

Conrad Wiedemann

Wie rekonstruiert man eine vergessene Großstadtkultur?

Vorüberlegungen zu einer Aufsatzreihe
zum „klassischen Berlin“

Theorien sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschleibt. Man ahnet, man sieht auch wohl, daß es nur ein Behelf ist; liebt sich nicht aber Leidenschaft und Parteigeist jederzeit Behelfe? Und mit Recht, da sie ihrer so sehr bedürfen.

Goethe, Maximen und Reflexionen

I

Die vier Fallstudien zur Berliner Ideen-Börse um 1800, die hier zum Abdruck kommen, wurden im Lauf des Jahres 2001 in unterschiedlichen Veranstaltungen der Arbeitsgruppe *Berliner Klassik* vorgestellt. Thematisch handelt es sich um markante Ausschnitte aus der verzweigten Landkarte jener singulären Stadtkultur, die sich nach dem Tode Friedrichs II. schnell und wie unter der Regie einer unsichtbaren Hand in Berlin herausbildete. Methodisch geht es um je unterschiedliche Versuche, dem Netzwerkcharakter dieser Kultur durch eine interdisziplinäre Blickführung gerecht zu werden. Was der Leser also erhält, sind Ansichten, Szenen, Momentaufnahmen eines Ganzen, das sich lediglich in den geschilderten Austausch- und Umschlagprozessen andeutet, ansonsten aber noch undefiniert bleibt. Auf diese segmentierte Schnittstellensuche sind wir bei unserer 'Feld'-Erkundung stets von neuem angewiesen. Denn für das, was wir hypothetisch 'Berliner Klassik' oder das 'klassische Berlin' nennen und als erste deutsche Großstadtkultur verstehen, steht zwar eine umfangliche disziplinäre Spezialforschung ein, aber keinerlei integratives Bewußtsein. So gesehen sind für uns fast alle Vorleistungen nur 'Ausschnitte', für die es den Kitt wiederzufinden gilt. Natürlich sind wir, wie die folgenden Überlegungen zeigen sol-

len, nicht so ratlos wie die berühmten Artisten in der Zirkuskuppel (mit denen wir uns dennoch ein wenig verwandt fühlen). Oder anders gesagt: die „unsichtbare Hand“, von der die Rede war, charakterisiert eher das Bewußtsein der Zeitzeugen als das der Epochenrekonstruktoren. Für die Berliner Intellektuellen von 1800 jedenfalls, die mit der berühmten Marktformel des Adam Smith so ziemlich vertraut waren, scheint das Bild vom selbstregulativen Freihandel das probatere gewesen zu sein, ihre unerwartete urbane Diskursvielfalt zu fassen:

„Für den unparteiischen Denker und Beobachter ist es ein unschätzbare Vorzug, in einer großen und volkreichen Stadt, und besonders in einer königlichen Residenz, zu wohnen, wo, wie in der kaufenden und verkaufenden Welt ein unaufhörlicher Jahrmarkt, also in der Denkerwelt ein unaufhörlicher Ideenwechsel statt findet, und wo in einem Monat mehr gelesen und gedacht, geurtheilt und abgeurtheilt, kritisiert und gekrittelt, gedeutelt und mißgedeutelt wird, als in zehn Provinzialstädten in dem Raum eines ganzen Jahres.“¹

Natürlich ist die Marktmetapher lediglich ein Vorschlüssel für das, was das vergessene Berliner Äon ausmacht. Was sie indes anzuzeigen vermag, ist eine entscheidende Strukturdifferenz. Denn anders als die Manifestationen der regionalen Genie-Reservate (Weimar, Jena, Königsberg) lassen sich die Hervorbringungen des 'klassischen Berlin' nicht von der organisierenden Mitte eines Schulgeistes her fassen. Wenn man die „Mannigfaltigkeit der Situationen“ (ein Lieblingsbegriff Wilhelm von Humboldts), die ihnen zugrunde liegt, nicht ernst nimmt, verfehlt man ihren genetischen Code. Sie sind, wie die abgedruckten Studien zeigen, nicht Abkömmlinge einer dekretierenden, sondern einer propositionalen und sozialen Vernunft:

Ein exzentrischer Psychologe proletarischer Herkunft, Karl Philipp Moritz, leistet sich den Luxus einer Romreise und kehrt als Zauberlehrling der Moderne zurück: wahre Kunst, so weiß er nun, ist elitär und populär – ersteres durch ihren Autonomieanspruch, letzteres durch ihre ästhetische Subversion des Alltags. Ein anderes Genie widersteht der Metamorphose, die ihm der Ortswechsel von der Provinz in die Großstadt nahelegt. Im Salon der Rahel Levin erkennt der von den Berlinern gefeierte Jean Paul, daß er zum Chronisten der modernen Stadtgesellschaft nicht taugt. Seine Botschaft vom „hohen Menschen“ bleibt der deutschen Provinz zugeeignet, in die er zwar um einiges klüger, aber auch erleichtert zurückkehrt (Helmut Pfotenhauer). – Von der Wiedergeburt einer autonomen Architektur in Berlin und ihren Voraussetzungen handelt der folgende Aufsatz. Sowohl Heinrich Gentz, der Erbauer der „Neuen Münze“, wie Friedrich Gilly, der frühverstorbene Schöpfer genialer Entwürfe, darunter eines hochspekulativen Friedrich-Denkmal, bewegen sich,

¹ Jenisch, Daniel: Gutmüthige Antworten auf einige mitunter auch nicht gutmüthige Billette und Briefe [...]. In: Brennus. Eine Zeitschrift für das nördliche Deutschland, Dritter Band, Januar bis Junius 1803, Berlin, S. 34.

