

I. Zwischen Erfahrung und Erwartung. Formen des Geheimen

Real power begins where secrecy
begins.

Hannah Arendt¹

Die zeitliche Projektion meiner Arbeit beginnt am Anfang der Moderne, die ich über ihre Beschreibung im Nachkriegsdeutschland aufnehme und die Theoriebildung im Nachkriegsdeutschland ist in gewisser Weise die Linse, durch die ich auf die Gegenwart blicke. Ich beziehe mich in der Auswahl meiner Theorie hauptsächlich auf Reinhart Kosellecks Bücher *Kritik und Krise* und *Vergangene Zukunft* und als auch auf Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*. Alle drei Autoren setzen sich mit Totalität und Aufklärung auseinander: Während Koselleck historisch begrifflich arbeitet und die deutschen Verbrechen in eine Geschichte der Aufklärung bettet, die auch als neokonservativ kritisiert wird,² treffen Adornos und Horkheimers Interventionen in Form philosophischen Denkens auf große Resonanz bei linken Studierenden.³ Auf je ihre Weise spiegeln sie damit den Zeitgeist der jungen Bundesrepublik wider.

-
- 1 Hannah Arendt, *The Burden of Our Time*. London: Secker&Warburg, Brace&Co, 1951, S. 386. Das Zitat Arendts schrieb Carl Schmitt als Widmung für Reinhart Koselleck in sein Buch *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Pfullingen: Neske, 1954. Nachzulesen in Koselleck und Schmitt, *Der Briefwechsel*, Brief von Koselleck an Schmitt vom 7. Juli 1954, S. 65.
 - 2 Siehe u.a. Michael Schwartz, »Leviathan oder Lucifer. Reinhart Kosellecks ›Kritik und Krise‹ revisited«, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 45, No. 1. Leiden, NL: Brill, 1993, S. 33–57.
 - 3 Siehe hierzu Philipp Felsch, »Die Kritische Theorie funktionierte als BRD noir«, Interview mit Nils Markwardt, in *Philosophie Magazin*, veröffentlicht am 30.09.2021, <https://www.philomag.de/artikel/philipp-felsch-die-kritische-theorie-funktionierte-als-brd-noir> (zuletzt abgerufen am 13.12.2021).

Eine gegenwärtige Betrachtung des Verhältnisses von Aufklärung und Geheimnis mit den Theorien der Nachkriegszeit ist deshalb so spannend, weil sich mit den gleichzeitig entstehenden kybernetischen Medientechniken und -technologien das Verhältnis von Geheimniswahrung und Geheimnisoffenbarung wiederum verändert. Die Kybernetik, die in den Kriegsjahren der 1940er Jahre mit Norbert Wiens Arbeit im militärisch-industriellen Komplex beginnt, ruft im 21. Jahrhundert mit der teilweisen Verschiebung ins Digitale andere Weisen der Erzählungen von Geheimnis und Geschichte hervor. Obwohl in diesem Kapitel nicht dezidiert auf unsere Gegenwart und ihre Medientechnologien abgehoben wird, bildet sie dennoch die Folie, vor der die Diskussion des Geheimen und des Geheimnisses vorgenommen wird. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen technologischen Bedingungen, die selbst auf ihre Weise vom Geheimen geprägt sind, betrachte ich deshalb abschließend gegenwärtige Orte des Geheimen, sofern dies überhaupt möglich ist.

Um aber überhaupt präziser zu verstehen, was es bedeutet, wenn die Semantiken des Geheimen sich verändern, wenn das Geheimnis neue Formen annimmt und sich die mit ihm einhergehenden Funktionen umformen, möchte ich, wie bereits angedeutet, dem Verhältnis von Geheimnis und Aufklärung und deren Vorläufern nachgehen. Timon Beyes und Claus Pias formulieren in ihrem programmatischen Artikel »Transparenz und Geheimnis« die These, dass sich in der Auseinandersetzung mit vormodernen und kybernetischen Geheimnistypen eventuelle Hilfsbegriffe ergeben, mit denen sich unsere Gegenwart eher verstehen ließe, denn mit dem Begriffsapparat der Moderne. So heben die Autoren hervor, dass die Begriffe der Moderne, wie die der Transparenz und der Öffentlichkeit, das Digitale nicht länger ausreichend erschließen, da sie – obwohl aus dieser hervorgehend – ihr Begriffssystem und ihre Wissenskulturen bereits überschritten hätten.⁴

Die Auseinandersetzung mit vormodernen Formen und Auffassungen des Geheimnisses, der ich mich zu Beginn des Kapitels zuwende, ist vor allem auch dann zentral, wenn davon ausgegangen wird, dass sich Begriffe mit neuen Wissenssystemen nicht einfach ablösen, sondern dass sie neue Ausdrucksformen annehmen, sie sich also in andere Bereiche von Kultur verschieben. Meine Auseinandersetzung mit vormodernen Geheimnisformen ist bei weitem nicht erschöpfend und soll hauptsächlich eine Vorlage zur späteren Abgrenzung und Wiederaufnahme bieten. Die Beschreibung dieser

4 Timon Beyes und Claus Pias, »Transparenz und Geheimnis«, in *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2/2014. Bielefeld: transcript, 2014, S. 111–117.

Geheimnisformen orientiert sich an ihren Inhalten und Formen, wobei die Form hier vor allem als Form des Schutzes des Geheimnisses betrachtet wird. Auch bei vormodernen Geheimnisformen soll mit dem Fokus auf die Form des Schutzes das Performative an ihnen dargestellt werden. Die Formen des Geheimnisses gehen immer über den Inhalt desselben hinaus, sie sind dessen Hülle, aber eben nicht sein Inhalt selbst.

Nach einer einleitenden Skizzierung vormoderner Geheimnisformen wende ich mich Kosellecks Beschreibung von Geheimbünden zu, die sich als spezifische Form geheimer Gesellschaften darstellen. Aus dieser Auseinandersetzung hoffe ich mehr über die Form und Funktion des Geheimnisses und des Geheimen zu erfahren. Die Fragen, mit denen ich meine Lektüre eröffne, lauten: *Auf welche Weise zeigt sich das Geheimnis als Anfangsort von Macht? In welchem Verhältnis stehen Zeitlichkeit und das Geheimnis?* In der Untersuchung von geheimen Gesellschaften, denen ich mit Koselleck begegne, zeigt sich auch, dass *in* und *mit* Geheimbünden ein ganz spezifisches Verständnis von Kritik herausgebildet wird, das bürgerlich-elitärer Prägung ist. Der ergänzende Fokus, der auf Kosellecks Ausführungen zu geheimen Gesellschaften gelegt wird, nimmt ihre widersprüchlichen Effekte in den Blick, die sich als spezifische Antwort auf eine bestimmte Form der Gouvernamentalität bilden.

Vormoderne Geheimnisformen

Aufklärung und Geheimnis treten von
Anbeginn auf als ein geschichtliches
Zwillingspaar.
Reinhart Koselleck⁵

Die Aufklärung und das Geheimnis werden von Koselleck als gleichzeitig auftretende Formen betrachtet. Das Geheimnis, das an anderen Stellen in der Literatur auch als anthropologische Konstante betrachtet wird,⁶ nimmt im dia-

5 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 49.

6 Siehe dazu Georg Simmel, »Das Geheimnis. Eine sozialpsychologische Skizze«, in *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Band II. Gesamtausgabe Band 8*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993. S. 317–323, S. 317–323 und Aleida Assmann und Jan Assmann, »Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen«, in *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit*, Hg. dies. München: Fink, 1997, S. 7–16.

lektischen Verhältnis zur Aufklärung die Position des Dunklen ein, während die Aufklärung Licht darstellen soll. Doch die Ideale von Transparenz, Öffentlichkeit und Wissen zeigen sich nicht nur als Widersacher des Geheimen, sondern auch als Verbündete, wie in Kosellecks Beschreibung der Aufklärung und ihres Hyperkrisie-Moments, das noch herauszuarbeiten ist, deutlich wird.⁷

Wenn aber das Geheimnis eine anthropologische Konstante ist, dann lohnt sich ein Blick auf ihre Semantiken in der Vormoderne, um das Spezifische des Geheimnisses in der Moderne in den Blick zu nehmen. Anders: Wenn ein neuer Typus Geheimnis mit der Aufklärung auftritt, welche Geheimnistypen löst er ab, wohin verschieben sie sich? Diese dem Buch übergeordneten Fragen sind deshalb relevant, weil bereits das Formulieren dieser Fragen die Vielfältigkeit des Geheimen und seiner Geheimnisse aufzeigt und den Blick auf weitere Bedeutungsverschiebungen richtet.

Wie in der ersten Vignette beschrieben, tritt das Wort »Geheimnis« im deutschen Sprachraum erst im 16. Jahrhundert auf. Die späte Entstehung des Wortes bedeutet aber keineswegs, dass es zuvor keine Geheimnisse gab. Im Gegenteil, diese werden sogar als elementar für Kultur überhaupt verstanden. So ist das Geheimnis nach Simmel eine der größten Errungenschaften der Menschheit,⁸ und Aleida und Jan Assmann sehen im Geheimnis sogar einen »Gründungsakt der Kultur«⁹ überhaupt. In diesem Sinne wird das Geheimnis in der gegenwärtig geltenden Literatur als eine anthropologische Konstante verstanden, die verschiedene soziale Funktionen trägt, wie die der Grenzziehung, Differenzierung und Gemeinschaftsstiftung. Wenn es das deutsche Wort »Geheimnis« also bis ins 16. Jahrhundert nicht gibt, verweist das auf seine wandelnde Funktion und semantische Zuschreibung.

Im Unterschied zu einer eher sozialen Geheimnisform der Moderne stehen vormoderne westliche Geheimnisformen, die zunächst als religiöses Verhältnis und danach in Relation zur Regierungsform des Fürstenstaats gelesen werden müssen und sich in ihrer inneren Struktur maßgeblich von modernen Geheimnisformen unterscheiden. Zunächst konzentriere ich mich auf drei vormoderne Formen von Geheimnis, die unterschiedliche Felder berühren, auch wenn sich später zeigen wird, dass sie in Teilen ineinander verschränkt sind:

7 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 123.

8 Simmel, »Das Geheimnis. Eine sozialpsychologische Skizze«, S. 317.

9 Assmann und Assmann, »Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen«, S. 7.

1.) das *mysterium*, 2.) das *secretum* und 3.) das *arcanum*, wobei letzteres als Allgemeinbegriff für das Geheimnisvolle selbst steht.

In der für die deutschsprachigen Kulturwissenschaften prägenden Geheimnis-Anthologie *Schleier und Schwelle* (1997) bestimmen auch Aleida und Jan Assmann drei Geheimnisformen, die sich an diese Unterscheidung anreihen lassen.¹⁰ Alle drei Bände der Trilogie tragen Untertitel, die sich aus dem Wort »Geheimnis« und seiner jeweiligen Gegenspielerin (Öffentlichkeit, Offenbarung, Neugier) zusammensetzen.¹¹ Hieraus ergeben sich Begriffskonstellationen, die unterschiedliche Bedeutungen von »Geheimnis« skizzieren und deren Eigentümlichkeiten einleitend in den Bänden spezifiziert werden. Strategische Geheimnisse sind jene, die einer bewussten Geheimniswahrung bedürfen und deren Widersacher die Öffentlichkeit ist (*secretum*). Das Geheimnis in Konstellation zur Offenbarung wird als substantielles charakterisiert, das sich nicht letztgültig aufklären lässt; es entspricht damit dem *mysterium*. Die dritte Kategorie ist jene, die die Assmanns am ehesten als konstruktives Geheimnis beschreiben, welches sich erst in der Gegenüberstellung zu einer eher allgemeinen Neugier zeigt.¹²

Der Begriff des *mysterium* umfasst das allseitig Nichtwissbare und damit die Form des Geheimnisses, in der sein Inhalt nicht verraten werden kann, weil er als solcher nicht konkret existiert. Das *mysterium* beschreibt vor allem jene Anfangsmythen, in denen der *absolute* Anfang gedacht wird, denn »[u]nbe gründbare Existenz hat den Charakter von Geheimnis«.¹³ Diese Form des Geheimnisses berührt vor allem die Frage nach der Existenz Gottes und darin

10 Siehe hierzu Assmann, »Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen«.

11 Band 1 der Anthologie trägt den Untertitel »Geheimnis und Öffentlichkeit«, Band 2 heißt »Geheimnis und Offenbarung« und Band 3 »Geheimnis und Neugier«, siehe für alle Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hg). *Schleier und Schwelle*. München: Fink, 1997, 1998, 1999. Alle drei Bände sind als Teil 5 in der Reihe *Archäologie der literarischen Kommunikation* erschienen, die von Aleida und Jan Assmann in München im Wilhelm Fink Verlag herausgegeben wurde.

12 Siehe Aleida Assmann und Jan Assmann, »Die Erfindung des Geheimnisses durch die Neugier«. In: *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugierde*, Hg. dies. München: Fink, 1999, S. 7–11.

13 Wilhelm Schmidt-Biggemann, »Das Geheimnis des Anfangs«, in *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Offenbarung*, Hg. Aleida Assmann, Jan Assmann. München: Fink, 1998, S. 43–56, 45.

stellvertretend jene nach dem Ursprung der Welt und des Seins. So sind vor allem Gottesbeweise als Auseinandersetzung mit dem Geheimnis als *mysterium* zu betrachten. Die Zeitlichkeit, die innerhalb des *mysterium* besteht und mit ihm hervorgebracht wird, steht in Kontrast zu einer linearen Vorstellung von Zeit, die in der Moderne Vorrang bekommt. Denn aufgrund der nicht letztgültig erschließbaren Existenz seines Inhalts ist die Zeitlichkeit im *mysterium*, die der Ewigkeit oder auch eine der Unzeitlichkeit.¹⁴ Im *mysterium* besteht das Geheimnis aus dem Werden, das mit Gott gefüllt ist. Weil es trotz umfassender und zahlreicher Gottesbeweise unergründbar bleibt, kann sich der Mensch dem *mysterium* immer nur annähern, es aber niemals durchdringen.¹⁵ Das *mysterium* ist das »Verborgene, Unsagbare und Unergründbare«; es findet sein Gegenüber in der Offenbarung, die Assmanns auch *revelatio* und Entschleierung nennen.¹⁶ Dazu schreiben sie, dass sich der Begriff der Offenbarung auf Dinge beziehe, »die der Vernunft unzugänglich sind, die also jenseits des ›Schleiers‹ und der ›Grenze bis‹ liegen«.¹⁷

In Assmanns Formulierung einer »Grenze bis« wird bereits deutlich, dass das Geheimnis auch als grenzziehende Funktion gedacht wird, während es gleichzeitig selbst auch in Abgrenzung zu seinem Konterpart konzipiert wird, wobei die Kontrastierung von Geheimnis und seinem Konterpart, der jeweiligen Offenlegung des Geheimnisses, nicht als ausschließende Dualität verstanden werden muss, sondern als dialektische Spannung.¹⁸ Dem *mysterium*, das den Geheimnisbegriff des zweiten Bandes ausmacht, stellen Assmanns, wie oben bereits genannt, die Offenbarung gegenüber. Dabei ist die Offenbarung aber nicht nur das, was das Geheimnis notwendig ausräumen würde. Daher lässt sich die Offenbarung nicht schematisch diesem Typus von Geheimnis gegenüberstellen. Einer solch eindeutigen Gegenüberstellung stellt sich schon die Charakteristik des *mysteriums* entgegen. So liegt gewissermaßen gerade in seiner Offenbarung die Ausdrücklichkeit des Geheimen: »Gott muß also aus sich, aus seiner Selbstbeschaulichkeit in seine Schöpfung herausgetreten sein, damit uns seine Offenbarung als das eigentliche Geheimnis deut-

14 Schmidt-Biggemann, »Das Geheimnis des Anfangs«, S. 48.

15 Ebd., S. 49.

16 Assmann und Assmann, »Geheimnis und Offenbarung«, in *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Offenbarung*, Hg. dies. München: Fink, 1998, S. 7–14, 10.

