not a prisoner of the past as much as the Young Liberals. He built the main political agenda around the language issue whereas *Helsingfors Dagblad* was forced to refer to a semi-absolute foundational laws in their rhetoric of constitutionalism. It was hard for the paper to demand the abolition of the Estates and at the same time refer to the constitution that hardly gave any power to the Estates. For "the liberals", the Estates were institutions of representation rather than social-economic categories. The Estates represented but were not represented. It was a way to avoid taking a stand regarding the question of who had the right to decide upon the composition of the representative body. Party politics was not alluring in such a situation.

It has been noted that in other languages the connection between the name of the representative body and the state is not as close as it is in Finnish. That the parliamentary meeting was, and still is, called *valtiopäivät* (state days) has been interpreted as a sign of a weak parliamentary tradition, i.e. that there has not been a clear opposition between the parliament and the state in comparison to political cultures where the parliament has been in opposition to the monarch and the government. (Pulkkinen 2000, 147-148). I am not sure if the difference between the Swedish *riksdag*, the German *Reichstag*, and the Finnish *valtiopäivät* is so significant in this matter, although *riike* or *Reich* do not mean the same thing as "state". But it is true that in the 1860s the distance between the parliament and the government, i.e. the Senate, was not strongly expressed although *Helsingfors Dagblad* complained about the lack of opposition and the dominance of bureaucracy in the country (HD N:o 257, 5.11.1862). Certainly the relatively small political elite did not want to question the Senate and the high ranking civil servants who defended the first parliamentary meeting since 1809.

The debate on the Diet at the beginning of the 1860s shows that the expectations of the workings of the parliament did not so much deal with the need for correcting and updating the outdated laws – with the exception of the language law – than with updating the constitutional political procedures. The debate dealt primarily with establishing a Finnish polity. In this task Sweden served as a model, a means of critique and a source of constitutional tradition.

PRIMARY SOURCES

- Censur-Kalender [Snellman] (1861): *Censur-Kalender. Samling af skeppsbrudet gods, tillhörigt den finska pressen jemte skizzer från de finska censurförhållandenas område*. Fösta häftet. [Carl Qvist (red.)]. Stockholm: Westrell.
- Central-Komité (1864): *Om Representationsfrågan. Framställning af den vid slutet af 1862-1863 årens riksdag utsedda Central-Komité*. Stockholm: tryckt hos N. Marcus.
- Constant, Benjamin (1988): *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [HD] *Helsingfors Dagblad* 1862-1863
- Koskinen, Yrjö (1905): *Kansallisia ja yhteiskunnallisia kirjoituksia*. Ensimmäinen osa 1851-1862, 2. vihko. Helsinki: SKS
- Koskinen, Yrjö (1904-1906): *Kansallisia ja yhteiskunnallisia kirjoituksia*. Toinen osa 1863-1871. Helsinki: SKS.
- [KU] *Konstitutions-Utskottets Memorial N:o 7* (1863): Bihang till samtliga riksståndens protokoll vid Lagtima Riksdagen i Stockholm Åren 1862 och 1863. Stockholm: tryckt hos E. Westrell.
- Mill, John Stuart (1991) [1861]: *Considerations on Representative Government*. In: J. S. Mill. *On Liberty And Other Essays*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Nordström, J. J. (1865): *Bref om det från år 1863 hvilande förslag till ombildning af svenska representationen*. Stockholm: tryckt hos E. Westrell.
- Politisk Tidskrift för Sveriges Allmoge* 1860-1864.
- Rousseau, J. J. (1968) [1762]: *The Social Contract*. Translated and introduced by Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin.
- Sieyès, E. J. (1963) [1789] *What is the Third Estate?* Translated by M. Blondel. London and Dunmow: Pall Mall Press.
- Snellman, J. V. (1998) [1863]: *Samlade arbeten XI*. Helsingfors: Edita.

LITERATURE

- Ankersmit, Frank (2002): *Political Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Baker, Keith Michael (1990): *Inventing the French Revolution. Essays on French political culture in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bergh, Edv. (1884): *Vår styrelse och våra landtdagar. Återblick på Finlands konstitutionella utveckling*. Första Bandet. 1855—1867. Helsingfors: Edlund.