nach der Stagnation unter der Bau-Diktatur Friedrichs des Großen, frei und selbstbewußt in der Syntax des europäischen Neoklassizismus. Von den ästhetischen Autonomiespekulationen eines Moritz und Kant nicht unberührt, von Langhans' Stadttor-Vision und den Experimenten einiger französischer Kollegen beflügelt, zielen sie auf eine Neuformulierung nicht der höfischen Repräsentanz, sondern des städtischen Raums und seines Eigenanspruchs – genuine Vorläufer Schinkels und seiner Berliner Urbanitätsprospekte (Cord Bergahn). – Ähnliches, nämlich Emanzipation und gesteigertes Selbstbewußtsein, hatte zweifellos Karl Philipp Moritz mit seiner radikalen Uminterpretation der antiken Mythologie im Sinn. Als „Religion ohne Theologie“, die, im wesentlichen ästhetisch konstituiert, der „Weihung des wirklichen Lebens“ verpflichtet gewesen sei, könne der antike Mythos dem modernen Menschen eine Selbstbegegnung mit seinen elementaren Bedürfnissen verschaffen. Das weist auf Kleist und Freud voraus. Die Wiederherstellung der Ordnung blieb dem Wahl-Berliner Hegel vorbehalten, der in Moritzens Kühnheit nur „prosaische Zweckmäßigkeit“ entdecken konnte, mit der der Gang des Weltgeistes nicht zu irritieren sei (Yvonne Pauly). – Gegenstand des letzten Beitrags sind genetische Überlegungen zu Schinkels Architekturtheorie und ihrer „kulturpolitischen Definitionsmacht“. Als Adept eines architektonischen Idealismus läßt sich Schinkel offensichtlich von seinen Mitbürgern Wilhelm von Humboldt und Fichte inspirieren. Vom ersteren übernimmt er ein geschichtsphilosophisches Antike-Bild, in dem Griechenland die Kultur-Genese und die Macht-Malaise, Rom die Macht-Genese und die Kultur-Malaise zukommt, vom letzteren die These vom exemplarischen deutschen „Urvolk“, deren Verstiegenheit er aber geschickt neutralisiert, indem er sie auf die kulturelle Autogenese der Nation in der Gotik bezieht (Saure). Aus dieser klassisch-romantischen Doppolorientierung ist dann in praxi bekanntlich ein dezenter preußischer Klassizismus mit ein paar eher skurilen gotisch-romantischen Einsprengseln geworden.

Meine Minimal-Summary, die sich mit einigen Richtungspfeilen begnügt, ist nicht in integrativer Absicht geschrieben. Im Gegenteil. Denn, wie schon gesagt, die Disparität der Ansätze, der Eindruck eines fast wilden, jedenfalls aber situativen und seismographischen Denkens entspricht durchaus dem Spontaneindruck, den uns die Sache bietet. Berlin um 1800 ist ein Ideenparadies. Nur eben kein geordnetes. Alles überlagert, durchkreuzt, widerspricht sich oder geht seine eigenen Wege. Selbst die in zwischen zu Klassikern der Moderne gewordenen Werke und Ideen kommen wie aus dem Ungefähr. Im Gegensatz zur geordneten Bewegtheit der anderen Kulturzentren (vor allem natürlich des abgehobenen Weimar) herrscht in Berlin Dissens, es sei denn, man beriefe sich auf eine allgemeine Auf- und Umbruchsstimmung und ein ähnlich allgemeines Bedürfnis nach freier Option. Dieser Befund legt zwei Schlüsse nahe. Was die äußeren Kriterien (Vielfalt und Unübersichtlichkeit) betrifft, so weisen sie Berlin wohl endgültig die Qualität einer Großstadt zu. Was die inneren Kriterien

(Aufbruch und Wahlfreiheit) betrifft, so indizieren sie, daß hier die generellen Schubkräfte der Zeit (revolutionäre, Kantische, idealistische, neo-klassizistische und neo-esoterische Neuansätze) einem ganz neuen Kommunikationsmilieu begegnen, nämlich einer emanzipierten städtischen Diskursethik, die noch weitgehend unverstanden ist. Alles scheint in Metamorphose begriffen und nichts abgeschlossen. Solche charakterprägenden Konstitutionsphasen sind für alle alten und neuen Metropolitankulturen beschrieben worden, und hätten wir es mit Athen, Rom, London oder Paris zu tun, könnten wir sie getrost 'klassisch' nennen. Daß dies für die Spätentwicklerin Berlin auf Abwehrreflexe stößt, liegt weniger daran, daß 'Klassisches' heute eher unmodisch ist, als daran, daß die historische Kulturtopographie Deutschlands eine andere Ordnung vorsieht. Um das auseinanderzulegen, muß ich ein wenig umständlich werden.

II

Zur Erinnerung: Unsere selbstgestellte Aufgabe besteht darin, dem sogenannten historischen Gedächtnis eine Epoche aufzudringen, die der *damnatio memoriae* verfallen ist, obwohl nicht nur ihre Rohmaterialien offen zutage liegen, sondern auch ihre Dauer (vom Tod Friedrichs II. bis zum Wiener Kongreß) und ihre soziogenetische Matrix (Großstadtkultur, *la cour et la ville*). Die Elemente sind also verfügbar – wie aber läßt sich ein 'chronotopos' (Bachtin), eine Landschaft nebst Wetterlage, ein anschauliches Ganzes daraus wiedergewinnen? Mehr noch: Wie rekreiert man überhaupt ein historisches Phänomen, für das es bislang keine indigenen Deutungsmuster gibt? Der Blick auf die Nachbarländer, vor allem Frankreich und England, wo Kultur schon lange von der Metropole her gedacht wird, ist zwar hilfreich, aber nicht ohne Fußangeln. Denn die Annahme, ein hauptstädtisch orientiertes Kulturmodell verhalte sich zu einem regional orientierten (Deutschland) einfach reziprok, erweist sich als trügerisch, um nicht zu sagen falsch. Die kulturelle Spielanordnung 'Zentrum-Peripherie' folgt essentiell anderen Regeln als die der 'vielartigen kleinen Schauplätze'. Um nur einen Aspekt herauszugreifen: Da wohl in den meisten europäischen Ländern zunächst polyzentrische Stadtkulturen vorherrschend waren, haben zentralisierte Kulturen die Durchsetzungsgeschichte ihrer Hauptstadt verinnerlicht, dezentrierte Kulturen hingegen die Verhinderung dieser Geschichte. Das impliziert im ersten Fall das Bewußtsein einer gefallenen Entscheidung, im letzteren das eines unabgeschlossenen Prozesses, der sich zudem in jeder vergleichbaren Kultur sehr unterschiedlich darstellt. Diese Asymmetrie macht einen Systemvergleich fast unmöglich.