17 Ebd., S. 10.

18 Vgl. hierzu Assmann und Assmann, »Geheimnis und Offenbarung«, S. 11.

lich werde«.¹⁹ Das *mysterium* muss teilweise offenbart werden, um überhaupt erst erkannt zu werden. Dabei kann die Offenbarung gar nicht in dem Maße entschleiern, dass das Geheimnis darüber restlos offengelegt wird. Eben weil das Geheimnis als *mysterium* keinen konkreten, gegenständlichen Inhalt birgt, sondern vielmehr aus Nichtwissbarem besteht, kann es nicht vollkommen entschleiert werden. In jeder Offenbarung eines *mysteriums* bleibt ein Rest an nicht weiter ergründbaren (Nicht-)Wissen, das wiederum konstituierend für das Geheimnis wirkt. Das *mysterium* operiert daher ausdrücklich mit dem Nichtwissbaren als unhintergehbarem Rest. Die Offenbarung ist nicht so sehr das Gegenteil zum *mysterium*, sondern viel mehr seine Gehilfin und drückt sich in verschiedenen Offenbarungsmedien aus.²⁰ So »[konzipiert] jede Geheimnisreligion einen ›Begegnungsraum‹ zwischen Gott und Mensch, in dem sich das Göttliche zugleich zeigt und entzieht«²¹.

Sich vom *mysterium* unterscheidend steht das *secretum*, das als konkret verborgenes Wissen gilt und deshalb verraten werden kann.²² Es geht, wie es in der ersten Vignette bereits ausgeführt wurde, auf die lateinische Bedeutung des Trennens und Unterscheidens zurück und umfasst wohl am ehesten, was im allgemeinen Sprachgebrauch als Geheimnis verstanden wird. Assmanns beschreiben das *secretum* als abgesondertes Wissen, »das durch Errichtung von Schwellen vor dem Zugriff Unbefugter geschützt werden soll«²³ und stellen »Öffentlichkeit« als seinen Gegenbegriff auf. Wenn das vom allgemeinen Zugang abgetrennte Wissen öffentlich gemacht wird, verliert es seine Markierung als Geheimnis. So unterscheidet es sich vom *mysterium* sowohl über seinen Inhalt als auch über die Form seines Schutzes – wobei die Form des Schutzes wiederum maßgeblich von den Eigenschaften des Geheimnisinhalts bedingt ist. Anders als beim *mysterium* ist es beim *secretum* zumindest begrifflich-ideell möglich, seinen Inhalt über Wissensaneignung und Wissenszugänge zu erschließen, ohne dass notwendig Reste des Nichtwissens bleiben.

Das *arcanum* umfasst sowohl das *mysterium* und *secretum* und soll deshalb noch weiter aufgeschlüsselt werden. Das Wort ist lateinischen Ursprungs und bedeutet ganz allgemein »Geheimnis«. Beyer und Pias nennen vor allem

19 Schmidt-Biggemann, »Das Geheimnis des Anfangs«, S. 50.

20 Assmann und Assmann, »Geheimnis und Offenbarung«, S. 8–9.

21 Ebd., S. 11.

22 Siehe Beyer und Pias, »Transparenz und Geheimnis«, S. 113.

23 Assmann und Assmann, »Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen«, S. 10.

die *arcana cordis*, *arcana dei*, *arcana mundi* und *arcana imperii*.²⁴ Dabei stehen die *arcana mundi* für Welträtsel und die *arcana dei* für religiöse Mythen (und schmiegen sich somit an das *mysterium*). Die *arcana imperii* stehen für Staatsgeheimnisse. Bei Aleida und Jan Assmann wird dieser Geheimniskatalog noch um die *arcana naturae*, die Naturgeheimnisse und *arcana cordis*, die Herzensgeheimnisse erweitert.²⁵ In dieser Aufteilung sind die *arcana* eher nach ihren Inhalten, als nach ihren Formen unterteilt, und doch unterscheiden sie sich eben auch in ihrer Form.

Zur Reflexion der Bedeutung vom Geheimen in digitalen Kulturen setzen sich Beyes und Pias mit obengenannten vormodernen Arkanbegriffen auseinander. Augenfällig ist, dass sie in ihrer Titelwahl dem Schema Assmanns folgen und das Geheimnis mit seinem Konterpart zusammenbringen, der in ihrem Fall jener der Transparenz ist. Der Titel der deutschen Fassung ihres Artikels lautet gar »Transparenz und Geheimnis«²⁶. Besonders die *arcana imperii*, d.h. Staatsgeheimnisse, bestimmen die Autoren als jene vormodernen Geheimnisse, unter die sich auch das *mysterium* subsumieren ließe.²⁷ So verfügt der vor-moderne Souverän über eine Gewalt, deren Ursprung und Legitimation nicht zu verraten ist, ähnlich wie die der Allmacht Gottes. Die Form des Geheimnisses, in der dieses undurchdringbar scheint, steht der Transparenz, Öffentlichkeit und Partizipation gegenüber, wie sie moderne Demokratien voraussetzen.

24 Siehe Beyes und Pias, »Transparenz und Geheimnis«, S. 113.

25 Assmann und Assmann, »Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen«, S. 9.

26 Beyes und Pias: »Transparenz und Geheimnis«. In einer späteren, erweiterten englischen Version verabschiedet sich der Titel von diesem dualistischen Schema (das er gleichwohl auch aufzulösen unternimmt), hier heißt der Artikel »The Media Arcane«, *Grey Room* NO. 75, Spring, S. 84–105.

27 So schematisch wie ich die Unterschiede der vormodernen Geheimnisformen beschrieben habe, lassen sich die Begriffe von *mysterium*, *secretum* und *arcanum* in ihrem Auftreten nicht voneinander unterscheiden. Vor allem das *arcanum* gilt eher als Allgemeinbegriff unter den auch das *mysterium* im Sinne der *arcana mundi*, *arcana dei*, *arcana naturae* wie auch teils sogar der *arcana cordis* fällt. Selbst die *arcana imperii* als Staatsgeheimnisse sind, obwohl sie sich in ihren Eigenschaften als *secretum* darstellen, in ihrer Begründung der Macht im Bereich des *mysteriums* angelegt. Verschränkungen unter diesen Formen der Geheimnisse sind daher viel eher üblich, als deren Reinform.

Zwillinge mit Doppelcharakter: Aufklärung und Geheimnis

Die Aufklärung reagiert auf das opake *mysterium*: »[S]chließlich [wird] der göttliche, bis dahin undurchsichtige Heilsplan selber verwandelt: auch er wird aufgeklärt.«²⁸ Diese Aufklärung führt laut Koselleck dazu, dass ein »utopisches Geschichtsbild des Bürgertums«²⁹ etabliert wird: »Im Zuge der Entfaltung des Cogito ergo sum des Descartes als der Selbstgarantie des aus der religiösen Bindung herausgefallenen Menschen schlägt die Eschatologie in die Utopie um. Die Geschichte zu planen wird genauso wichtig wie die Natur in den Griff zu bekommen.«³⁰ Die Planbarkeit der Geschichte, die schon sprachlich auf die Zukunft abzielt, ist eng an den Wunsch nach Naturbeherrschung geknüpft. Eben diesen Aspekt arbeiten Adorno und Horkheimer an der Figur des Odysseus, von der später noch zu lesen sein wird, in der *Dialektik der Aufklärung* heraus. Hier heißt es eingangs sehr prägnant: »Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewußtseins ausgebrannt.«³¹ Dort wo Koselleck von einem Hyperkrisis-Moment der Aufklärung sprechen wird, schreiben Adorno und Horkheimer vom »Doppelcharakter der Aufklärung«³².

Der Begriff des Geheimnisses in der Moderne ist sowohl eine Reflexion als auch das Ergebnis der dialektischen Prozesse der Aufklärung selbst. Die Form des Geheimnisses verändert sich dahingehend als es in der »Dingwelt« zu einem erschließbaren *secretum* wird und in dieser Hinsicht auch einen Rätselcharakter erhält. Das Geheimnis als ein erschließbares nimmt eine Form an, die sich zwischen Wissende und Nichtwissende stellt. So erhält das Geheimnis die Funktion der Differenzierung und der Gemeinschaftsstiftung, wie es im Unterkapitel zu Geheimbünden dargestellt wird. Das Geheimnis als komplexes und opakes *arcanum*, das sich charakteristisch auch im *mysterium* zeigt, löst sich hingegen nicht auf, sondern verschiebt sich in einen anderen Bereich, der häufig in Kunst und Ästhetik gesehen wird, hierin aber nicht vollkommen

28 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 7.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 8.

31 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 10.

32 Ebd., S. 51.

aufgeht.³³ Die These des Germanisten Manfred Voigts, dass »die Verdrängung einen ›blinden Fleck‹ erzeugte, über den sich die Aufklärung selbst nicht mehr aufklären kann, mithin das Geheimnis wiederum die – geheime – Grenze der Aufklärung darstellt«³⁴, verweist auf das ambivalente Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis. Sie zeigt aber auch auf, dass sich schwer in konkreten Begriffen vom Geheimen sprechen lässt, denn wie genau soll etwas definiert werden, das sich dadurch auszeichnet, dass es nicht offen liegt oder gar hinter einer geheimen Grenze verborgen ist?³⁵

Während der Aufklärung wird das Geheimnis zum Gegenbegriff von Öffentlichkeit gemacht. Interessant daran ist, dass dies genau dann geschieht, wenn bürgerliche Öffentlichkeit überhaupt erst entsteht. Der Clou an der Geschichte ist, dass diese bürgerliche Öffentlichkeit sich hauptsächlich im Schutz der geheimen Gesellschaften ausbildet, in denen Öffentlichkeit erprobt werden kann: »Die Freiheit im Geheimnis wird zum Geheimnis der Freiheit«³⁶ hält Koselleck formelhaft fest. Er schreibt auch, dass die Aufspaltung menschlichen Lebens in die Bereiche des Privaten und des Etatistischen, d.h. auf das Staatsinteresse gerichtete Denken, konstitutiv für die Genese dieser Form des Geheimnisses sei.³⁷ »Die Aufklärung wird später den Innenraum der Gesinnung sukzessive ausweiten, aber jeder Anspruch auf das Staatliche blieb zwangsläufig von dem Schleier des Geheimen umhüllt. Die Dialektik von Geheimnis und Aufklärung, von Entlarvung und Mystifikation ist bereits an der Wurzel des absolutistischen Staates angelegt.«³⁸ Koselleck führt weiter aus, dass mit der Trennung zwischen Bürger und Mensch das Privatleben des Bürgers erst einmal außerhalb des staatlichen Interesses fällt. Mit Verweis auf Hobbes schreibt er von einer Spaltung des Menschen in Bürger, der dem Souverän unterworfen sei und deshalb nur jenseits der staatlichen Zugriffs ein freier Mensch sein könne: »Der Mensch im geheimen ist frei; nur im geheimen ist der

33 Vgl. Manfred Voigts, »Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis«, in *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Offenbarung*, Hg. Aleida Assmann und Jan Assmann. München: Fink, 1998, S. 65–80.

34 Voigts, »Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis«, S. 70.

35 Nicht umsonst ist es der Vater der Psychoanalyse Sigmund Freud, der vom Geheimen und Unheimlichen schreibt, das ja deshalb unheimlich ist, weil es sich in den Bereich des Unbewussten geschoben hat, vgl. Freud, »Das Unheimliche«.

36 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 60.

37 Ebd., S. 29.

38 Ebd.

Mensch Mensch.«³⁹ Mit der Aufklärung wird diese Spaltung des Menschen auf eine Weise verstanden, in welcher der Mensch auch als Bürger sein »Menschsein« entfalten kann. »Die Aufklärung bewirkt nun, daß die Trennung zwischen Mensch und Untertan nicht mehr verstanden wird. Staatlich soll sich der Mensch als Mensch verwirklichen, was den Verfall des absolutistischen Staates zur Folge hatte.«⁴⁰ Die entstehende Lücke, das heißt das Private, das bei Hobbes noch dem Menschen als Mensch in seinem Gegensatz zum Bürger zugeteilt ist, wird bei Locke zu dem Ort, an dem sich Tugend in Form bürgerlicher Moralgesetze ausbildet.⁴¹ Und zwar – und das ist für das folgende Kapitel zentral – innerhalb von geheimen Vereinigungen.

Mit der Besetzung der Lücke verschränken sich Privatraum und Öffentlichkeit miteinander: »Die Selbstgewißheit des moralischen Innenraums liegt in seiner Fähigkeit zur Publizität. Der Privatraum weitet sich eigenmächtig zur Öffentlichkeit aus, erst in ihrem Medium erweisen sich die persönlichen Meinungen als Gesetz.«⁴² Inwiefern der Privatraum der Bürger, die im absolutistischen Staat einer Ständegesellschaft zugehörten, zu einem Raum der geheimen Öffentlichkeit beziehungsweise ein öffentlicher Raum im Geheimen wird, zeigt Koselleck in seiner Untersuchung der Funktion von Freimaurerlogen. In dieser Transformation von privat und öffentlich entsteht eine neue Gesellschaftsform: »Ohne sich auf die staatlichen Gesetze zu berufen, aber auch ohne eine eigene politische Exekutivgewalt zu besitzen, entfaltet sich im dauernden Wechsel zwischen geistiger Kritik und moralischer Zensur das moderne Bürgertum.«⁴³

Geheime Bündnisse

Der sehr einprägsame Satz, dass Aufklärung und Geheimnis von Beginn an als Zwillingsspaar aufgetreten seien, folgt Kosellecks Konstatierung, dass es die gesellschaftlichen Formationen der *République des lettres* und der Freimaurerlogen waren, die das Zeitalter der Aufklärung maßgeblich prägten.⁴⁴ Aus der

39 Ebd. S. 30.

40 Ebd., S. 31.

41 Ebd., S. 42.

42 Ebd., S. 44.

43 Ebd., S. 45.

44 Ebd., S. 49.

Gelehrtenrepublik und den geheimen Gesellschaften sei schließlich die bürgerliche Gesellschaft hervorgegangen, da beide Formationen der Ständegesellschaft auf je ihre Weise entgegengewirkt hätten.⁴⁵ Obwohl die Gelehrtenrepublik und die Logen in ihren Strukturen verschieden sind, ist doch beiden Bewegungen eine damalige Auffassung von Egalitarismus gemein. Mit der *République des lettres* findet sich auf der einen Seite eine lose verbundene Gemeinschaft der Wissenschaften, die sich aufgrund der geographischen Distanz zwischen den Wissenschaftler_innen, es waren beinahe nur Männer) via Briefkorrespondenzen und Reisetätigkeiten über ihre Forschungstätigkeiten und Erkenntnisse austauschen.⁴⁶ Die Geheimbünde auf der anderen Seite sind örtliche Vergesellschaftungsformen mit klar abgegrenzten Zugehörigkeiten und Mitgliedschaften, die den Zusammenschluss im Geheimen zu ihrem Alleinstellungsmerkmal machen. Die Mitglieder eines Geheimbundes finden sich in regelmäßigen Treffen zusammen, in denen sie sich *face-to-face* austauschen.⁴⁷ Bereits das Wort »Loge«, das vom Englischen *Lodge* stammt und damit Hütte oder Laube bedeutet, und den konkreten örtlichen Versammlungsort, aber auch die Vergesellschaftung an sich meint, spricht für die Notwendigkeit des Zusammenkommens an einem bestimmten Ort *in persona*, auch wenn sich die kleinen Logen überregional agierenden Großlogen als Dachverband anschließen.