- Dann, O. (1988): Introduction. In Dann O & Dinwiddy J. (eds.): *Nationalism in the Age of the French Revolution*. London and Ronceverte: The Hambledon Press, 1—11.
- Dietz, Mary (1989): Patriotism. In T. Ball, J. Farr & R. L. Hanson (eds.): *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fehrenbach, E. (1986): Nation. In Reichardt R. et al. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Heft 7. München: Oldenbourg, 75—107.
- Halila, Aimo (1962): Porvoon valtiopäivät ja autonomian alkuaika. In: *Suomen kansanedustuslaitoksen historia I*. Helsinki: Eduskunnan historiakomitea.
- Hirschman, Albert O. (1991): *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press.
- Jussila, Osmo (1987): *Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty*. Porvoo: WSOY.
- Jussila, Osmo (1999): Finland as a Grand Duchy 1809—1917. In Osmo Jussila, Seppo Hentilä, Jukka Nevakivi: *From Grand Duchy to a Modern State. A Political History of Finland since 1809*. London: Hurst & Company.
- Kanerva, Jukka & Palonen, Kari (1987): Introduction. In Kanerva & Palonen (eds.): *Transformation of Ideas on a Periphery. Political Studies in Finnish History*. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- Kettunen, Pauli (2001): *Kansallinen työ. Suomalaisen suorituskyvyn vaalimisesta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Klinge, Matti (1967): *Kansalaismielen synty. Suomen ylioppilaiden aatteet ja järjestäytyminen ilmentämässä yleisen mielipiteen ja kansalaistietoisuuden kehittymistä v. 1853—1871*. Helsinki.
- Koselleck, Reinhart (1972): Einleitung. In O. Brunner, W. Conze ja R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1. Stuttgart: Klett, xiii—xxviii.
- Koselleck, Reinhart (1996): A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*. In H. Lehmann & M. Richter (Eds.) *The Meaning of Historical Terms And Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. German Historical Institute, Washington D.C. Occasional Paper 15, 59-70.
- Koskimies, Rafael (1974): *Y.S. Yrjö-Koskisen elämä II. Nuijamieliseksi luotu*. Keuruu: Otava.
- Krusius-Ahrenberg, Lolo (1981): Valtiopäiväajatus etsii toteutumistaan. In: *Suomen kansanedustuslaitoksen historia II*. Helsinki: Eduskunnan historiakomitea.
- Kurunmäki, Jussi (1996): *Patriotismi poliittisena käsitteenä Ruotsissa 1860-luvulla. Käsitys isänmaallisuudesta valtiopäiväreformikeskustelun valossa*. Licentiate thesis. Jyväskylä: Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä. (Unpublished)
- Kurunmäki, Jussi (2000): *Representation, Nation and Time. The Political Rhetoric of the 1866 Parliamentary Reform in Sweden*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Landgren, Lars-Folke (1995): *För frihet och framåtskridande. Helsingfors Dagblads etableringsskede 1861—1864*. Helsingfors: SLS.

- Liikanen, Ilkka (1995): *Fennomania ja kansa. Joukkojärjestäytymisen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty*. Helsinki: SHS.
- Manin, Bernard (1997): *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Podlech, A. (1984): Repräsentation. In O. Brunner, W Conze, R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 509—545.
- Pulkkinen, Tuija (2000): Valtio – On the Conceptual History of the Finnish 'State'. *Finnish Yearbook of Political Thought*. vol. 4, 129—158.
- Saastamoinen, Kari (1998): *Eurooppalainen liberalismismi. Etiikka, talous, politiikka*. Jyväskylä: Atena.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002): *Visions of Politics. Vol I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenius, Henrik & Turunen, Ilkka (1995): Finnish Liberalism. In Ilkka K. Lakaniemi, Anna Rotkirch and Henrik Stenius: "*Liberalism*". *Seminars on Historical and Political Keywords in Northern Europe*. Helsinki: Renvall Institute Publications, University of Helsinki, 49—62.
- Viroli, Maurizio (1995): *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Wokler, Robert (1998): The Enlightenment and the French Revolutionary Birth Pangs of Modernity. In J. Heilborn, L. Magnusson & B. Wittrock (eds.): *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750—1850*. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers, 35—76.