Vielleicht wird man sagen können, daß zentralisierte Kulturen ihr topographisches Gefälle weniger agonal als komplementär verstehen, während dezentrierte Kulturen ein differenziertes internes Konkurrenzbewußtsein entwickeln, das dem externen (internationalen) störend vorgeschaltet ist: sieben egalitäre Wissenschaftsakademien – internes Glück, externes Debakel. Ebenso gilt wohl, daß kulturelle Vielfalt in den

ersteren als verfügbares Integral, in den letzteren als Summe zerstreuter Anwartschaften (Historie in Göttingen, Garten in Wörlitz, Theater in Meiningen, Ballett in Wuppertal, Verfassung in Karlsruhe etc.) erfahren wird. Und schließlich mag zutreffen, daß die Identitätsfrage sich dort einfacher, hier schwieriger stellt, scheint doch im nationalstaatlichen Europa die zentripetale Ordnung der Kultur als das Reguläre, die zentrifugale Ordnung als das Irreguläre empfunden zu werden.

Mehr an Systematik soll hier nicht riskiert werden. In Deutschland jedenfalls, wo das polyzentrische Prinzip als das vielleicht einzige mit Eifersucht behütete Erbe des Alten Reichs bis heute fortwirkt, blieb die fehlende kulturelle Mitte nichtsdestotrotz ein wunder Punkt. Man war stolz auf das Fehlen einer Zentrale und litt zugleich darunter. Um diesem (historisch begründbaren) Widerspruch zu entkommen, wurden im 18. Jahrhundert zwei Strategien entwickelt. Die erste – von der Forschung geliebt und penibel durchleuchtet – entsprang dem Bedürfnis der Gebildeten, sich ein ideelles Hausrecht in einer fremden Metropole zuzueignen. Deutsch-Römer zu sein, wie es zuerst der märkische Radikalprovinzler Johann Joachim Winckelmann für sich in Anspruch nahm, war weit mehr als nur eine neue Variante der alten Kavaliere- und Bildungsreise, auch wenn der Wunsch nach Prestigegewinn und Horizonterweiterung darin weiterlebte. Folgt man der Topik der einschlägigen Schriftzeugnisse, dann war es zunächst die Option für ein Simulakrum von „Welt“, für etwas Transnationales also, und entsprach damit den kosmopolitischen Erwartungen der Epoche. Wie Goethe in Rom, so fanden spätere Reisende in Paris und London „eine Welt“ oder „eine Hauptstadt der Welt“. Was die Sonderrolle Roms betrifft, so war wohl auch ein Nachwirken der alten Reichsidee im Spiel. Zugleich handelte es sich allerdings auch um ein Stück Selbsterforschung in ätiologischer Absicht, um frühe Ego-Texte im Dienste kultureller und ästhetischer Emanzipation, die zudem den Vorteil hatten, episodisch und übertragbar zu sein. Wer mit den Problemen der Haßliebe, der Revolution und der Finanzen zurechtkam, konnte Rom leicht durch Paris ersetzen oder, wie Wilhelm von Humboldt, in beiden Metropolen zu Hause sein.

Das zweite Strategem ist, im Gegensatz zum ersten, nicht sonderlich forschungsauffällig, obwohl es mit dem Namen Goethes noch enger verbunden ist als der Rom-Mythos. Sicherlich war Goethes Italienerlebnis ein Konzept mit Langzeitwirkung, aber ebenso sicher scheint, daß er schon wenige Jahre nach der Rückkehr aus Rom von einer ganz anderen und gewagteren kulturtopographischen Vision gefangen war, die sich, je nachdem, wie ein Komplement oder Substitut der Rom-Vision ausnimmt. Im Gegensatz zur Idee der 'ausgelagerten Hauptstadt' könnte sie die Idee des 'genialen Ortes' oder 'verorteten Genies' ('génie du lieu' oder 'lieu du génie')² heißen. Was Goethe 1782 noch mit einer scherzhaften Einkleidung versah, nämlich den Vergleich Weimars mit Bethlehem („Auf Miedings Tod“) im Sinne der rein geistigen Mitte, schien spätestens seit 1794 ernsthafter Erwägung wert. Äußere Symptome da-

² Vgl. Meter, Helmut & Pierre Glaudes (Hg.): *Le génie du lieu. Expérience du ravissement, du transport, de la dépossession*, Münster u. a. 2003.

für gibt es genug: die Selbstfeier im Freundschaftsbund mit Schiller (ab 1794), das Eingehen auf Schillers ästhetische Theologie, die Tempelreinigung durch die „Xenien“ (1795), die magistrale Programmatik der „Horen“ (1795) und „Propyläen“ (1798), vor allem aber die portrait-politische Wende zum Typus des „Dichturfürsten“ (dokumentiert im Katalog „Goethe und die Kunst“, Frankfurt am Main 1994). All dies war mehr als nur Tribut an den idealistischen Zeitgeist; es war der markante Beginn einer unaufhaltsamen Transformation, an deren Ende ein Kleinstes zum Größten geworden war: ein deutsches Duodezfürstentum zum Sanktuarium der Kulturnation. Das ländliche Weimar als Gefäß geistiger Universalität, der Dichturfürst als der wahre Landesfürst, die Humanitätsidee als Ersatz einer Verfassung, die Opposition extra muros, das war – übrigens nicht nur aus deutscher Perspektive – eine so faszinierende Kunstfigur, daß man sich damit über manches hinwegsetzen konnte, nicht zuletzt auch über die problematischen Aspekte dieses Modells. Hatte doch, während das politische Reich schmählich zerfiel, die damals allenthalben beschworene „geheime Kirche“ der Gebildeten damit eine kulturelle Mitte vor Augen, die – durch einen überragenden Geist beglaubigt – ganz aus der Aura lebte und deshalb als nationaler Mythos fortauern konnte. Es ist hier nicht der Ort, die religiösen und inszenatorischen Anteile dieses Kunstgebildes zu erörtern oder den Beitrag Herders und Schillers, die beide den Vorrang der Kulturnation vor der Staatsnation viel leidenschaftlicher vertraten als Goethe, ohne indes im entferntesten über dessen Umsetzungskraft zu verfügen. Hilfreich für Goethe war, daß er im Gegensatz zu Herder und Schiller wenig Sinn für Geschichtsteologien oder gar für eine deutsche Sendungsidee hatte, dafür ein nüchternes Bild von den deutschen Zuständen. Das machte ihn handlungsfähig. Denn historisch gesehen ist seine Weimar-Inspiration ja alles andere als zeitentho-ben. Sie ist *seine* therapeutische Antwort auf den politischen Identitätszerfall des Reiches. Ob er sich andere Antworten vorstellen konnte oder wollte, wissen wir nicht. Aber seine wachsenden Einsamkeitsgefühle unter der selbstgebauten ‘Glasglocke’ und sein eifersüchtiger Blick nach Berlin (via Zelter) deuten doch an, daß er einem prinzipiellen Alleinvertretungsanspruch mißtraute. Für einen solchen sorgten erst die kulturellen Modelleure des kleindeutschen Nationalstaats. Goethe selbst soll zwei Jahre vor seinem Tode gesagt haben: „Weimar war gerade nur dadurch interessant, daß nirgends ein Zentrum war. Es lebten bedeutende Menschen hier, die sich nicht vertragen; das war das belebendste aller Verhältnisse, regte an und erhielt jedem seine Freiheit“ (zu Kanzler von Müller, 06.06.1830).