-
- 45 Siehe ebd. Als exemplarisch für das konfliktreiche Verhältnis zwischen absolutistischer Arkanpolitik und spätaufklärerischer Gelehrtenrepublik stellt Lüsebrink die Metzger-Debatte dar, in der neue Formen des wissenschaftlichen Arbeitens zur Diskussion standen, siehe Hans-Jürgen Lüsebrink, »Öffentlichkeit/Privatheit/Geheimnis – begriffshistorische und kulturanthropologische Überlegungen«, in *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Offenbarung*, Hg. Aleida Assmann, Jan Assmann. München: Fink, 1998, S. 111–123.
- 46 Zu den umfangreichen Brieftätigkeiten von Gottfried Wilhelm Leibniz, die sich bis nach China streckten und zu deren wissens- und mediengeschichtlicher Bedeutung, arbeitet u.a. Paul Feigelfeld, »Chinese Whispers – Die epistolarische Epistemologie des Gottfried Wilhelm Leibniz«, in *Vision als Aufgabe. Das Leibniz-Universum im 21. Jahrhundert*, Hg. Martin Grötschel, Eberhard Knobloch, Juliane Schifffers, Mimmi Woisnitza, Günter Ziegler. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2016, S. 265–276.
- 47 Die qualitative Differenz von direkter zu zeiträumlich vermittelter Kommunikation ist spätestens und ausdrücklich seit der COVID-19-Pandemie spürbar geworden. Auch wenn die Brieftätigkeit der *République des lettres* eine andere Medialität besitzt als jene von Online-Meetings und Telearbeit kann doch festgehalten werden, dass zwischen technisch vermittelter Kommunikation und Kommunikation *in situ* ein Unterschied von multisensorischer Ausprägung herrscht.

Es finden sich mit der Gelehrtenrepublik und den Geheimbünden also zwei gesellschaftliche Formationen, die unterschiedliche Kommunikationsmittel und -formen verwenden, und beide sieht Koselleck als Antwort auf das politische System des Absolutismus.⁴⁸

In seiner Untersuchung gesellschaftlicher Formationen, die sich über das Geheimnis definieren, zählt Koselleck zunächst unterschiedliche Vereinigungen auf, die sich allgemein als Geheimbünde beschreiben lassen. Darunter fallen die moralisch-humanitär geprägten Vereinigungen in England, die blauen Maurereien, die deutschen Illuminaten, die ritterlichen Orden der Tempelherren, die protestantisch-schwedischen Vereinigungen sowie kleinere okkultisch geprägte Bünde.⁴⁹ Im Folgenden beziehe ich mich beispielhaft auf die Freimaurer und ihre Logen, die im 18. Jahrhundert in Mode kamen.⁵⁰ Sie waren gegen Ende des 16. Jahrhundert aus den von Steinbildhauern in Schottland gegründeten Steinmetzbruderschaften hervorgegangen und breiteten sich von dort über ganz Europa und Amerika aus.⁵¹ Als Freimaurerlogen gelten sie aber nicht mehr als Bruderschaft eines bestimmten Handwerks (als solche wären sie den Gilden näher), sondern stehen ganz im Gegenteil unterschiedlichen Berufsgruppen und damit Männern verschiedener Stände offen. Das vorerst vereinende und gemeinsame der verschiedenen Logen ist, dass sie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Toleranz und Menschlichkeit als ihre fünf Grundpfeiler erklären, zu denen sich alle Mitglieder bekennen.⁵²

Auch das Bekenntnis zum Geheimen selbst zählt zu ihren Kennzeichen. Doch die verschiedenen Logen teilen kein gleichförmiges Geheimnis miteinander; was in ihnen als Geheimnis gilt und welche geteilten Inhalte unter Ge-

48 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 49.

49 Vgl. ebd., S. 56–57.

50 Das Buch von Stephan Gregory, *Mysterienfieber. Das Geheimnis im Zeitalter der Freimaurerei*. Wien: Turia+Kant, 2012, setzt sich dezidiert mit den Freimaurerlogen und ihrer Geheimnisform im 18. Jahrhundert auseinander. Das Besondere an Gregorys Buch ist, dass es weder einen substantiellen Zugang zum Geheimnis hat, noch in der Tradition Simmels und Kosellecks einen formalistischen Blick auf das Geheimnis legt, sondern die Praktiken des Geheimnisses in den Logen des 18. Jahrhunderts bespricht, siehe ebd.

51 Zu der Geschichte von Freimaurerlogen in Europa vgl. etwa Joachim Berger, »Europäische Freimaurereien (1850–1935): Netzwerke und transnationale Bewegungen«, in *Europäische Geschichte Online*, Hg. Institut für Europäische Geschichte, Mainz, 12.03.2010, <https://www.ieg-ego.eu/bergerj-2010-de> (zuletzt abgerufen am 26.05.2022).

52 Wobei diese Kriterien immer nur innerhalb eines festen Rahmens galten. Religionsfreiheit bezog sich in einigen Großlogen etwa nur auf verschiedene christliche Konfessionen, vgl. Berger, »Europäische Freimaurereien (1850–1935)«.

heimhaltung stehen, wird unterschiedlich aufgefasst. Es zeigt sich dabei vor allem eine örtliche Prägung, denn was konkret als geheim zählt, unterscheidet sich in den Bünden je nachdem welche Geschehen in den verschiedenen Städten relevant und aktuell sind. Über die Verschiedenheit der Geheimnisinhalte schließt Koselleck, dass das Geheimnis der Bünde nicht über seinen Inhalt definiert werden kann. Viel eher gleicht sich das Geheimnis in ihnen im *Akt der Geheimhaltung*, der in allen Bünden gleichermaßen geachtet wird.⁵³ Ergänzend hierzu hebt Gregory hervor, dass in den Logen erstmalig die absichtliche Produktion des Geheimnisses (und damit einhergehend auch dessen Geheimhaltung) im Vordergrund steht: »Zu wissen, wie man ein Geheimnis macht, darin liegt, so könnte man sagen, das eigentliche Geheimnis der Freimaurerei.«⁵⁴

Der Fokus in Kosellecks Analyse wird in Simmel'scher Tradition auf die soziale Funktion des Geheimnisses gelegt, und damit darauf, *wie* das Geheimnis *wirkt* und weniger darauf, *was* das Geheimnis *ist* oder *wie es hergestellt wird*. Mit der Fokussierung auf die soziale Funktion des Geheimnisses geht es Koselleck um die gesellschaftspolitischen Effekte, die aus den Organisationsformen der Freimaurerlogen hervorgehen und auf welche ich im Folgenden eingehen werde. In seiner Untersuchung der geheimen Gesellschaften im 18. Jahrhundert hebt Koselleck insbesondere die Werte der Freiheit und Gleichheit hervor, welche die Freimaurerei prägen. Denn eben in diesen Werten erkennt er Moralvorstellungen, die in Kontrast zum Absolutismus stehen. Die »soziale Angleichung der ständischen Unterschiede«, so schreibt Koselleck, stehe in Widerspruch zum absolutistischen Staat, der eben auf Standesunterschiede baue. Damit fügen sich in das politische System des Staates kleine Organisationseinheiten, die dessen Ordnungsprinzipien nicht in ihre eigene innere Struktur übernehmen und damit ein *Anderes* innerhalb des Staates darstellen, das außerhalb dessen Zugriffsmöglichkeiten steht.

53 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 57. In der Priorisierung des Formbegriffs, der auf die Funktion abhebt, folgt Koselleck Georg Simmels Soziologie des Geheimnisses, auf die im zweiten Kapitel noch näher eingegangen wird.

54 Gregory, *Mysterienfieber*, S. 18.

Nach dem in den Logen geltenden Prinzip der Gleichheit⁵⁵ spielt die soziale Hierarchie der Ständegesellschaft keine Bedeutung. Standeszugehörigkeiten sollen daher innerhalb des Bundes keine sozialen Rangunterschiede nach sich ziehen. Das Prinzip der formalen Gleichheit der Mitglieder wird vor allem über das gemeinsam geteilte Geheimnis hergestellt und gewahrt, das deshalb als »Kitt« der Brüderlichkeit⁵⁶ verstanden werden kann. »Die gemeinsame Teilnahme am selben *arcanum* verbürgte zunächst die Gleichheit der Brüder, sie vermittelte die ständischen Differenzen«⁵⁷, schreibt Koselleck. Da sich innerhalb der Logen Bürger und Adel prinzipiell im Rang nicht unterscheiden, sorgen sie im Zusammenschluss für das Aufbrechen der im Außen herrschenden Hierarchie der Ständegesellschaft.

Trotz dieser Gleichheit, die sich in den moralischen Grundpfeilern der Freimaurerei zeigt und sich hauptsächlich auf Ständeunterschiede, aber auch auf Religionszugehörigkeiten bezieht, herrscht in den Logen eine strenge hierarchische Ordnung. Auch diese Ordnung wiederum wird vom Geheimnis getragen, da die gemeinsame Teilhabe an ihm das Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitglieder stärkt. Das Geheimnis der Logen ist als deren Organisationsprinzip zu verstehen. Die Hierarchieebenen innerhalb der Logen sind mit unterschiedlichen Geheimhaltungsstufen ausgezeichnet und jede neue Stufe in der Hierarchie ermöglicht Einsicht in höhere Geheimnisse, bis hin zum »letzten *arcanum*«, das die »Teilhabe an der Lichtquelle der Aufklärung« verspricht.⁵⁸ Hierbei dient das Geheimnis vor allem der inneren Ordnung der Logen selbst, indem es sie strukturiert. Der stufenweise ansteigende Geheimhaltungsgrad motiviert die Mitglieder zum Aufstieg in der Rangfolge und damit zur intensivierten Arbeit innerhalb der Logen, was gleichzeitig ihrer Disziplinierung dient. Die gemeinschaftsstiftende Funktion, die im geteilten

55 Bei diesem Prinzip der Gleichheit (*égalité*) handelt es sich um ein Prinzip, das sich nach den Gleichheitsvorstellungen seiner Gegenwart ausrichtet – daher muss es im historischen Kontext betrachtet werden. Die hier geltende »Gleichheit« bezieht sich auf vornehmlich weiße, gebildete Männer. Koselleck nennt die Inklusionskriterien der Gleichheit und Freiheit nicht, erwähnt jedoch, dass es unterschiedliche Organisationen für Frauen und Männer gab und hebt damit zumindest implizit Geschlechtlichkeit als Kriterium von Ungleichheit hervor. Für Frauen gab es Salons, während Männer sich in Bünden und Logen vereinigten, siehe Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 57.

56 Ebd., S. 61.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 62.

Geheimnis liegt, das eben in dieser Teilung auch einen großen Teil seines Schutzes verliert, beschreibt auch Simmel:

Die Bewahrung des Geheimnisses ist etwas so Labiles, die Versuchungen des Verrates so mannigfaltig, in vielen Fällen führt ein so kontinuierlicher Weg von der Verschwiegenheit zur Indiskretion, daß das unbedingte Vertrauen auf jene ein unvergleichliches Überwiegen des subjektiven Faktors enthält. Aus diesem Grunde bewirken die geheimen Gesellschaften, [...] eine höchst wirkungsvolle Schulung des menschlichen Verbundenseins unter den Menschen.⁵⁹

Hier wird hervorgehoben, dass das Geheimnis seine Verletzlichkeit und seine Stärke in seinem Schutz findet. Die Labilität der Wahrung des Geheimnisses, wie Simmel sagt, steigt, sobald ein Geheimnis mit anderen geteilt wird, und dies ist in geheimen Gesellschaften notwendigerweise der Fall. Das Geheimnis ist in ihnen demnach stets potenziell von seinem Verrat bedroht, und deshalb müssen zu seinem Schutz strenge Maßnahmen getroffen werden. Diese finden sich beispielsweise in den Kulturtechniken des Schweigens, die in geheimen Gesellschaften rituell geübt werden, wie ich im zweiten Teil des Buches eingehender beschreiben werde. Dieses gemeinsame Üben des Geheimnisschutzes auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die Notwendigkeit des Vertrauens in die anderen Mitglieder, dass diese das Geheimnis wahren, stärkt die Verbundenheit in der Gemeinschaft. Auch das gegenseitige Vertrauen schöpft sich aus der gemeinsamen Übung von Kulturtechniken und kann gleichzeitig als eine solche gesehen werden. Mit Simmel soll konstatiert werden, dass der Schutz des Geheimnisses labiler wird, je mehr Personen es teilen, – um diesen Schutz zu erhöhen, werden Kulturtechniken der Geheimniswahrung geschult, die wiederum vertrauens- und gemeinschaftsstiftend wirken.

In Kosellecks Untersuchung der Freimaurerlogen geht es um den schutzversprechenden Charakter des Geheimnisses, der es neuen Gesellschaftsformen möglich macht, sich jenseits der Beobachtungen des Staates zu erproben. Die Bekennung zu einer über Moral definierten Verfassung, in der das

59 Georg Simmel, »Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft«, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band 11*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018. S. 383–455, 425.

Geheimnis mit Verschwiegenheit einhergeht, schafft den starken Zusammenhalt zwischen den Maurern, der das im 18. Jahrhundert neu entstehende Bürgertum zusammenschließt.⁶⁰ Mit dem Versprechen, die jeweilige Verfassung der geheimen Vereinigung zu wahren, welches die Freimaurer abgeben, und in welcher Geheimhaltung das oberste Gebot ist, liegt ein Gemeinschaft und Vertrauen stiftendes Moment, das Schutz spendet, auch weil dieses Versprechen in schützende Tätigkeiten führt.

Die angenommene formale Gleichheit in den Logen wird vom Geheimnis getragen und hat eine politische Funktion, die der ständischen Ordnung des Absolutismus entgegenwirkt. Es ist das Geheimnis an sich, das am Ende den größten politischen Effekt hat, denn es bringt Freiheit *vom* Staat mit sich. Koselleck sieht in dieser Freiheit das Korrelat der dialektischen Trennung von Moral und Politik, da sich die Maurer ihrem eigenen Moralgesetz verpflichten, das formal unabhängig von Kirche und Staat verfasst wird.⁶¹ Indem sich die Freimaurer gleichzeitig auch von Einmischungen in die tatsächliche Politik distanzieren, möchten sie sicherstellen, dass sie in den Augen des Staates keine Gefahr darstellen.⁶² Sie bilden damit einen Raum für Kritik, der sich als solcher nicht zugleich bemerkbar macht, beinahe könnte man ihre Zusammenkünfte als Zellen im Untergrund betrachten, die in ihrer Widerständigkeit noch nicht entdeckt wurden.

Bürgerliche Freiheit, so schreibt Koselleck, sei im absolutistischen Staat zunächst nur in einem geheimen Innenraum möglich gewesen.⁶³ Das Selbstverständnis der Maurer bestimmt sich in erster Linie über Moral und nicht über ein gemeinsames politisches Anliegen, das sich jedoch sukzessive über die gemeinsamen Moralvorstellungen entwickelt. So können Freiheit und Geheimnis innerhalb der Logen als Bündnispartner gesehen werden. Koselleck geht so weit, dass er in Hobbes Aussage »to be in secret free«⁶⁴ das prägende Moment der Freiheit selbst erkennt. Er schreibt, dass die Freiheit im Geheimen (und mit »geheim« ist der Schutz der Logen vor dem Staat gemeint) zum Geheimnis der Freiheit selbst werde.⁶⁵ Der geschützte Innenraum der Lo-

60 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 61.

61 Siehe ebd., S. 58–59.

62 Siehe ebd., S. 59.

63 Vgl. ebd., S. 60.

64 Koselleck zitiert aus Thomas Hobbes' Hauptwerk *Leviathan* (II, 31), siehe Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 60.

65 Ebd., S. 60.

gen verspricht die Freiheit, aus welcher sich im Laufe des 18. Jahrhundert ein neues, modernes Verständnis von Bürgertum herausbildet, das sich dann in den Staat hineinschiebt. Dieses Verständnis von Freiheit betrifft vornehmlich die Möglichkeiten bürgerlicher Teilhabe am öffentlichen Diskurs im Allgemeinen und an politischen Entscheidungen im Besonderen. Die von Koselleck formulierte Aussage, dass die Freiheit im Geheimen zum Geheimnis der Freiheit wird, kann durchaus als emanzipatorisches Moment der Formierung eines politischen Willens gelten. Denn offensichtlich hat der Schutz der Geheimbünde Freiheit dazu gegeben, im geschützten Innen eine neue Gesellschaftsform zu formieren und zu erproben, die sich schließlich nach Außen trägt.

In Umbruch- und Aufbruchsmomenten, in Zeiten gesellschaftlicher Transformationsprozesse also, bieten geheime Gesellschaften einen geschützten Raum, den es braucht, um Neues auszuprobieren. Simmel hebt den Aspekt des Schutzes, den geheime Gesellschaften leisten, noch einmal stärker hervor:

Die geheime Gesellschaft ist unter diesen Umständen die angemessene soziale Form von Inhalten, die sich noch gleichsam im Kindesalter, in der Verletzlichkeit früher Entwicklungsperioden befinden. Die junge Erkenntnis, Religion, Moral, Partei, ist oft noch schwach und schutzbedürftig, und darum verbirgt sie sich. Deshalb sind Zeiten, in denen sich neue Lebensinhalte unter dem Widerstande der bestehenden Gewalten aufarbeiten, für das Aufwachsen geheimer Gesellschaften prädestiniert, wie etwa das 18. Jahrhundert zeigt.⁶⁶

Die Geheimnisfunktion in den Freimaurerlogen schützt ihre Mitglieder vor dem Zugriff des Staates, und damit vor der bestehenden Gewalt, die sich sowohl als konkrete Herrschaft als auch im Foucault'schen Sinn als Gouvernementalität greifen lässt.⁶⁷

Wenn die Freimaurerei als spezifische Antwort auf den Absolutismus gesehen werden kann, dann weil sie mit ihrer ganz besonderen Charakteristik einen unbesetzten Raum eingenommen hat, der zwischen privat und politisch bestand. Die Freimaurerlogen des 18. Jahrhunderts sind das Beispiel für eine

66 Simmel, »Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft«, S. 423.

67 Etwa Michel Foucault, »Die ›Gouvernementalität‹ (Vortrag)«, übersetzt von Hans-Dieter Godek, in *Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits. Band 3. 1976–1979*. ders., Hg. Daniel Defert, François Ewald. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 796–823.

zeithistorisch spezifische Formation einer geheimen Gesellschaft, die auf bestimmte Weise Widerstand gegen die bestehende Gewalt leistet.

Auf welche Weise Widerstand entsteht, liegt in den Bedingungen der jeweiligen Zeit; es muss daher zwischen einer geheimen Gesellschaft im Besonderen, wie der Freimauerei, und geheimen Gesellschaften im Allgemeinen unterschieden werden. Simmel schreibt, dass geheime Gesellschaften im Allgemeinen (und er schreibt dies natürlich aus seiner Gegenwart heraus) »als Korrelat des Despotismus und der polizeilichen Beschränkungen [auftreten], als Schutz sowohl der Defensive wie der Offensive gegen den vergewaltigenden Druck zentraler Mächte«. ⁶⁸ Diese Mächte, so erweitert er, sind nicht bloß direkt politischer Art, sondern finden sich auch in den Institutionen der Religion, der Familie und in schulischen Einrichtungen. ⁶⁹ Je despotischer das System der vorherrschenden Macht, desto notwendiger werden nicht bloß Schutzräume, sondern desto politischer lassen sich diese Schutzräume nutzen. Mit dem historischen Verweis auf die Freimaurerei zeigt sich, dass jede Regierungsform eine spezifische geheime Gesellschaft ermöglicht und bedingt. Die Untersuchung, wie eine solche unter den gegenwärtigen Regierungsformen aussehen kann, steht noch aus.

In den Freimaurerlogen ist es der Fokus auf Moral, die sich in den Werten der Gleichheit und Freiheit ausdrückt, der ihren politischen Charakter ausmacht. Sie verstehen ihre Arbeit und ihre Treffen nicht als ausdrücklich politisch, sondern geprägt durch geteilte Moralvorstellungen, welche in ihren jeweiligen Verfassungen und Konstitutionen niedergeschrieben sind. Allerdings werden die von den Logen vertretenden Moralgesetze und ihre Einhaltung über die staatliche Politik und das positive Recht gestellt, und erreichen beinahe den Status des Naturrechts, qua welchem wiederum das Logengeheimnis die Staatsgewalt zu brechen vermag: ⁷⁰ »Weil das Geheimnis als das Bindeglied des gegenseitigen Vertrauens die entstehende Gesellschaft zusammenschließt, deshalb erhält das Geheimnis die Würde und Priorität des Naturrechts.« ⁷¹ Der Vorrang der logeneigenen Gesetze lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass Mitglieder in den Logen Schutz vor dem Staat finden, wenn sie dessen Gesetze brechen, sofern der Gesetzesbruch nicht mit dem

68 Ebd. S. 424.

69 Siehe ebd.

70 Vgl. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 65.

71 Ebd.

eigenen Moralgesez kollidiert.⁷² Aus dieser ausgesprochenen Abkehr von der Staatspolitik, beziehungsweise von explizit politischen Themen, dem Rückzug auf Moralgeseze und deren Priorisierung vor denen des Staates, entzündet sich ein politisches Moment, das Koselleck in seiner Analyse der Dialektik von Moral und Politik fokussiert: »Da aber die politische Wirklichkeit gerade als die Negation der moralischen Position betrachtet wird, die innerhalb der Logen bereits verwirklicht wird, [...] erweist sich die politische Abwesenheit im Namen der Moral als eine indirekte politische Anwesenheit.«⁷³ Eben in der Priorisierung des Moralischen vor dem Politischen wird das Politische vom Moralischen unterwandert. Damit werden die Moralgeseze, ihre Einhaltung sowie die von ihnen geleiteten Taten zu explizit politischem Handeln, ohne sich als solche kenntlich zu machen.

Mit dem Zusammenschluss von Männern unterschiedlicher Stände, die sich über geteilte Werte zusammenfinden, die denen der herrschenden Regierungsform entgegenstehen, kommt es, so Koselleck, zu einer »Institutionalisierung im Hintergrund, deren politische Kraft sich nicht offen, d.h. in den Bahnen fürstlicher Gesetzgebung oder im Rahmen staatlicher oder noch bestehender ständischer Einrichtungen, entfalten konnte«⁷⁴. Weil sie kein vordergründig politisches Anliegen verfolgen, sondern im Gegenteil offene Diskussionen über Politik meiden, wird die politische Kraft der Logen »im Hintergrund« formiert und ihr politischer Charakter tritt nicht offen zutage. Die indirekt politische Kritik, die in den Logen entsteht, wird über die innere Organisation der Logen, ihren Hierarchien und Praktiken zu einer politischen Gewalt, die auf den Staat und die Gesellschaft wirkt.⁷⁵ Insbesondere diese Form der indirekten Gewalt, die sich auch über Kunst-, Literatur- und Medienkritik äußert, sei typisch für das neue Bürgertum und brauche den »selbstgeschaffenen Schleier des Geheimnisses«.⁷⁶ Das Geheimnis und seine Einhaltung bieten den Logen nicht nur Schutz, um Neues zu erproben; je größer die politische Kritik wird, die sich aus ihnen herausbildet, desto mehr sind die Logen dem absolutistischen Staat ein Dorn im Auge, was wiederum die Notwendigkeit des schutzversprechenden Geheimnisses der Logen erhöht. Auf Verbote

72 Vgl. ebd., S. 68.

73 Ebd., S. 67.

74 Ebd., S. 53.

75 Vgl. ebd., S. 54.

76 Vgl. ebd., S. 55.

der und Gebote zur Auflösung von geheimen Vereinigungen reagieren diese mit einer Stärkung ihrer Geheimhaltung.⁷⁷

Mit Verweis auf Lessings Erzählung von *Ernst und Falk*⁷⁸ beschreibt Koselleck diese doppelte Schutzfunktion des Geheimnisses. Er hebt hervor, dass die moralisch geleiteten Handlungen der Freimaurer erst aufgrund der »Übel« des Staates notwendig und möglich werden, dass sie sich aber auch gegen diesen Staat wenden.⁷⁹ Zu den Funktionen des *arcantum*, welche die Arbeit der Freimaurer schützen und ermöglichen sollen, trete eine weitere Funktion, die den indirekt politischen Charakter ihrer Arbeit verbergen soll, und diese Funktion der Geheimhaltung an sich werde dann zum »wahren Gehalt des *arcantum* selbst«.⁸⁰

Das Geheimnis hat in seiner Funktion des Schutzes vor einem bedrohlichen Außen Inklusions- und Exklusionseffekte. Diejenigen, die es schützt und die zu seinem Innenraum zählen, die Mitglieder der Logen, bilden die Elite der Aufklärung: »So festigte sich durch das Geheimnis das Überlegenheitsgefühl der Mitwisser, das Elitebewußtsein der neuen Gesellschaft.«⁸¹ Aus dem Prinzip der Gleichheit, das in den Logen herrschte, ist ein Selbstbewusstsein hervorgegangen, das das Bürgertum prägt. Das Prinzip der Gleichheit hat jedoch eine Schattenseite, denn die Gleichheit beschränkt sich zunächst auf einen ausgewählten Kreis und bedeutet Ungleichheit zu jenen, die nicht dazu gehören. Das Bürgertum baut gleichermaßen auf Egalitarismus wie auf Elitismus, und obwohl es die Ständegesellschaft ablöst, wird mit ihm kein wirkliches Prinzip der Gleichheit eingeführt. Die »geistige Elite der Aufklärung«⁸², von der Koselleck spricht, ist mit ihren Organisationsstrukturen in ein System der In- und Exklusion eingebettet, für welche die Logen als Allegorie des Gesellschaftssystems stehen: Die Gleichheit, die in den Logen besteht, zeichnet sie als moralisch überlegen aus und soll zumindest ideell für alle gelten, doch sie beinhaltet eine strukturelle Ungleichheit für jene, die nicht an ihrem »Geheimnis« teilhaben. Simmel schreibt hierzu: »Da aber jenes Ausschlussverhältnis gegen die Nichteingeweihten mit seinen besonderen Nuancen auch

77 Vgl. ebd., S. 53–55.

78 Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*. Berlin: Hofenberg, 2016 [1778], S. 7ff.

79 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 72.

80 Ebd., S. 72.

81 Ebd., S. 62.

82 Ebd., S. 68.

hier besteht, so bedeutet die Soziologie der geheimen Gesellschaft das komplizierte Problem, die immanenten Formen einer Gruppe festzustellen, die durch das geheimnismäßige Verhalten derselben gegen anderweitige Elemente bestimmt werden.«⁸³ Das Innen, das sich gegen das Außen (hier der Staat) abgrenzt, schafft damit ein weiteres Außen.

Dass die moderne Gesellschaft die Werte von Gleichheit und Freiheit nicht für alle umsetzt, ist keine neue Beobachtung. Sie ist vor allem auch in Zusammenhang mit einem patriarchalen, imperialen und kolonialen Kapitalismus zu sehen. Es ist ein Kapitalismus, der eine Ungleichheit zwischen den Klassen, den Geschlechtern und zwischen etwas, das mit dem historisch-sozialen Begriff *race* betitelt werden kann, hervorbringt bzw. der diese Kategorien überhaupt erst zu solchen erhebt.⁸⁴ Eine Analyse des ökonomischen Systems ließe eine präzisere Erklärung sozialer und politischer Ungleichheit zu als es die Untersuchung der Freimaurerei ermöglicht, doch zeigt sich auch am Prinzip der Gleichheit, das in den Logen herrscht, dass mit ihm Ungleichheit einhergeht. Geheime Gesellschaften bieten zwar den Schutz, um politische Forderungen zu denken und Strategien ihrer Umsetzung zu planen, sie sind aber nicht der Ort, an dem sich diese Forderungen einlösen können. Insbesondere emanzipatorische und egalitäre Bestrebungen können in ihnen allein schon begrifflich nur ihren Ausgangsort nehmen.

Das Paradoxe des Geheimnisses, das sich in den Logen in seinen Ein- und Ausschlussmechanismen zeigt, nimmt Lessing in anderer Hinsicht auf, wenn er seine Figuren Falk und Ernst über Zweck und Mittel der »guten Taten«⁸⁵ diskutieren lässt. Ernst sinniert über die von Falk getätigte Aussage, dass die guten Taten der Freimaurer darauf abzielen, alle weiteren guten Taten entbehrlich zu machen und schließt seinen Gedanken mit: »Gute Taten, welche darauf zielen, gute Taten entbehrlich zu machen? – Das ist ein Rätsel.«⁸⁶ Die guten Taten der Freimaurer zielen auf eine Welt hin, die so geordnet ist, dass keine guten Taten in ihr mehr nötig werden. Insofern sind die guten Taten, mit Lessing gesprochen, zwar das Mittel, aber nicht der Zweck und würden mit Erreichung ihres Ziels entbehrlich werden.

83 Simmel, »Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft«, S. 422.

84 Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 2000, [1983]. Zu *Racial Capitalism* siehe ebd., S. 42–103.