III

Dies alles gilt es zu bedenken, wenn man sich vornimmt, die quasi verworfene Alternative einer genuinen deutschen Großstadtkultur auszugraben. Fast scheint es nämlich, als ginge die Tatsache, daß der Berliner Äon keine historische Anerkennung als urbane Konkurrenz zu Weimar fand, auf das Phänomen selbst zurück. Denn im

Berlin von 1800 fehlte es zwar nicht an großen Namen und Werken aus (fast) allen Kulturbereichen, wohl aber am Bewußtsein irgendeiner besonderen Repräsentanz oder Zentralstellung. So deutlich man spürte, daß man sich in einer großen und ungewöhnlichen Stadt, einer großen kulturellen Gärung und einer völlig neuen Freiheit bewegte, so wenig sah man sich exemplarisch oder gar symbolisch und so wenig war man magistral nach außen oder konform nach innen. Die Stadt glich eher einem offenen Forum als einer exklusiven Veranstaltung, und wenn einer den Begriff 'Berlinismus' bemühte (Jenisch an Kant, 25.08.1786), dann meinte er damit eben diese Offenheit, verbunden mit einem ausgeprägten Wirklichkeitssinn. Von den zahlreichen emanzipativen und spekulativen Diskursen, die damals die Stadt erfüllten, galt keiner einem 'Berlin-Mythos'. Als wäre der urbane Qualitätssprung nicht des Aufhebens wert, herrschte diesbezüglich eher das in Deutschland Übliche vor. Erstaunlich viele klagten gut Rousseauisch über den Rumor und die Zerrissenheit des Stadtlebens, erstaunlich viele zieht es nach Rom oder Paris und erstaunlich viele bewundern die literarische Exzellenz Weimars und praktizieren einen leidenschaftlichen Goethe-Kult. Gelegentlich sonnt man sich, von vielen Gästen nachdrücklich darin bestätigt, in der ungewöhnlichen Freizügigkeit und Vielschichtigkeit seiner urbanen Existenz, doch daraus wird nirgendwo eine Hauptstadt-Prätention, jedenfalls keine gesamtdeutsche.

Allerdings ist die Gefahr, aus diesem unpathetischen und sorglosen Selbstbild falsche Schlüsse zu ziehen, nicht gering. Das Faible für Goethe, das sich vor allem mit dem „Wilhelm Meister“ verband, war kein Faible für Weimar als Lebensform. Sicherlich, Weimar (auch Jena) hatte für die Gebildeten der Stadt den Status eines Wunschortes. Es galt als erstrebenswert, dort gewesen und möglichst auch von Goethe empfangen worden zu sein. Wilhelm von Humboldt und seine Braut zogen sogar einige Monate nach Jena, um in das geistige Fluidum um Schiller und Goethe ganz einzutauchen. Doch in ähnlicher Absicht ging man auch nach Göttingen, Halle, Wörlitz und an andere attraktive Bildungsorte, ohne die Möglichkeit eines Bleibens ernsthaft zu erwägen. Heinrich Gentz etwa, der Berliner Avantgarde-Architekt, dem Weimar das exquisite Treppenhaus seines Schlosses (1801–03) verdankt, ist als bestallter Hofarchitekt schwer vorstellbar. Das großstädtische Phänomen der Stadtfucht, von den unterschiedlichen Gruppen unterschiedlich praktiziert, war stark ausgeprägt, aber selbst ein Langzeitflüchtling wie Tieck blieb im Grunde Berliner.

Machen wir uns klar: Zum Weimarer génie-du-lieu-Mythos gehört das Bewußtsein der Staats- und Machtferne, ja, wenn wir Schiller folgen, sogar der Traum vom Verschwinden des machtmonopolistischen Staates. Zum Berliner Emanzipationsfuror hingegen gehört das entschiedene Bewußtsein von der Staats- und Machtnähe, ja er wurzelt gewissermaßen im Versprechen der friderizianischen Meinungsfreiheit und Rechtsgleichheit, auf deren Kontinuität man notfalls kämpferisch besteht und deren Blindstellen (Juden, Frauen, Soldaten) man durchaus nicht übersieht. Der Tod des aufgeklärten Alleinherrschers Friedrich ist damit aber auch die Stunde der stadtbürgerlichen Bewußtwerdung im Medium der Kultur. Hof- und Stadtkultur treten für

die Dauer einer Generation in ein quasi parlamentarisches Verhältnis, in dem die bürgerliche Fraktion als Ideengeber fungiert. In diesem Sinne ist Wilhelm von Humboldt, was immer er den Weimarer Dioskuren verdankt, stets ein politischer Mensch geblieben. Im Gegensatz zum Verfasser der „Ästhetischen Erziehung“ rechnet er, wenn er über das Verhältnis von Staatsmacht und Bürgerfreiheit nachdenkt, gelassen mit einem festgefügtten staatlichen Institutionalismus und einer inhomogenen, zur Freisetzung ihrer individualistischen Kräfte bestimmten Gesellschaft. Danach wird er sein Bild vom Staat modeln, gleichgültig ob als Privatier oder als Ministerialbeamter. Solche Souveränität ist nicht allen gegeben, aber fast alle beteiligen sich an der politischen Urteilsbildung, mögen sie Schadow und Schinkel, Schleiermacher und Fichte, Kleist und Hoffmann, Rahel Levin und Bettina von Arnim heißen, ganz zu schweigen von den selbstautorisierten Virtuosen und Politruks wie Gentz und Buchholz, Riem und Coelln. Gäbe es nicht die Grundvereinbarung eines Rechts auf Individualität, das Ganze müßte, wie von Goethe prognostiziert, in ‘aufgeregter’ Formlosigkeit enden. Doch so, unter der Prämisse erwünschter und auszuhaltender Pluralität, wird das unerwartete Paradigma einer deutschen Bürgerkultur daraus, die am Ende dem in Bedrängnis geratenen Staat aufzuhelfen vermag. Fragt man nach der mentalen Grundierung dieses Vorgangs, glaubt man die Keime jener großstädtischen „Blasiertheit“ zu entdecken, die der Berliner Georg Simmel 1903 als den typischen Ausdruck eines aus der Indifferenz der Massengesellschaft sich ableitenden Freiheitsrechts auf Individualität im Sinn von Selbstinszenierung beschrieben und zum Kennzeichen des modernen Großstädtlers erhoben hat.³

IV

Damit sind wir zu unserem Ausgangspunkt, dem Eindruck einer notorischen Disparität des Berliner Geistesgeschehens, zurückgekehrt. Inzwischen glauben wir zu wissen, warum die ruhelose Großstadtszenerie vor der schönen und kunstvollen Ordnung Weimars nicht bestehen konnte. Vom Standpunkt der nationalkulturellen Identitätsfrage aus sprach alles für das zentralperspektivisch und mentalitätsgeschichtlich durchdachte Weimar, nichts hingegen für das historisch gewachsene und von seiner Modernität quasi überraschte Berlin. Dem genial konstruierten Symbol steht ein als Ganzheit uninszenierter Organismus gegenüber. Trotzdem bleibt genügend Gemeinsames. Denn nicht nur die geistige Dispositionsmasse: Spätaufklärung, Klassizismus, idealistische Mobilisierung und romantischer Widerspruch, ist dort und hier die gleiche, auch die generative Kraft der beiden Konstellationen scheint sich zu entsprechen, falls man die literarische Monokultur und elitäre Selbstkodierung Weimars (und Jenas), die es beide in Berlin nicht gibt, außer Betracht läßt. Der Unterschied

³ Die Großstädte und das Geistesleben (1903). In: Simmel, Georg, Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1984, S. 192–204.

liegt anderswo. Das klassische Genie Weimars läßt sich, jedenfalls um 1800, auf zwei Basisideen hinordnen: auf Schillers geschichtsphilosophische Verlust-Ästhetik und auf Goethes bio-morphologischen Blick. Oder, wenn man das Spätwerk Herders und Wielands einbezieht, auf den Rahmenbegriff eines gräkophilen Humanitätsprogramms. Auf diese kairosartige Geschlossenheit, zu der auch die Exterritorialisierung der romantischen Opposition gehörte, konnte die urbane Offenheit Berlins, die zwar durch eine neuhumanistische Bildungsbasis und ein diffuses Emanzipationsbedürfnis, aber durch keinerlei Einheitskonzept zusammengehalten wurde, nur eine unverstandene Antwort sein. Die Zeitläufte scheinen dies allerdings korrigieren zu wollen. Denn ebendiese Offenheit ist die Matrix für all jene Berliner Ideen und Werke geworden, die heute als Klassiker der Proto-Moderne gelten. Da diese Werke durchweg Gegenstand, einige sogar Kultgegenstand der Forschung sind, bleibt als einzig offene Frage die nach der soziokulturellen Chemie, aus der sie hervorgegangen sind. Es ist zugleich die Frage, die dem Projekt *Berliner Klassik* zugrunde liegt. Und an dieser Frage ist fast alles ungeklärt. Denn machen wir uns klar: so selbstverständlich es uns geworden ist, die 'Weimarer' und die 'Jenenser', den 'Geist von Weimar' und den 'Geist von Jena' aufzurufen, so schwer tun wir uns, einem Moritz, Humboldt, Schadow, Tieck, Schleiermacher, Rahel Levin, Kleist, Stein, Hardenberg, Schinkel, Hoffmann etc. die entsprechenden Berlin-Epitheta zuzuerkennen. Doch eben da, in einem noch zu definierenden 'Geist von Berlin', liegen die Wurzeln ihrer Eigenart und Modernität. Es wird also darauf ankommen, die Spezifika dieser ganz anderen Soziogenese freizulegen, um sie mit der symbolischen Formenvielfalt des Berliner Szenariums abgleichen zu können. Dies ist, zugegeben, ein weites und steinigtes Feld und bedarf unerprobter Analyseansätze. Um dafür ein Beispiel zu offerieren, wähle ich aus den im Projekt diskutierten Ansätzen einen aus, dem wir, nach Versuchen mit den durchaus brauchbaren, aber mißverständlichen Rasterbegriffen 'Mesalliance' und 'Promiskuität', den ordentlichen Titel „Prinzip der offenen Optionen“ gegeben haben.

V

Zum Individualitätskult, der 1786 in der Stadt ausbricht, gehört, daß jeder Mitspieler und jede kreative Leistung zugleich eine Lagerzugehörigkeit und eine quasi promiske Gegenoption zu haben scheinen. Moritz gehört zu den neuhumanistischen Pädagogen der Stadt, verbündet sich aber mit Markus Herz und Salomon Maimon; Wilhelm von Humboldt, von seinen Privatlehrern Dohm und Klein für die aufklärerische Reformpartei präpariert, sucht die Nähe von Dorothea Veit, Friedrich Gentz, Friedrich August Wolf und Schiller; Schadow verschmäht die Tochter des Hofbildhauers und heiratet ein jüdisches Mädchen mit Vorgeschichte; Schleiermachers Vertrauen gilt nicht den Kollegen Spalding und Sack, sondern Henriette Herz und Friedrich Schlegel; Prinz Louis Ferdinand träumt den Traum vom großen Paar nicht mit Prinzessin

Friederike, sondern mit Pauline Wiesel und Rahel Levin; Rahel Levin bewundert nicht die Assimilationsstrategen Friedländer und Bendavid, sondern Fichte; Kleist stirbt nicht an der Seite eines patriotischen Generals, sondern an der Henriette Vogels; Reichardt liiert sich nicht mit Fasch und Zelter, sondern mit Deutsch-Jakobinern und romantischen Autoren; der arbeitslose Schinkel geht nicht ins architektonische Ausland, sondern schlägt sich jahrelang als Kulissenmaler für Iffland und Brühl durch; E. T. A. Hoffmann, der hochgeachtete Kammergerichtsrat, zecht und raisonniert nicht mit seinen juristischen, kaum mit seinen Schriftstellerkollegen, sondern mit Prominenten der Berliner Lebewelt. Es ist offensichtlich, daß im Reigen dieser eigenwilligen Partnerschaften den gebildeten Berliner Juden eine katalysatorische Hauptrolle zukommt. Das läßt mancherlei Deutung zu, weist aber zunächst einmal auf Lessing zurück – auf seinen exemplarischen Freundschaftsbund mit Mendelssohn von 1754 und das transkulturelle Familientableau seines „Nathan“-Schlusses von 1779 als den beiden traditionsstiftenden berlinischen Emanzipationsikonen. Daß sie erst jetzt, nach dem Tod Friedrichs des Großen, ihre Wirkung entfalten, hat seine Gründe. Auch die heute als Solarpunkte der städtischen Liberalisierung geltenden Salons von Henriette Herz, Rahel Levin und Brendel-Dorothea Mendelssohn-Veit, in denen die drei Kulturen Berlins in der Tat zu einer Art Ökumene auf Zeit fanden, wurden ja erst nach dem Tod der Väter möglich.