85 Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, S. 8ff.

86 Ebd., S. 9.

Falk spricht weiter: »Das Geheimnis der Freimäureri, [...] ist das, was der Freimäurer nicht über seine Lippe bringen kann, wenn es auch möglich wäre, daß er es wollte.«⁸⁷ Und bringt damit den Geheimnisbegriff der Freimaurerlogen auf den Punkt. Obwohl es in den Logen konkrete Geheimnisinhalte gibt, die nicht verraten werden sollen, stellen diese nicht das spezifisch Geheime der Logen dar. Das Geheime der Logen liegt in der Priorisierung des Geheimnisses an sich und hebt damit die soziale Funktion des Geheimnisses hervor.

Voigts spricht deshalb davon, dass die geheimen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts zur endgültigen Verdrängung eines mystisch geprägten Geheimnisses geführt hätten, da das Geheimnis mit den Logen und in der Moderne zu einer »politisch fungiblen Größe« degradiert wurde.⁸⁸ Koselleck betont zwar auch den modernen Charakter des Geheimnisses, der mit den Geheimbünden einhergeht, er weist aber wiederum auch daraufhin, dass es in der Trennung von Politik und Moral zu einer Art *mysterium* erhoben wird, da die Riten und Bräuche in den Geheimbünden derart pathos erfüllt sind, dass sie an religiöse oder kultische Bräuche erinnern.⁸⁹ Die geheimen Gesellschaften der bürgerlichen Elite stellen sich nicht nur gegen Kirche und Staat, sondern finden auch neben ihnen einen Platz: »Ihr Geheimnis tritt – in Nachahmung beider – neben die Mysterien der Kirche und neben die Arcanopolitik der Staaten.«⁹⁰

Das Geheimnis in den geheimen Gesellschaften verlagert sich in die Sphäre des Politischen, – ja, die Bünde markieren die »Politizität des Geheimnisses«⁹¹. Dabei wird das Geheimnis vor allem über seine Funktionen des Schutzes und des Vertrauens verstanden, die ein komplexes und teilweise widersprüchliches Innen- und Außenverhältnis etablieren. Anders als im *mysterium* gibt es in ihm kein immer weiter zu ergründendes (Nicht-)Wissen und trotzdem hat es eine dem *mysterium* ähnliche Qualität, die darin besteht, dass das Geheime in seiner Unsagbarkeit liegt.

87 Ebd., S. 28.

88 Und beklagt dann den Verlust des »echten, alten Geheimnisses«, vgl. Voigts, »Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis«, S. 73–74.

89 Vgl. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 56.

90 Ebd. S. 57.

91 Leonhard Fuest, »Das Geheimnis der Pharmakeia. Zum medientheoretischen Einsatz einer mythopoetischen Figur«, in *Die Dialektik des Geheimnisses*, Hg. Grazynska Kwiecińska. Frankfurt a.M.: Peter Lang Edition, S. 57–64, 57.

Das Geheimnis der Krise

An die Stelle des Schutzes durch den
Staat tritt der Schutz vor dem Staat.

Reinhart Koselleck⁹²

Geheime Gesellschaften erfahren kurz vor Beginn der Französischen Revolutionen einen enormen Zulauf. Dieser wird den Beginn der kommenden Krise und das nahende Ende eines politischen Systems markieren.⁹³ Was ist das Besondere an der Krise des ausgehenden 18. Jahrhunderts: Was ist ihr Geheimnis? Im Folgenden zeige ich, wie die Krise, in der sich Europa im 18. Jahrhundert befindet, zu einer permanenten wurde, die sich auf gewisse Weise bis heute fortzieht. Was nun ist die »permanente Krise«? Im Gegensatz zu der eigentlichen Bedeutung des Wortes »Krise«, das einen Moment beschreibt, der davon bestimmt wird, dass er qua Ausfall zu der einen oder anderen Seite bald endet und damit finit ist, wird die Krise der Moderne als anhaltende charakterisiert. Dies bedeutet keinesfalls, dass nicht auch einzelne voneinander unterscheidbare Krisen in ihr stattfinden, die als Zeitmesser und als Epochenmarker gelten – »[a]nders gesagt: Krisen werden als Ereignisse wahrgenommen«⁹⁴. Doch in der Moderne lösen sich die krisenhaften Ereignisse ununterbrochen ab, so dass der Fortlauf der Zeit selbst als Krise begriffen wird. Bevor weiter vom Geheimnis der Krise die Sprache sein soll, möchte ich schauen, wo der Ursprung der Krise, oder zumindest des Wortes liegt.

Das Wort »Krise« stammt vom Griechischen *krísis*, das als Verb soviel wie scheiden, auswählen, beurteilen aber auch sich messen, streiten und kämpfen bedeutet.⁹⁵ Als Substantiv bedeutet es im Griechischen in zweierlei Hinsicht »Entscheidung«. Erstens meint es die Entscheidung hinsichtlich des Ausfalls einer Sache; zweitens die Entscheidung im Sinne eines Urteils oder einer Beurteilung, womit es in den Bereich der Wortbedeutung von Kritik fällt, die un-
tenstehend noch aufgenommen wird. In der griechischen Antike fällt die Krise

92 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 58.

93 Vgl. ebd., S. 2.

94 Thomas Macho, »Krisenzeiten: Zur Inflation eines Begriffs«, in *Geschichte der Gegenwart*, 31.05.2020, <https://geschichtedergewegung.ch/krisenzeiten-zur-inflation-eines-begriffs/> (zuletzt abgerufen am 13.12.2021).

95 Reinhart Koselleck, »Krise«, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 3, Hg. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1982, S. 617–650, 617.

in drei voneinander getrennte Bereiche, nämlich in den juristischen, theologischen und medizinischen und wurde in allen drei Bereichen als eindeutiger Ausgang zwischen »Recht oder Unrecht«, »Heil oder Verdamnis« und »Leben oder Tod« verstanden.⁹⁶

Bevor der Ausdruck »Krise« im Laufe des 19. Jahrhundert in den allgemeinen Sprachgebrauch übertritt und sich im 20. Jahrhundert noch weiter ausdehnt, wird er im Deutschen vor allem im medizinischen Kontext verwendet, typischerweise als Beschreibung des Höhepunktes eines Fiebers, an dem sich der Fortlauf der Krankheit zum Besseren oder Schlechteren entscheidet.⁹⁷ Anders als in medizinischen Krisen, in der die Dringlichkeit der Entscheidung in der akuten Bedrohung von Leib und Leben begründet liegt, und aus welcher sich auch der Höhepunkt der Krise ablesen lässt, können sich Krisen in der politischen und gesellschaftlichen Sphäre zeitlich ausdehnen, wobei Pandemien als gesundheitspolitische Krisen wiederum eine andere Dauer haben als die in ihr auftretenden individuellen Krankheitsverläufe, die für die Patient_innen teilweise sehr *kritisch* ausfallen. Allgemein wird mit dem Wort »Krise« heutzutage ein Zustand beschrieben, in der sich entweder ein Individuum, eine Gruppe oder auch eine größere Entität, wie beispielsweise die Erde als Gegenstand der Klimakrise, befindet.

Die Krise definiert sich dabei über den Moment, der über ihren Ausfall entscheidet, und weil dieser erst im Nachhinein erkannt werden kann, werden Krisen gewöhnlich von ihrem Ende aus gedacht. Während einer Krise tun sich deshalb unterschiedliche Fragen auf. Aus der Dringlichkeit der Krise stellt sich zunächst die Frage »Was ist zu tun?«, anschließend daran stellen sich die Fragen »Wie wird es danach sein?« und »Was wird kommen?«. In letzteren Fragen entfaltet sich bereits die Zeitlichkeit der Krise, die zugleich die Gegenwart und in ihrer Projektion verschiedene Zukünfte fokussiert:

Es liegt im Wesen einer Krise, daß eine Entscheidung fällig ist, aber noch nicht gefallen. Und es gehört ebenso zur Krise, daß offenbleibt, welche Entscheidung fällt. Die allgemeine Unsicherheit einer kritischen Situation ist

96 Koselleck, »Krise«, S. 617.

97 Im deutschsprachigen Raum verbreitet sich das Wort vor allem nach der Französischen Revolution, und zwar vornehmlich im medizinischen Feld, bevor es gegen Mitte des 19. Jahrhundert auch im Kontext von Ökonomie und Politik gebraucht wird, vgl. Koselleck, »Krise«, S. 621ff. Heute kennen wir das Wort auch im Bereich der Ökologie, um mit ihm den anthropogenen Klimawandel zu beschreiben, die Klimakrise. Siehe zum virulenten Einsatz des Wortes »Krise« auch Macho, »Krisenzeiten«.

also durchzogen von der Gewißheit, daß – unbestimmt wann, aber doch bestimmt, unsicher wie, aber doch sicher – ein Ende des kritischen Zustandes bevorsteht. Die mögliche Lösung bleibt ungewiß, das Ende selbst aber, ein Umschlag der bestehenden Verhältnisse – drohend und befürchtet oder hoffnungsfroh herbeigewünscht – ist den Menschen gewiß. Die Krise beschwört die Frage an die geschichtliche Zukunft.⁹⁸

Das was Koselleck beschreibt, zeichnet das »Wesen einer Krise« in der Moderne aus, das in der allgemeinen Unsicherheit und der geschichtlichen Zukunft besteht. Einer Zukunft also, deren Ausfall als Konsequenz der Krise gedacht wird und damit maßgeblich von der anstehenden Entscheidung abhängt, auf die mehr oder weniger Einfluss genommen werden kann. Während die ersten Sätze des Zitats auf alle Krisen zutreffen, zeigt sich im letzten Satz bereits eine moderne Vorstellung zeitlicher Ordnungen, in der Zukunft geschichtlich gedacht wird. In der »Beschwörung der geschichtlichen Zukunft« liegt der Schwerpunkt auf einer Zukunft, die einerseits ungewiss und offen ist, andererseits aber zum Objekt des Handelns gemacht wird. Im Unterschied zu einer früheren hauptsächlich religiös geprägten Zeitvorstellung wird der »Ausgang der Geschichte« nun im Diesseits entschieden. Dieses an einer zukünftigen Gegenwart ausgerichtete Denken möchte die Zukunft, die aus dem Augenblick der Krise gedacht wird, planbarer machen und ihr damit etwas von ihrer Unsicherheit nehmen. Es denkt damit die eigene Gegenwart bereits historisch, und auch die gegenwärtige Zukunft erfährt hierin einen Wandel – sie weilt in der Diskrepanz einer sich noch zu ereignenden und einer bereits geschichtlich gedachten Zukunft.

Koselleck beschreibt die politische Krise im ausgehenden 18. Jahrhundert als latenten Entscheidungsraum.⁹⁹ Dass dieser Entscheidungsraum im *Verborgenen* liegt, kann sogar wörtlich verstanden werden, wenn man die Rolle der geheimen Gesellschaften bedenkt, in denen Politik, Moral, Öffentlichkeit und das Private neu verhandelt werden. Für Koselleck spitzt sich das Verhältnis von Latenz und Permanenz der Krise in der Frage zu, ob weiterhin der absolutistische Staat herrscht oder ob sich eine neue Gesellschaft durchsetzen wird.¹⁰⁰ »Die Wendung in das Politische, die im Rahmen des moralischen Dualismus

98 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 105.

99 Ebd., S. 106.

100 Vgl. ebd., S. 86.

zugleich keine ist, birgt also in sich eine spezifische Dialektik. [...] Diese Dialektik gehört zur Dialektik der Krise.«¹⁰¹ Aus diesem Spannungsverhältnis arbeitet Koselleck die dualistischen und dialektischen Kräfte heraus, die die Krise in eine scheinbar permanente versetzen. Das andauernde Krisenhafte wird häufig als charakteristisch für die Moderne beschrieben, auch weil sie eine enge Verwandtschaft mit der Logik des Kapitalismus pflegt.¹⁰² So schreibt Koselleck beispielsweise, dass sich die europäische Geschichte zu einer Weltgeschichte ausweitete, wobei er den globalen Süden als Peripherie und damit immer in Abhängigkeit des Westens versteht. Die europäische Geschichte würde sich dann in der Weltgeschichte vollenden, »indem sie die ganze Welt in den Zustand einer permanenten Krise hat geraten lassen«.¹⁰³

Die Unsicherheit, die mit der permanenten Krise einhergeht, eben weil sie keinen Höhepunkt findet, fordert und fördert Mittel, um mit ihr umzugehen und ihre Kontingenz zu reduzieren. So gewinnt in der Moderne auch die (politische und auf Statistik basierende) Prognose an Aufwind.¹⁰⁴ Sie wird zu einer Regulierungstechnik, welche die Ungewissheit und Unsicherheit der Zukunft und damit auch die Krise organisieren soll: »Die Zukunft wurde zu einem Bereich endlicher Möglichkeiten, der in sich nach Graden größerer und minderer Wahrscheinlichkeit abgestuft war.«¹⁰⁵ Diese Wahrscheinlichkeiten sollen qua rationaler Prognose abgewogen werden.¹⁰⁶ Aufgrund der Krise und der zukünftig zu erwartenden Ereignisse wird die Zukunft also zum Objekt der Berechnung.

101 Ebd., S. 80.

102 Dass Krisen das Wesen des Kapitalismus sind, hatten Karl Marx und Friedrich Engels bereits im 19. Jahrhundert erkannt und im *Kommunistischen Manifest* festgehalten, siehe Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 1999 [1848], insbesondere S. 23ff.

103 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 1.

104 Dazu Reinhart Koselleck, »Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit«, in *Vergangene Zukunft*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013, S. 17–37, 28ff. Siehe zur Geschichte der Prognose und Wahrscheinlichkeitsrechnung auch die wegweisenden wissenschaftsgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1988; »Probability and Evidence«, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Hg. D. Garber, M. Ayers. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; und Ian Hacking, *Classical Probability in the Enlightenment*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1975].

105 Koselleck, »Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit«, S. 29.

106 Siehe ebd., S. 29.

Kritik als Kulturtechnik, die zu dieser Zeit als Literatur-, Kunst-, und Medienkritik und über die geheimen Gesellschaften als implizite politische Kritik aufkommt und sichtbar wird, ist dabei Gegenspielerin zur Prognose. Dort, wo die Prognose anhand von Statistik versucht, die Wahrscheinlichkeit zukünftiger Ereignisse zu berechnen und so Vergangenes nutzt, um Zukünftiges zu antizipieren, möchte Kritik Vergangenes nutzen, um Zukünftiges *anders* zu gestalten. Kritik und Prognose greifen dabei beide auf Vergangenheit zurück, um in ihrer Gegenwart auf die als offen vorgestellte Zukunft vorzugreifen und sie auf die ihr je eigene Weise zu verwalten.

In Bezug auf Zukunft zeigt sich hier ein dialektisches Verhältnis, das sich zwischen der Zuschreibung der Offenheit und Unsicherheit der Zukunft und dem Drang sie zu prognostizieren, zu planen und zu gestalten bewegt. Mit der Prognose soll die Ungewissheit der Zukunft zumindest reduziert werden, ohne dass dabei ihre antizipierte Offenheit bezweifelt wird. Im Gegenteil, die Prognose erhöht noch die Vorstellung der offenen Zukunft, indem sie sie zum Objekt der Planung macht und damit Narrationen potentieller Unerfahrenheit einführt. »Weil sich die Zukunft der modernen Geschichte ins Unbekannte öffnet, wird sie planbar, – und muss geplant werden. Und mit jedem neuen Plan wird eine neue Unerfahrenheit eingeführt.«¹⁰⁷ So ist es ein Trugschluss zu glauben, dass die Priorisierung der Zukunft zu einer Vernachlässigung der Vergangenheit führen würde. Viel eher ist es so, dass die Hervorhebung der Zukunft auch die Vergangenheit betont, denn »die systematische Erforschung der Vergangenheit« führt zur »Steigerung der Varianz der Zukunft« wie auch zu einem Sinn für Geschichte überhaupt.¹⁰⁸

Dieses dialektische Verhältnis verstetigt sich bis in unsere Gegenwart, in der die Berechenbarkeit zukünftiger Zustände qua mathematischer Prädiktion höher und präziser wird, was aber nicht-berechnete eintretende Zukünfte (zukünftige Gegenwart) umso unberechenbarer und überraschender erscheinen lässt.¹⁰⁹ Eine andere Weise mit der Unsicherheit von Zukunft umzugehen

107 Koselleck, »Historia Magistra Vitae«, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013, S. 36–66, 61.

108 Esposito Elena, »Digitale Prognose. Von statistischer Ungewissheit zur algorithmischen Vorhersage«, Tagung *Kann Wissenschaft in die Zukunft sehen? Prognosen in den Wissenschaften*. Halle, 08.-10.10.2018, (unveröffentlichtes Skript), S. 25.

109 Die Weise der Zukunftsverwaltung von Prognose und Prädiktion unterscheidet sich jedoch immens, siehe hierzu vor allem Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, übersetzt von Nicole Reinhardt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007; dazu auch Lotte Warnsholdt, »Wie ist Geschichte a priori möglich?: Algorithmische Vorhersage

findet sich in der Präemption, von der im letzten Teil des Buches die Sprache sein wird.

Die Prognose als Mittel der Zukunftsverwaltung folgt der Krise des ausgehenden 18. Jahrhundert, und ist auch deswegen ein Sujet, das Koselleck besonders interessiert. In einem Brief an Carl Schmitt berichtet er über die Themenfindung zu seinem Habilitationsprojekt¹¹⁰, in welchem er sich dem Komplex der politischen Prognose zuwenden möchte (ein Thema, das schon in *Kritik und Krise* angerissen wurde). Er schreibt: »Bei dem Prognosethema geht es mir um eine politische Handlungstheorie, die die Geschichte in actu erfassen soll. Also Historie, die nicht danach fragt, wie es eigentlich gewesen, sondern wie es eigentlich geworden ist.«¹¹¹ Die Prognose kann hier als zeithistorisch-spezifische Form der Geschichtsaktualisierung verstanden werden, die auf die verschiedenen Zeitschichten zurückgreift und diese als ineinandergreifend beschreibt. Für Koselleck ist darin besonders der Aspekt des Werdens zentral. Doch er bezieht sich dabei nicht explizit auf Vertreter der Lebensphilosophie wie Henri Bergson oder Wilhelm Dilthey, wie man bei diesem Thema vermuten könnte. Dass Koselleck hingegen von den Arbeiten Simmels und auch denen Nietzsches geprägt ist, wird an vielen Stellen deutlich. So arbeitet Koselleck in seiner geschichtswissenschaftlichen Analyse Spannungsverhältnisse heraus, die das »Gewordensein« prägen und in deren Feld auch die Prognose steht. Die Beschreibung davon, wie es zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt »wirklich war« fällt hinter diesen Anspruch zurück, – was sich wiederum auch darin zeigt, dass er über das »Wie-es-wirklich-gewesen-ist« kein moralisches Urteil fällen möchte.¹¹²

Der Ausdruck der Krise ist, so schreibt Koselleck, eben aufgrund seines diagnostischen Gehalts (Ist-Wert) und seines prognostischen Gehalts (Soll-Wert) Indikator eines neuen historischen Bewusstseins.¹¹³ In seinem Eintrag »Krise« in *Geschichtliche Grundbegriffe* führt er dazu weiter aus:

und die Aufgabe der Kritik«, in *Behemoth. A Journal on Civilisation*, Volume 14, Issue No. 2, 2021, S. 6–18.

110 Kosellecks Habilitationsschrift *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* wurde 1965 an der Universität Heidelberg eingereicht und erschien 1967 in Stuttgart bei Klett-Cotta.

111 Koselleck und Schmitt, *Der Briefwechsel*, Brief von Koselleck an Schmitt vom 6. Juli 1958, S. 144.

112 Siehe ebd., S. 114.

113 Siehe Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 134.

Auf die Geschichte angewandt, ist ›Krise‹ seit etwa 1780 Ausdruck einer neuen Zeiterfahrung, Faktor und Indikator eines epochalen Umbruchs, der sich gemessen an der steigenden Wortverwendung, eigentlich noch verstärkt haben müßte. Aber der Ausdruck bleibt so vielschichtig und unklar wie die Emotionen, die sich an ihn hängen. ›Krise‹ kann sowohl, als ›chronisch‹ begriffen, Dauer indizieren wie einen kürzer- oder längerfristigen Übergang zum Besseren oder Schlechteren oder zum Anderen hin [...].¹¹⁴

Koselleck fasst hier zusammen, was sich im Begriff der Krise bündelt: die neue Zeiterfahrung geschichtlicher Zeiten, die mit ihr einhergeht, wie auch die Beschreibung der Epochenwende selbst, den die Krise markiert. Hinzu kommt, dass jede Krise ihre Eigenzeit hat; sie ist kurz oder lang oder führt gar in einen chronisch kritischen Zustand über, in dem nur das absolute Ende des Lebens auch das Ende der Krise bedeutet. Vor allem zeigt Koselleck die möglichen Ausgänge einer Krise auf, denn eine Krise entscheidet sich nicht notwendig zum entweder Besseren oder zum Schlechteren, sondern immer potenziell auch zum *Anderen*. So ist der Status nach einer Krise womöglich ein genuin anderer, wenn diese als Zäsur ausfällt.

Keine Krise der Kritik

Ebenso wie das Wort »Krise« stammt auch »Kritik« aus dem Griechischen. »Kritik« geht auf das Verb *krinein* zurück, das soviel bedeutet wie *scheiden, trennen, entscheiden, urteilen, anklagen, streiten*.¹¹⁵ Um 1600 wird es in die englische Sprache (*criticism*) und französische Sprache (*critique*) eingeführt, und zieht sich von dort im Laufe des 17. Jahrhundert ins Deutsche.¹¹⁶ In dem Über-einfließen der Bedeutungen von Kritik und Krise werden die »Sinnbereiche einer ›subjektiven‹ Kritik und einer ›objektiven‹ Krise«¹¹⁷, wie Koselleck in *Geschichtliche Grundbegriffe* schreibt, anfangs vom gleichen Wort abgedeckt. Zuerst fand »Kritik« in der Rechtssphäre Anwendung, »wobei sowohl die Anklage (der Streitvorfall) wie auch das ergangene Urteil (der Streitausgang)

114 Koselleck, »Krise«, S. 617.

115 Kurt Röttgers, »Kritik«, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 3, Hg. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1982, S. 651–675, 651.

116 Vgl. u.a. Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 87.

117 Koselleck, »Krise«, S. 618.

damit bezeichnet werden konnten«¹¹⁸. Kritik bezeichnete die Urteilsfähigkeit, den Verstand und die Urteilskraft des Subjekts. Später betraf die Kritik die Religion und vor allem die Auslegung der Bibel. Erst im 15. und 16. Jahrhundert entsteht in der Philologie, in Logik und Ästhetik »das Reden über Kritik«¹¹⁹. Mit der Verbreitung vom »Reden über Kritik« weitet sich der Kritikbegriff in drei Richtungen aus: »erstens wurde der Anwendungsbereich von den klassischen Texten und der Bibel ausgedehnt auf alle Gebiete der Gesellschaft und des Staates. Zweitens wurden die Funktionen ausgedehnt von der Beurteilung der Authentizität von Texten zur Aufklärung schlechthin; drittens weitete sich das Subjekt aus: von den eruditi über das Genie bis zur Vernunft selber.«¹²⁰ In einem Unterpunkt zu »Kritikbegriffe im 17./18. Jahrhundert«, in *Geschichtliche Grundbegriffe* werden die zu dieser Zeit entstehenden Kritikbegriffe aufgeführt; unter anderem wird darauf verwiesen, dass Kritik einerseits als Methode und andererseits als Methodologie zu verstehen sei, und dass diese Unterscheidung im Wortgebrauch nicht immer deutlich hervortrete. Auch wird auf die Entwicklung des Begriffes in den Bereichen der Kunst, der Wissenschaft und der Politik verwiesen, die bisweilen ineinandergreifen und Kritik zu einer implizit politischen Funktion gedeihen lassen: »Der Übergang zur politischen Valenz wird in der Funktion der Kritik in moralischen Angelegenheiten offenkundig: hatte die wissenschaftliche Kritik nämlich das Subjekt auf Vernunft reduziert, so qualifiziert die politisch-moralische den Menschen als Bürger.«¹²¹ Dieses subtile Ineinandergreifen von Moral und Politik, das sich im bürgerlichen Subjekt zeigt, soll im Folgenden aufgegriffen werden.

Die historische Umbruchszeit, die als Beginn der Krise dargestellt wurde, bringt auf ihre Weise Kritik als eine neue Form der bürgerlichen Teilhabe hervor, in der das Subjekt der Kritik als bürgerliches Vernunftsubjekt gezeichnet wird. Die permanente Krise ist daher keine Krise der Kritik. Viel eher ist es so, dass die Krise Kritik befeuert und *vice versa*. Kritik sowohl im Sinne der Praktiken von Kunst-, Medien- und Literaturkritik wie auch als erkenntnistheoretische Denkweise hat zu dieser Zeit Konjunktur. Kants drei Kritiken manifestieren dies, so erscheint acht Jahre vor der Französischen Revolution *Kritik der reinen Vernunft* (1781), es folgen *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *Kritik der Urteilskraft* (1790).

118 Röttgers, »Kritik«, S. 652.

119 Ebd., S. 653.

120 Ebd., S. 655.

121 Ebd., S. 661.

Auf Kant als prägende historische Figur geht Koselleck in *Kritik und Krise* wenig ein. In einem Brief an Schmitt gesteht er sogar, dass er Kant ebenso wie Schiller »ungerechtfertigt beschnitten«¹²² habe. Groß dafür ist die Kantische Prägung in Kosellecks Denken, so beispielsweise, wenn er von »privat« und »öffentlich« spricht und daraus sein – wiederum eher soziologisch orientiertes – Verständnis von Kritik entwickelt. Koselleck schreibt, dass sich aus der politisch bedingten Geheimhaltung, die zum großen Teil von den geheimen Gesellschaften gewährt wurde, eine Kritik freigesetzt habe, die zu einer »unkontrollierbaren und insofern geheimnisvollen« Herrschaft angewachsen sei.¹²³ Aus dieser zunächst nicht spezifischen Machtkritik entwickelt sich ein Herrschaftsanspruch des bürgerlichen Subjekts, der von Kant das erste Mal auch als solcher festgehalten wird, so Koselleck, während er aus *Kritik der reinen Vernunft*¹²⁴ zitiert.¹²⁵

Die Aufklärung und ihr politisches Geheimnis scheinen die Funktionen des Staates und seiner arcana übernommen zu haben. Nicht die Kritik mehr entzieht sich dem Staat, sondern sie tritt mit so souveränem Herrschaftsanspruch auf, daß es vielmehr Staat und Kirche zu sein scheinen, die sich vor dem Richtspruch der Kritik verbergen [...]¹²⁶

Kosellecks Kritikbegriff ist an dieser Stelle sehr weit gefasst und bezieht sich mehr auf ein soziales Spannungsfeld als auf dezidiert kritische Praktiken.

Er schreibt, dass das Politikum der Kritik aus dem Spannungsverhältnis der Trennung zwischen der »Herrschaft der Kritik« und dem Staat bestehe.¹²⁷ Zentral für Koselleck ist der Dualismus, der sich in der Sattelzeit gesellschaftlich etabliert, beispielsweise in der Spaltung von Person und Autor, Mensch und Fürst, Philosoph und Politiker. Diese Spaltung zeigt sich deutlich in Kants Essay »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, der 1784 in *Berlinische Monatsschrift* erscheint und Teil der Aufklärungsdebatte wird.¹²⁸ Kants be-

122 Koselleck und Schmitt, *Der Briefwechsel*, Brief von Koselleck an Schmitt vom 18. Juni 1959, S. 168.

123 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 97.

124 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

125 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 101.

126 Ebd.

127 Ebd., S. 102.

128 Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in *Berlinische Monatszeitschrift*, Dezemberheft 1784, S. 481–494.

rühmtem Ausruf »Sapere aude!«¹²⁹, den er zum Wahlspruch der Aufklärung erklärt, folgt im Essay die Unterscheidung eines öffentlichen und privaten Vernunftgebrauchs. Die Unterscheidung Kants zwischen »öffentlich« und »privat« erscheint auf den ersten Blick kontraintuitiv und bedarf auch deshalb einer kurzen Ausführung, weil sie sich bis heute in kritischen Praktiken und in einem allgemeinen Verständnis von Öffentlichkeit und Bürgerlichkeit zeigt. So wie Kant es beschreibt, bedeutet öffentlich von der Vernunft Gebrauch zu machen und Kritik an Herrschaft zu üben, dies in der Funktion als Gelehrte_r zu tun. Öffentlich von der Vernunft Gebrauch zu machen, erfolgt jenseits der bürgerlichen Pflichten, die man als Bürger_in dem Staate gegenüber hat, die man vor allem aber in einer beruflichen Funktion als beispielsweise Lehrer_in, Pfarrer oder Soldat_in erfüllen soll. In der Erfüllung der beruflichen Aufgaben, die insbesondere im Beamtentum vom Staat aufgetragen werden, gilt man deshalb als Privatperson, weil man sich hierbei nicht öffentlich äußern darf, sondern Gehorsam leisten muss. Ein_e Polizist_in etwa soll sich im Dienst politisch neutral den Bürger_innen zuwenden und das Gesetz schützen. Außerhalb ihres_seines Dienstes aber darf sie_er sich öffentlich bis zu einem gewissen Grad politisch äußern. Wird man über die auszuführende Pflicht definiert, wie im Falle eine_r Lehrer_in in einer Schulklassse oder im Falle eines Pfarrers innerhalb der Kirchengemeinde, so agiert man als Privatperson. Wendet man sich allerdings außerhalb dieser Pflichten einer unspezifischen Gruppe zu, beispielsweise mittels eines Leserbriefs in einer Zeitung, über die Kommentarfunktion unter einem Onlinebeitrag oder in sozialen Netzwerken, so richtet sich dies an die »Welt«, wie Kant sagt (oder vermutlich sagen würde).¹³⁰ In diesem Sinne wird in einem Bereich öffentlich Gebrauch von der Vernunft gemacht, die intuitiv eher dem Privaten zugeschrieben wird. Genau in dieser Überkreuzung der Ebenen liegt das spezifisch Dialektische der Aufklärung.¹³¹