Natürlich wäre es naiv, die soziale Repräsentanz solcher Selbstentwürfe zu überschätzen. Daß einer städtischen Bildungsschicht die Traditionsbindungen fragwürdig geworden waren, bedeutet nicht, daß diese ihre Macht verloren hatten oder sich gar auflösten. Dafür sprechen, neben dem schnell sich formierenden Gegendruck, schon die damit verbundenen Risiken, auch wenn sie unterschiedlich verteilt waren: für Frauen größer als für Männer, für Beamte größer als für Künstler, Gelehrte und Freiberufliche, für Juden größer als für Christen. Denkt man an die restaurativen Dementis von 1815 (Wien) und 1819 (Karlsbad), dann erweist sich das Ganze sowieso als hochgemutes historisches Experiment. In diesem Zusammenhang gerät noch einmal das geradezu obsessive Berliner Geselligkeitsbedürfnis in den Blick. Manches spricht dafür, daß die ungezählten Vereinigungen unter anderem die Funktion hatten, diese Revolte zu steuern und ihre Risiken zu mindern. Freilich wissen wir, von ein paar Ausnahmen abgesehen, nur sehr ungenau, welche Vereinigungen welche Spielart des Optionalismus vertraten und welche ihn ignorierten oder gar bekämpften. Was wir hingegen einigermaßen verlässlich wissen, ist die Tatsache, daß die meisten Gebildeten zugleich in mehreren und oft sehr unterschiedlich geprägten Salons und Clubs verkehrten, fest oder wechselnd, so daß das Prinzip der multiplen Option sich auch auf dieser Ebene wiederholt.

Es fiel nicht schwer, das beschriebene Phänomen zu generalisieren. Die Begriffe, die dann dafür einzusetzen wären, nämlich: Ich-Setzung, Selbstorganisation, gesellige Bildung, sind freilich alles andere als Berlin-spezifisch. Sie werden ebenso gut und in mancher Hinsicht sogar besser auch in Weimar, Jena und Göttingen verstanden. Spezifisch berlinisch ist allerdings ihre soziale Umsetzung nach einem völlig

neuen Maß und Modus der Wahlfreiheit. Man muß kein schrecklicher Vereinfacher sein, wenn man sich durch diese 'musivische' Existenzform an die 'patchwork'-Konzepte der modernen Lebensgestaltung oder an Richard Sennetts Entwurf des „flexiblen Menschen“ erinnert fühlt, so unterschiedlich die historischen Voraussetzungen auch sein mögen. Doch auf derlei richtige oder falsche Aktualisierungen kommt es letztlich nicht an. Wohl aber auf die Wahrnehmung, daß man mit Lagerzuordnungen im herkömmlichen Sinn nur wenigen Genies des 'klassischen Berlin' gerecht wird. Einigermaßen sicher scheint, daß fast alle aus einem aufklärerischen und neuhumanistischen Bildungsgrund hervortreten, doch darüber hinaus kommt man mit Reinheitsgeboten nicht weit. Natürlich bleiben Idealismus, Klassizismus und Romantik auch in Berlin die maßgeblichen Richtungspfeile, doch wer wollte Moritz, Gentz, Schleiermacher, Rahel, Kleist, Schinkel, Solger, Stein, Hardenberg, ja selbst die Humboldts und Hoffmann in einem dieser Kristallbehälter gefangen wissen? Vorschläge für eine Lösung dieses sensiblen Problems mögen einer späteren Diskussion vorbehalten sein, doch darf schon an dieser Stelle konstatiert werden: das „klassische“ Berlin bietet dem erstaunten Beobachter das Bild einer (fast) dogmenlosen Kultur. An die Stelle der Dogmen und Lehrgebäude, wie sie bezeichnenderweise von außen, von Königsberg, Weimar und Jena eindringen, aber schnell depotenziert werden, treten in Berlin der Geist der Anthropologie und die schon beschriebene Chemie der gemischten Optionen.

VI

Folgte man einer Lebensmaxime Wilhelms von Humboldts, dann wäre das Berliner Klassik-Projekt gut beraten, wenn es sich unbeirrt auf die Sache und so wenig wie möglich auf deren Erfolgsaussichten konzentrierte.⁴ Tatsächlich wäre es verlorene Zeit, öffentlichen und gelehrten Prädispositionen für das Thema nachzuspüren, etwa der Seriosität des Modebegriffs 'Urbanität'. Es geht nicht darum, der 'Berliner Republik' ein urbanes Gen nachzuweisen, sondern mit guten Gründen die Geschichtsschreibung zu korrigieren. Das scheint gewagt genug. Denn außer der genuinen deutschen Großstadtskepsis steht unserem Rekonstruktionsversuch ja auch die neue Historik des „kulturellen Gedächtnisses“ entgegen, die – in der einflußreichen Version Pierre Noras – dem aktuellen Geschichtsschwund mit der Revitalisierung populärer „Erinnerungsorte“ zu begegnen versucht.⁵ „Berlin um 1800“ ist aber das Gegenteil eines Erinnerungsortes, es ist ein 'Nicht-Erinnerungsort' par excellence. Die deutsche Kulturgeschichte läßt daran keinen Zweifel. Soweit ich sehe, haben – falls man von der Memoirenliteratur der Beteiligten (z. B. Varnhagens) ab-

⁴ Bruchstück einer Selbstbiographie (1816). In: Wilhelm von Humboldt, Werke, Bd. V, Darmstadt 1981, S. 8.