129 Ebd., S. 481.

130 Vgl. ebd.

131 Für eine weitere Untersuchung dieses Verhältnisses wäre es äußerst produktiv, sich die Teilung des vormodernen Königs in seine zwei Körper genauer anzuschauen, die sich teilweise bis heute fortzieht – man denke hier an das britische Königshaus. Der eine Körper, der den König als König definiert, steht in der Ordnung seiner Pflichten und Funktionen, und ist der »unsterbliche politische Körper«. Darüber hinaus hat der König, und auch die Königin, einen »natürlichen Leib« und damit sterblichen Körper. Beide stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander, welches sich in Ähnlichkeit zur Interdependenz von öffentlichen und privaten Vernunftgebrauch genauer anzu-

Im öffentlichen Vernunftgebrauch liegt die indirekt politische Funktion der Kritik, die Koselleck hervorhebt, denn getarnt als Kunst- oder Literaturkritik darf öffentlich eine Debatte geführt werden, ohne dass Verpflichtungen im Sinne des Gehorsams gegenüber dem Staat gebrochen werden. Die Hörigkeit des Bürgers soll trotz aller Kritik gewahrt werden. Mit der Aufklärung gelangt Kritik »über den Umweg der Kunst«¹³² zum Staat. Die Trennung zwischen öffentlich und privat, die Kant vornimmt, und ebenso die Trennung von Autor und Person, die vollzogen wird, ist relevant für die Bildung des kritischen Subjekts, das eine bestimmte Autorität einnimmt, d.h. aus einer bestimmten (und bestimmbaren) Distanz einen von dieser Autorität abgesonderten Gegenstand beurteilt. Als Autor kann das kritische Subjekt diese Autorität einnehmen, während es als Person und damit als eventuell verwobenes Ding keine formale Distanz zum Gegenstand der Kritik hätte.¹³³

Die Trennung zwischen einem öffentlichen und privaten Vernunftgebrauch, die Kant vornimmt, ist eine der Grundlagen von Kosellecks Analyse des Dualismus von Moral und Politik und der indirekten politischen Kritik, die sich in der Sattelzeit herausbildet:

[D]as moralische Gericht wird zur politischen Kritik, nicht nur indem es die Politik seinem strengen Urteil unterwirft, sondern gerade auch umgekehrt, indem es sich als Urteilsinstanz aus dem Bereich des Politischen ausspart. [...] Der Dualismus von Politik und Moral, der in der Feststellung von Schiller sichtbar wurde, steht also im Dienst einer politischen Kritik, ist aber zugleich die Voraussetzung dieser Kritik. Die politische Kritik beruht auf dieser Scheidung und vollzieht sie zugleich.¹³⁴

schaufen lassen würde, vgl. hierzu Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv Wissenschaft, 1990.

132 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 95.

133 Parallel zu Kosellecks geschichtswissenschaftlicher Arbeit in Deutschland wird in der französischen Philosophie über das Verhältnis von Kritik und Autor(schaft) diskutiert, das in diesem Zusammenhang näher in den Blick zu nehmen sich lohnen würde. Siehe hierzu die Auseinandersetzung, die sich zwischen Barthes und Foucault gegen Ende der 1960er Jahre entspinnt, Roland Barthes, »Der Tod des Autors«, in *Das Rauschen der Sprache*, ders., übersetzt von Dieter Hornig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005, S. 57–63; Michel Foucault, »Was ist ein Autor? (Vortrag)«, übersetzt von Hermann Kocyba, in *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1. 1954–1969*, ders., Hg. Daniel Defert, François Ewald. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 1003–1041.

134 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 85.

Das Subjekt der Kritik ist eines, das zeitgleich mit dem bürgerlichen Subjekt entsteht. Das bürgerliche Subjekt bildet sich in den geheimen Gesellschaften aus, die scheinbar egalitär orientiert organisiert sind, wenngleich mit ihrer Entstehung Ausschlussmechanismen etabliert werden, die bis heute die bürgerliche Gesellschaft prägen. Kosellecks Argument ist folglich, dass es das politische Geheimnis der Aufklärung sei, dass ihre Agenda in politischer Anonymität liegt und sich nicht explizit politisch gegen den Staat wendet. »Das geschichtswissenschaftliche Wissen und das politische Programm sind beide im gleichen Geheimnis verortet. Die Einweihung in das arcanum der indirekten Gewaltnahme war zugleich eine geschichtsphilosophische Initiation.«¹³⁵ Das Politikum ihrer Begriffe bestand darin, unpolitisch zu scheinen. Weil sich Kritik zunächst aus dem explizit politischen Feld heraushält, dieses aber maßgeblich formt, liegt in ihr ein Moment der Hyperkrise.¹³⁶ Mit diesem Dualismus von Politik und Moral geht eine innere Spaltung einher, die sich in der anhaltenden Krise zeigt.¹³⁷ »Die intendierte Moralisierung der Politik im achtzehnten Jahrhundert bedeutete de facto eine totale Politisierung der geistigen Welt, ohne sie als solche in den Blick zu nehmen.«¹³⁸

Zwischen Erfahrung und Erwartung

Was die Zukunft bringt – und schon
die allernächste –, bleibt Geheimnis.
Manfred Voigts¹³⁹

In der Sattelzeit und somit zu Beginn der Moderne bildet sich eine neue Zeitsemantik aus, in der – nicht allein, aber auch aufgrund der Krise – die Zukunft eine Zuschreibung von Offenheit erlangt, die deshalb offen erscheint, weil sie in ihrer Erwartung von vergangenen Erfahrungen abweicht. In seiner 1989 erschienenen Aufsatzsammlung *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*¹⁴⁰ arbeitet Koselleck den Wandel der Zeitsemantik zu Beginn der

135 Ebd., S. 110.

136 Ebd., S. 123.

137 Ebd., S. 115.

138 Ebd., S. 128.

139 Voigts, »Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis«, S. 77.

140 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013 [1989].

Moderne heraus. In einem Aufsatz, der erstmals 1975 veröffentlicht wurde, führt Koselleck das komplementäre Begriffspaar »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« als (meta-)historische Kategorie ein, das der präziseren Beschreibung geschichtlicher Zeiten dienen soll.¹⁴¹ Die Unterscheidung von Erfahrung und Erwartung leitet er aus einem vormodernen Geschichtsverständnis ab. Der vormoderne Begriff von Geschichte zielt nicht unmittelbar auf Vergangenes ab, sondern begründet sich in einer vorwissenschaftlichen Aufbereitung von Hoffnung und Erinnerung.¹⁴² Zwar konstituieren Hoffnung und Erinnerung den Zusammenhang von Geschichte und Erkenntnis, indem sie »den Zusammenhang von Vergangenheit und Zukunft früher, heute und morgen aufweisen und herstellen«.¹⁴³ Da sie aber christlich-religiös geprägte Begriffe sind, überträgt Koselleck sie in eine allgemeinere Form, wonach Hoffnung sich in Erwartung und Erinnerung in Erfahrung übersetzt. Erwartung und Erfahrung bezeichnen in einer zirkelhaften Weise sowohl ihren Gegenstand als auch ihre Selbsterkenntnis.¹⁴⁴

Der Begriff der Erfahrung bezeichnet Ereignisse, die sich gegenwärtig ausprägen, die also in einem Gegenwartsbezug relevant werden. Zu diesen Erlebnissen gehören konkrete Ereignisse, unbewusste und tradierte Verhaltensweisen, die nicht zum präsenten Wissen zählen, ebenso wie fremde, durch Institutionen und Traditionen vermittelte Erfahrungen. Weil der Begriff der Erfahrung die Erfahrungen anderer, aber auch persönliche Erfahrungen umfasst, ist er zugleich subjektgebunden und interpersonal zu verstehen.¹⁴⁵ Das gilt ebenso für den Begriff der Erwartung: Erwartung ist nach einer Auflistung von Koselleck das Noch-Nicht, Hoffnung und Furcht, Wunsch und Wille, Sorge, rationale Analyse, rezeptive Schau und Neugierde.¹⁴⁶ Sie umfasst also ein ambivalentes Konglomerat an rationalen wie phantasmatischen Projektionen an eine sich stets erst zu ereignende Zukunft. Diese Projektionen und Er-

141 Reinhart Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, S. 350. Sie sollen auch als Erkenntniskategorien betrachtet werden, da Geschichte überhaupt erst von der »Erfahrung« und »Erwartung« der Menschen konstituiert wird, vgl. ebd. S. 351.

142 Ebd., S. 353.

143 Ebd.

144 Vgl. ebd. Koselleck schreibt auch, dass die Begriffe nicht als »Begriffe der Quellsprache« untersucht werden. Er bezieht sie aus seinem Sprachgebrauch und wendet sie als Analysemittel ein, ebd. S. 350.

145 Ebd., S. 354.

146 Ebd., S. 355.

wartungen finden »im Heute« statt und können mit dem Ausdruck der »gegenwärtigte[n] Zukunft«¹⁴⁷ beschrieben werden. Der Begriff der Erfahrung bezieht sich daher auf eine gegenwärtig sich darstellende Vergangenheit, während der Begriff der Erwartung die gegenwärtige Zukunft meint, und obwohl sich die Begriffe damit gegenüberstehen und polar gespannt zueinander erscheinen, möchte Koselleck das Begriffspaar nicht als symmetrische Ergänzung zueinander verstanden wissen, sondern beschreibt sie als anthropologisch bestimmbare Asymmetrie.¹⁴⁸

Die polare Spannung hin zu Vergangenheit respektive Zukunft zieht eine Grenze ein, die sich auch in der weiteren topologischen Beschreibung ausdrückt. Der Begriff der Erfahrung wird mit dem des Raumes, in dem sich Erlebnisse schichten und ausdehnen können, ergänzt, ohne dass die Ereignisse dabei notwendigerweise in einer linear darstellbaren Chronologie Platz nehmen: der *Erfahrungsraum*.¹⁴⁹ Der Begriff des Horizonts fügt sich an den Begriff der Erwartung an, weil er eine Linie, die sich je näher man versucht ihr zu kommen, immer weiter nach hinten verschiebt: der *Erwartungshorizont*. Der Begriff unterstreicht damit den Charakter des Zukünftigen, das deshalb nicht eingefasst werden kann, weil es aus vielen Möglichkeiten besteht, die nicht anders denn imaginär zu erfahren sind: »Die Erschließbarkeit der Zukunft stößt trotz möglicher Prognosen auf eine absolute Grenze, denn sie ist nicht erfahrbar«¹⁵⁰.

Die Grenze zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont markiert deren zeitliche Dimensionen in der Gegenwart und führt über die Differenz der Begriffe (wie auch über die Differenz in den Seinsweisen, die mit den Begriffen beschrieben werden) geschichtliche Zeit und somit einen Begriff von Geschichte selbst ein. Die (anthropologischen) Seinsweisen, die mit den Begriffen beschrieben werden, unterscheiden sich maßgeblich voneinander – auch deshalb kann nicht von einer symmetrischen Ergänzung gesprochen werden. Während der Erfahrungsraum Stabilität, Herkunft und Struktur und damit eine Form der Sicherheit markiert, zeigt der Erwartungshorizont Veränderung, Aufbruch, Gestaltungsmöglichkeit, Unsicherheit und eine neue Form der Freiheit an.

Kosellecks These ist, dass sich die Differenz zwischen Erfahrungen und Erwartungen in der Sattelzeit vergrößert und die Erwartungen an eine Zukunft

147 Ebd.

148 Ebd., S. 351.

149 Ebd., S. 356.

150 Ebd.

immer weniger mit den Erfahrungen der Vergangenheit zusammenfallen.¹⁵¹ Und es mag sein, dass ihm die Bedeutung einer so krassen Differenz von Erfahrungen innerhalb weniger Generationen auch deshalb so klar vor Augen stand, weil er selbst eine Zäsur der Ereignisse und ihrer Erfahrungen mit dem Ende des Krieges erlebt hat.

Nun meint Koselleck, dass sich erst aufgrund der Differenzsteigerung zwischen Erwartung und Erfahrung eine neue Zeitlichkeit von vorherigen Zeiten absetzt.¹⁵² Vor der Sattelzeit heben sich Erfahrungen über viele Generationen hinweg nicht maßgeblich voneinander ab (von Einzelschicksalen abgesehen), vor allem werden unterschiedliche Erfahrungen nicht von grundlegenden Neuerungen oder politischen Revolutionen ausgelöst. Wissen und Fertigkeiten werden von einer Generation zur nächsten tradiert und neue Techniken entwickeln sich so langsam, dass sie keine durchschlagenden Wissensbrüche mit sich bringen.¹⁵³ Folglich richten sich Erwartungen nach den bisherigen Erfahrungen, und die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung ist keine, die zu einem merkbaren Bruch in der Wahrnehmung der geschichtlichen Zeit selbst führt, da trotz der selbstredend vorkommenden Abweichungen keine kollektive, grundlegend neue Erwartung an die Zukunft provoziert wird.

In der Sattelzeit und dem in ihr stattfindenden sogenannten Fortschritt erweitert sich der Erwartungshorizont: Kollektiv erfahrene gesellschaftliche Veränderungen (auch wenn sie nicht unmittelbar bei allen eine veränderte Lebenswelt mit sich bringen) sind derart beschleunigt, dass sie zu einem Bruch in der Zeitwahrnehmung führen. Maßgeblich für diesen Prozess ist auch die Kolonialisierung des amerikanischen Kontinents, der in Europa als »neue Welt« imaginiert wird, und der ebenso wie die Zukunft zu einem fiktiven Entlastungsraum gerät.¹⁵⁴

Innerhalb weniger Generationen werden ganze Arbeitsweisen und Techniken überholt, welche die Berufe, Familienverhältnisse und damit die gesamte Lebenswirklichkeit der Menschen neu formen. Der Begriff des Fortschritts, der zur gleichen Zeit aufkommt, soll diese Bewegungen zusammenfassen und beschreibt damit auch die Differenz, die sich aufgrund der vielen Neuerungen zwischen Erfahrung und Erwartung schiebt: »Der ›Fortschritt‹ ist der erste genuin geschichtliche Begriff, der die zeitliche Differenz zwischen Erfahrung

151 Ebd., S. 359.

152 Ebd., S. 369.

153 Ebd., S. 360.

154 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 154.

und Erwartung auf einen einzigen Begriff gebracht hat«¹⁵⁵. Die Ausrichtung zur Zukunft hin wird damit besiegelt: »Es wird geradezu eine Regel, daß alle bisherige Erfahrung kein Einwand gegen die Andersartigkeit der Zukunft sein darf. Die Zukunft wird anders sein als die Vergangenheit, und zwar besser.«¹⁵⁶

Den Begriff des Fortschritts, der ja selbst bereits eine Bewegungsmetapher ist, verbindet Koselleck mit dem Bewegungsbegriff der Beschleunigung, um die Tendenz der Differenzsteigerung zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zu unterstreichen: »Schließlich gibt es einen untrüglichen Indikator dafür, daß sich die Differenz nur erhält, indem sie sich stets aufs Neue verändert: die Beschleunigung«.¹⁵⁷ Der Begriff der Beschleunigung wird vor allem auch für die Entwicklungen der Kommunikation und der Infrastruktur eingesetzt, die sich auf soziale und wirtschaftliche Strukturen rückwirken und diese gleichzeitig bedingen.¹⁵⁸ Dabei ist der Begriff der Beschleunigung zunächst einer, der die »apokalyptische Erwartung der sich verkürzenden Zeitabstände vor der Ankunft des Jüngsten Gerichts«¹⁵⁹ beschreibt und sich dann im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem geschichtlichen Hoffnungsbegriff wandelt, der gleichzeitig auch die Zukunft als offene perzipiert: »Denn die in sich beschleunigte Zeit, d.h. unsere Geschichte, verkürzt die Erfahrungsräume, beraubt sie ihrer Stetigkeit und bringt immer wieder neue Unbekannte ins Spiel derart, daß selbst das Gegenwärtige ob der Komplexität dieser Unbekannten sich in die Unerfahrbarkeit entzieht.«¹⁶⁰

Kritik, die sich zu dieser Zeit im neu entstehenden Bürgertum ausbildet, trägt darüber hinaus zu dem Prozess des Auseinanderklaffens von Erfahrung und Erwartung bei. Auch sie evoziert eine Orientierung zur Zukunft hin, die qua ihrer selbst »besser« werden soll, und zwar weil der kritisierte Gegenstand sich als ein potenziell über die Kritik verändernder darstellt. Jede Kunst- und Literaturkritik sendet in ihrer Beurteilung des Gegenstandes immer auch gleichzeitig eine Mitteilung an zukünftige Werke und ihrer Urheber_innen aus: *macht es anders, seid besser!* Außerdem wird mit Kritik auch ein Urteil über das Bisherige und das Neue getroffen, in welchem das Neue als Modernes und

155 Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien, S. 366.