⁵ Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1998 (franz. 1984).

sieht – bis 1987 nur zwei Autoren dezidiert auf Anspruch und Eigenart einer Berliner Hochkultur um 1800 aufmerksam gemacht, nämlich der Wahl-Pariser Karl Hillebrand (1870)⁶ und der junge Friedrich Meinecke (1906)⁷. Trotzdem stehen wir mit unserem Versuch gegenwärtig nicht allein. Ohne das Wagnis, eine deutsche Großstadtkultur um 1800 zu denken, hätten weder Klaus Hermsdorf (1987)⁸ noch Theodore Ziolkowski (2002)⁹ ihre verdienstvollen Berlin-Bücher schreiben können, an die wir dankbar anknüpfen, obwohl wir weder mit Hermsdorfs Beschränkung auf die Literatur noch mit Ziolkowskis Perspektivierung auf ein einziges, vermeintliches Wendejahr, nämlich 1810, übereinstimmen. Vor allem Ziolkowskis Ansatz, der in anderer Hinsicht unsere These glänzend bestätigt, ist leicht zu widerlegen. Sicherlich gibt es zwischen dem Tod Friedrichs des Großen (1786) und dem Wiener Kongreß (1815) Jahre mit besonderem Gewicht (und 1810 gehört zweifellos dazu), aber im Grunde bietet jedes beliebig gewählte Jahr des Zeitraums das von Ziolkowski gezeichnete Bild einer rasanten Ereignisfülle.

Greifen wir zum Beispiel den Zeitpunkt 1792/93 heraus, so sehen wir: die Aufklärer der Stadt im beherzten Kampf gegen das Wöllnersche Religionsedikt vereint, Moritz und Wilhelm von Humboldt mit der Grundlegung eines Berlinischen Neuhumanismus befaßt, Langhans und Schadow an den Inkunabeln des Berliner Neoklassizismus arbeitend, Ludwig Tieck in das Herauspräparieren des romantischen Geistes aus den Shakespeareschen Märchendramen versunken, Henriette Herz und Rahel Levin den Freiraum einer doppelt-emanzipatorischen Geselligkeit modellierend, die Juristen Suarez, Carmer und Klein in die Verteidigung ihres proto-demokratischen Gesetzeswerks verbissen, Friedrich Gentz von der konservativen Brillanz Edmund Burkes bekehrt und Salomon Maimon, den inspirierten frühen Kritiker der Transzendentalphilosophie, in autobiographische Erkundungen jüdischer Bildungsrevolten verstrickt. Jedes dieser Projekte ist eigenständig, jedes durch einen eigenen, biographisch motivierten Gestus charakterisiert, und jedes hat Spuren in der Kulturgeschichte hinterlassen. Da der König gleichzeitig eine riskante Doppelpolitik gegen Westen und Osten betreibt: 1792 den Feldzug gegen das revolutionäre Frankreich, 1793 die (zweite) polnische Teilung, ist das Ganze in dramatische politische Horizonte eingebettet, eine Rahmenbedingung, die sich bis 1815 selten beruhigen, manchmal aber entschieden verschärfen wird.

⁶ Die Berliner Gesellschaft in den Jahren 1789 bis 1815. In: Uhde-Bernays, Hermann (Hg.), Karl Hillebrand: Unbekannte Essays, Bern 1955.

⁷ Das Zeitalter der deutschen Erhebung, Leipzig o. J., S. 7–82.

⁸ Literarisches Leben in Berlin. Aufklärer und Romantiker, Berlin 1987.

⁹ Berlin. Aufstieg einer Kulturmetropole um 1810, Stuttgart 2002.

VII

Die Aussicht, daß (fast) jedes Berliner Jahr zwischen 1786 und 1815 mit einer ähnlichen geistigen Fülle und Farbigkeit aufzuwarten vermag, ist so einschüchternd wie reizvoll, zumal die eben aufgerufenen Daten ja nur den gewissermaßen prominenten Abhub eines viel komplexeren Geschehens darstellen. Für die interdisziplinäre Arbeitsgruppe *Berliner Klassik* stellt sich deshalb nicht nur die Aufgabe, die reich vorhandene Spezialforschung zusammenzuführen, sondern auch das soziokulturelle Integral ohne allzu großen Komplexitätsverlust sichtbar zu machen. Dafür bedarf es vor allem eines Kontinuums kritischer Fallstudien. Ich gebe nur wenige Beispiele: Kant schrieb seine wichtigsten späten Aufsätze für ein Berliner Journal, das deshalb Opfer der Zensur wurde. Aber was heißt Zensur im damaligen Berlin und wie verhält sie sich zur Sintfluthaftigkeit des städtischen Journalismus? Wilhelm und Alexander von Humboldt korrespondierten miteinander nicht selten in französischer Sprache, die Berliner Exilfranzosen Adelbert von Chamisso und Graf von Lafoye¹⁰ meist in deutscher. Aber was bedeutet die alte, gewachsene Zweisprachigkeit der Stadt und was die neue, nachrevolutionäre um 1800? Nach Friedrichs des Großen Tod (1786) stellten sich viele Berliner Intellektuelle und Künstler in den Dienst seines Nachruhms, darunter Leute wie Nicolai, die seine Mißachtung deutscher Kultur hautnah erfahren hatten, während viele andere, denen solches Leid erspart war, ihn ignorierten. Welche Geister also weckt der gewaltige Schatten Friedrichs und welche die eher geschmähte Liberalität seiner beiden Nachfolger? Der junge Karl August Varnhagen litt als Schüler der „Medizinisch-Chirurgischen Pépinière“ am seelenlosen Lerndrill der Militäranstalt, empfand aber ein altphilologisches Examen am Joachimsthaler Gymnasium, dem er als Gast beiwohnte, als beglückendes Bildungserlebnis, so daß er wenig später – nicht anders als kurz vorher (1799) Heinrich von Kleist – die Fronten wechselte.¹¹ Aber was heißt militärischer und humanistischer Geist im damaligen Berlin, in welchem Verhältnis stehen sie zueinander und was bedeuten solche quasi-Desertionen?

Vier eher kleinformartige lebensweltliche Konfigurationen aus einer offenen Reihe, die, bei einiger Aufmerksamkeit, alle in strukturelle Fragen von Gewicht auslaufen. Ähnlich, das heißt vom episodischen Zeugnis her, wären die großstädtischen Spezifika der sogenannten Popularphilosophie, des Theaterpublikums, der Frauenemanzipation, der Karrierewege, der kulturellen Einwanderung oder der kulturellen Unterschichten aufzuschließen. Dabei bildet die Reihe: markantes Beispiel, strukturelle Hypothese und quellenauswertende Prüfung zwar eine logische, aber bekanntlich keine pragmatische Abfolge. Wo immer man freilich in den Zirkel einsteigt, wird die Qualität der zur Verfügung stehenden Inventare von Belang. Im Fall der ‘Berliner

¹⁰ Belegt bei Rosenstrauch, Hazel: Karl August Varnhagen und die Kunst des geselligen Lebens. Eine Jugend um 1800. Biographischer Essay, Berlin 2003, S. 97.

¹¹ Belegt ebenda, S. 57.

Klassik' wird besonders viel davon abhängen, wie schnell und zweckorientiert die Erschließung der riesigen Zeitschriftenliteratur, der Geselligkeitsformen und der kulturellen Agenturen (Theater, Verlage, Ausstellungen, Kunstgewerbe) gelingt. Archiv und Thesenbildung, die sich nicht trennen lassen, haben also zunächst der Reanimation der verblaßten Kontexte zu dienen, was sich mehr oder minder mit der Absicht des „new historicism“ deckt, den großen Werken und Texten einen Teil der „sozialen Energie“ zurückzugewinnen, mit denen sie ursprünglich ausgestattet waren.¹² Allerdings zielt Greenblatts Verfahren nicht auf Epochenrekonstruktion. Für deren heuristische und hermeneutische Belebung bedarf es anderer Patenschaften, die indes leicht zu finden sind. Einige von ihnen sollen zum Schluß wenigstens genannt und in eine aufsteigende Linie gebracht werden. Danach könnte am Beginn die „Rhizom“-Theorie von Deleuze-Guattari¹³ stehen, – nicht weil die Seriosität dieses polysemie-trunkenen Entwurfs aus der dekonstruktiven Gründerzeit für uns außer Frage stünde, sondern weil die in Bewegung geratene Kulturlandschaft Berlins um 1800 alle typischen Züge eines Rhizoms, also eines organistischen Modells der Un-erwartbarkeit trägt. Im Gegensatz zu Forschungsgegenständen, deren Fragekataloge längst festgeschrieben sind, ist am Berliner Äon ja das meiste erst noch zu definieren oder zu entdecken. Dementsprechend erweisen sich Begriffe wie Vielwurzigkeit, Knotenbildung, Hybridstruktur, Nomadologie und Landkarte in heuristischer Hinsicht für das Projekt als durchaus hilfreich. Ob sie sich in einen kulturräumlichen Stadtplan analog zum geographischen umsetzen lassen, wird ein in Angriff genommenes Experiment zeigen. Aber natürlich kann ein epochenbildnerisches Verfahren bei den genealogie- und sinnfeindlichen Zeichenspielen der beiden französischen Rhizomatiker nicht stehenbleiben. Deswegen sei als erster Strukturierungsvorschlag das von Dieter Henrich gegen die traditionelle Personenausrichtung der Philosophiegeschichte aufgebotene Konzept der „Konstellation“ genannt.¹⁴ Wie weit Henrich damit an den „new historicism“ angrenzt, kann hier unerörtert bleiben. Ausschlaggebend ist, daß ihm Wesen und Aktualität des deutschen Idealismus eher aus den Debatten und Austauschprozessen seiner Genese ablesbar erscheinen als aus den kanonischen Einzelkonzepten. Obwohl das eines von vielen kurrenten Genealogie-Konzepten ist und bei weitem nicht das elaborierteste, hat es einen hohen Gebrauchswert und scheint der Berliner Situation mit seinem multiplen Nebeneinander wechselnder Konstellationen (Begegnungen, Debatten, Auseinandersetzungen) wie auf den Leib

¹² Vgl. Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen, Basel 2001, Einleitung, S. 16.

¹³ Deleuze, Gilles & Félix Guattari: *Rhizom*, Berlin 1977 (franz. 1976).

¹⁴ *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991. Ergänzend dazu Gille, Klaus F.: *Plädoyer für eine Konstellationsforschung. Am Beispiel von Friedrich Nicolai und Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung*. In: Grimm, Christa, Nagelschmidt, Ilse & Ludwig Stockinger (Hg.), *Konzepte und Perspektiven Germanistischer Literaturwissenschaft*, Leipzig 1999, S. 171–181.

geschrieben. Allerdings fällt sofort ins Auge, daß die horizontale Ordnung des Nebeneinander hier nicht genügt. Vielmehr legt die synchrone Vielfalt des räumlich verschränkten Geschehens nahe, eine Vertikale der unterschiedlichen Zeittiefen mitzudenken – also eine Schichtung des genealogisch Ungleichzeitigen in der Gleichzeitigkeit der Generationenpräsenz, wozu in der Berlinischen Zeit-Geologie auch noch die Wahlfreiheit innerhalb der Generationen zu rechnen ist. Neue Orientierung in dieser alten Frage hat zuletzt bekanntlich Reinhart Koselleck mit seinen „Zeitschichten“ (2000)¹⁵ angeboten. Zu einer letzten Perspektiverweiterung kann Pierre Bourdieus inzwischen populär gewordene Theorie des „kulturellen Feldes“¹⁶ beitragen, deren Analyse der changierenden Nuancen von Macht- und Geltungsverteilung schwer zu übertreffen scheint. Da die Berliner Epoche als Prototyp eines „kulturellen Feldes“ gelten kann, darf man wohl getrost in seine Schule gehen, sofern man die Fußangeln, die der Schluß von den relativ bestimmten französischen Verhältnissen auf die relativ unbestimmten deutschen birgt, zu umgehen in der Lage ist.

Rhizom, Konstellation, Zeitschichten, kulturelles Feld – fürs erste vielleicht ein taugliches historisches Präparierbesteck für den Epochenrekonstrukteur. Indes wird – Goethe eingedenk – alles darauf ankommen, daß die Phänomene sich hinter solchen „Wortschällen“ nicht auflösen. Am Ende kommt alles darauf an, die analytische Anstrengung in eine suggestive Darstellung zurückzuverwandeln. Ob und wie Modelle sich trotzdem erzählen lassen, sei an anderer Stelle diskutiert.

¹⁵ Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main 2000, bes. S. 19–26.

¹⁶ Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt am Main 1999 (franz. 1992).