156 Ebd., S. 364.

157 Ebd., S. 368.

158 Reinhart Koselleck, »Die Zeiten der Geschichtsschreibung«, in *Zeitschichten*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, S. 287–297, 296.

159 Koselleck, »Historia Magistra Vitae«, S. 63.

160 Reinhart Koselleck, »Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit«, S. 34.

Genuines einen anderen Stellenwert gegenüber dem vermeintlich veralteten Bisherigen einnimmt, wobei es natürlich nicht nur progressive, sondern auch konservative Kritik gibt. Eben diese Unterscheidung verstärkt die Trennung der zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft, insofern sie zwei gegensätzliche Pole beziehen – es wird »ein Zeitverständnis herausgebildet, das Zukunft und Vergangenheit auseinanderreißt«¹⁶¹, schreibt Koselleck.

Doch die Zukunftsorientiertheit bedeutet nicht, dass sich Vergangenheit und Gegenwart ausschließlich linear nach vorn gerichtet der Zukunft zuwenden, sondern dass sich die zeitlichen Dimensionen in einer Überbetonung der Zukunft rekursiv zueinander verhalten.¹⁶² Im kontinuierlichen Streben nach Fortschritt, in der die Zukunft qua Kritik anders werden soll als es die Vergangenheit war und die Gegenwart ist, wirft die erwartete Zukunft in einer Form von Vorläufigkeit einen Schatten auf Gegenwart und Vergangenheit. So fließen die zeitlichen Dimensionen von ihren jeweiligen Polen zueinander und vereinen sich schließlich im gegenwärtigen Augenblick, der als »zeitliche Differenz im Heute«¹⁶³ bezeichnet werden kann. Der Erwartungshorizont wird durch die Erfahrung der zeitlichen Differenz auch als offene Zukunft verstanden.

Die Zeitlichkeit, die in dem Begriff von Kritik liegt, adressiert Zukunft als den Ort, an dem sich Dinge verwirklichen sollen. In der Zukunft soll »Wahrheit« über Kritik gefunden werden.¹⁶⁴ Mit dieser zeitlichen Orientierung wird Kritik zu einer Technik qua derer die Unsicherheit der Zukunft reduziert und eine »stets neu einreißende Unordnung«¹⁶⁵ beherrschbar gemacht werden soll. Kritik ist demnach auch eine Technik der Zukunftsverwaltung und möglicherweise auch eine der progressiven Kontingenzbewältigung, wie es bereits mit Verweis auf die Prognose gezeigt wurde.

Die Kritik hat die Zukunft in einen Sog verwandelt, der dem Kritiker das Heute unter den Füßen wegzieht. Unter diesen Umständen blieb dem Kritiker gar nichts anderes mehr übrig, als im Fortschritt die seiner Seinsweise

161 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 6–7.

162 Kittler schreibt, dass man anstelle von Fortschritt sowieso besser von Rekursionen sprechen solle, vgl. Friedrich Kittler, »Im Kielwasser der Odyssee«, in *Die Wahrheit der technischen Welt*, eds. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2014, S. 360–376, 360.

163 Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, S. 359.

164 Schreibt Koselleck mit einem Verweis auf den französischen Aufklärer Pierre Bayle, siehe Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 90.

165 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 90.

zugeordnete Zeitstruktur zu entdecken. Der Fortschritt ist der *modus vivendi* der Kritik, auch dort, wo er – wie von Bayles – nicht als eine Aufwärtsbewegung verstanden wurde, sondern als Destruktion, als Dekadenz.¹⁶⁶

Sowohl die Begriffe von Krise und Kritik wie auch explizit als krisenhaft ausgewiesene Ereignisse wie die Französische Revolution und kritische Praktiken wie Literaturkritik sind auf Zukunft ausgerichtet. Denn Kritik braucht den Horizont der Zukunft als imaginierten Verwirklichungsraum und die Krise wird, wie bereits erwähnt, von ihrem Ende aus gedacht, das nun eben in der Zukunft liegt. Diese Ausrichtung zur Zukunft hin ist nun aber eine neue, die erst im 18. Jahrhundert entsteht.

Der Ort des Geheimen liegt in der Zukunft

Das Geheimnis – das ist jetzt die
Zukunft.

Niklas Luhmann¹⁶⁷

Ebenso wie Koselleck setzt sich Niklas Luhmann mit dem Verhältnis von Geheimnis, Kritik und geschichtlichen Zeiten auseinander. In »Geheimnis, Zeit und Ewigkeit«, einem Kapitel aus *Reden und Schweigen* das im gleichen Jahr publiziert wurde wie Kosellecks Aufsatzsammlung *Vergangene Zukunft* (beide 1989), schreibt Luhmann über die Semantik des Geheimnisses.¹⁶⁸ Das Geheimnis sei in der alteuropäischen Tradition in der Sachdimension expliziert worden und dem Regulativ der *prudentia* unterstellt, wohingegen die Semantik des Geheimnisses im Laufe des 18. Jahrhundert in die Zeitdimension gefallen sei.¹⁶⁹ Er beschreibt damit, dass zu einem bestimmten Punkt in der europäischen Geschichte, nämlich dann als es um »moderne staatliche Politik« ging, das Geheimnis den Ort des Religiösen (und damit die Sachdimension) verlassen hat und mit Zeit und »kommunikationstechnischem

166 Ebd., S. 91.

167 Niklas Luhmann, »Geheimnis, Zeit und Ewigkeit«, in *Reden und Schweigen*, Hg. Niklas Luhmann, Peter Fuchs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 101–137, 137, kursiv im Original.

168 Niklas Luhmann und Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

169 Luhmann, »Geheimnis, Zeit und Ewigkeit«, S. 101.

Taktieren« ins Verhältnis getreten ist.¹⁷⁰ Nicht nur verändern sich Zeitsementiken und Geheimnissemantiken, sondern auch das Geheimnis fällt in die Zeitdimension hinein. Kosellecks und Luhmanns Argumentation komplimentieren sich weiter: Dort, wo Koselleck dem Geheimnis und vor allem den geheimen Gesellschaften die Unterlaufung staatlicher Autorität und damit eine implizit moralisch-politische Kraft zuspricht, erkennt Luhmann den Verlust des kosmologischen Status' des Geheimnisses:

Erst wenn das Geheimnis seinen kosmologischen Status verliert und man den Buchdruck mit Fortschrittsvertrauen, mit Zukunftsvertrauen belegt, erst im 18. Jahrhundert also, werden die *arcana imperii* suspekt. Der Buchdruck selbst hatte sie zu bloßen Buchtiteln für Fallsammlungen und Lehrbücher trivialisiert. Und rückblickend liest dann der moderne Historiker die Literatur der *arcana imperii* so, als ob es sich lediglich um ein fragwürdiges Mittel der Staatsräsion gehandelt habe.¹⁷¹

Vor allem sieht Luhmann den Buchdruck als ausschlaggebend für die Verschiebung des Geheimnisses aus der Sach- in die Zeitdimension und setzt dieser Verschiebung damit eine medientechnische Bedingung voraus, die in diesem Maße nicht bei Koselleck vorkommt. Über die Zukunft schreibt Luhmann dann, dass diese nicht geheim gehalten werden müsse, da sie bereits in sich geheim sei; dass wir sie also nicht wissen und nicht erfahren können.¹⁷² Das Geheimnis und seine Zeitlichkeit, die sich hier ausweitert, vergrößere den Spielraum des Möglichen und des Ungewissen, so Luhmann weiter – in Koselleck'schem Vokabular entspricht dieser Spielraum der Differenz von Erwartungshorizont zu Erfahrungsraum.¹⁷³

In der Moderne wird der Zukunft eine geheimnisvolle Offenheit zugeschrieben, das Geheimnis verschiebt sich gewissermaßen in die Zukunft und findet in ihr seinen Platz. Jedoch nimmt die Zukunft nicht die Form eines wiss- und daher verratbaren Geheimnisses ein, denn sie bleibt ja zukünftig und damit eine nicht erfahrbare zeitliche Dimension. Vielmehr übernimmt die geheimnisvolle Zukunft den Status des *mysteriums*, das seinen Gegenpart und seine Gehilfin in der Offenbarung findet – in einer Form also, die sich

170 Ebd., S. 102.

171 Ebd., S. 118.

172 Ebd., S. 125.

173 Vgl. ebd., S. 125.

auf eine »Grenze bis« bezieht. Das hinter der Grenze liegende bleibt unzugänglich, verborgen und undurchdringlich und befindet sich in einem steten Prozess des Werdens. Anders als das *mysterium*, das als Anfangsmythos vom Ursprung der Welt erzählen sollte, verkündet die offene Zukunft nun immer wieder den Anfang einer *neuen* Zeit, die sich immer wieder neu entwirft. Der Anfang, der vorher vor der Gegenwart lag, springt auf diese Weise an ihr Ende und markiert den Anfang, der sich jeweils an die gegenwärtige Gegenwart anschließen soll, dem sich aber nur angenähert werden kann und der niemals durchdrungen wird – auch hierin ähnelt die geheimnisvolle Zukunft dem *mysterium*, dessen Zeitlichkeit die Ewigkeit respektive die Unzeitlichkeit ist. Denn auch wenn es paradox klingen mag, so hat doch eben die Zukunft keine *erfahrbare* Zeitlichkeit, sondern trägt als immer wieder sich verschiebende Dimension eine Form der Unzeitlichkeit in sich.

Einerseits verschiebt sich das Geheimnis im Sinne der geheimen Gesellschaften also als Form des Wissens und der Geheimhaltung in die soziopolitische Sphäre und wird dort zu einer politischen Kraft, die indirekt auf die Gesellschaft wirkt. Andererseits rückt das Geheimnis in die zeitliche Dimension der Zukunft, in welcher es ein potenziell erst später erschließbares Ungewisses darstellt. Diese doppelte Bewegung ist als Dialektik des Geheimnisses zu verstehen, die sich zu den anderen dialektischen Bewegungen hinzufügt, die aus der Aufklärung hervorgehen und die Moderne prägen.

Dass das Geheimnis einen Ort brauche, an dem es sich einerseits befindet und welchen es andererseits betrifft, der aber umgekehrt auch das Geheimnis selbst markiert, schreibt auch der Literaturwissenschaftler Leonhard Fuest.¹⁷⁴ Dieser Ort, der das Geheimnis anzeigt, würde durch seine Topologie eine Grenze zum Nicht-Geheimen einführen, an welcher die Schließung und Öffnung zum Geheimnis vollzogen werden würde. Die Grenzziehungen zwischen und von realen Räumen, sprachlichen wie auch imaginären, sei zu differenzieren, um die Wechselbeziehungen der verschiedenen Topoi verstehen zu können, führt Fuest fort.¹⁷⁵ Wenn sich der imaginäre Ort des Geheimnisses, also der Raum, an dem sich das Geheimnis offenbaren soll und der es zugleich als geheim markiert, während der Sattelzeit nun in der Vorstellung von Zukunft ausbildet, dann verläuft seine Grenze, d.h. die Grenze, an der es sich eröffnet und vollzieht, zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Das

174 Vgl. Fuest, »Das Geheimnis der Pharmakeia«, S. 57.

175 Ebd., S. 57.

Geheimnis in der Moderne kann treffend mit jenen Raummetaphern beschrieben werden, die Koselleck für die Beschreibung geschichtlicher Zeiten verwendet.

Epochenschwellen. Das Geheimnis, die Chimäre

Koselleck erhebt die Beschreibung der Semantik geschichtlicher Zeiten in der Moderne zu seinem Forschungsgegenstand zu einem Zeitpunkt in der Geschichte des 21. Jahrhunderts, an welchem sich mit der frühen Kybernetik bereits neue zeitliche Semantiken auszuprägen beginnen. Er ist sich über diesen zeitlichen Verzug im Klaren, was deutlich wird, wenn er schreibt, dass die Wissenschaft noch darüber streitet, wie die erste industrielle Revolution zu bestimmen sei, während mit der Kybernetik schon die zweite begonnen habe.¹⁷⁶ Die Beschreibung der Semantik geschichtlicher Zeiten, mit der sich Koselleck auseinandersetzt und mit welcher er in der Sattelzeit ansetzt, ergibt sich einerseits aus seinem Fach der Geschichtswissenschaft. Andererseits zeigt diese zeitliche Verzögerung – die möglicherweise dann doch keine ist –, dass Koselleck die Epochenwende von Vormoderne zu Moderne deshalb besonders gut beschreiben kann, weil mit der einziehenden Kybernetik bereits der Übergang zu einer neuen Epoche eingesetzt hatte. Sein Standort des Schreibens und Denkens steht auf der Schwelle zu einer neuen Epoche und eben dies macht Umbrüche für ihn womöglich sichtbarer.¹⁷⁷

Das »Zeitalter der Automatisierung«¹⁷⁸ hat ein anderes Verhältnis zur Zukunft, in ihm stellen sich Erfahrungsraum und Erwartungshorizont anders

176 Reinhart Koselleck, »Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs«, in *Vergangene Zukunft*, ders. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013, S. 67–86, 68

177 Blumenbergs Begriff der Epochenschwelle wird häufiger von Koselleck aufgegriffen, beispielsweise in Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987. Dieser Sammelband ist das Ergebnis des 12. Kolloquiums der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, das in den Tagen vom 26.–30.09.1986 stattfand und an dem auch Niklas Luhmann teilnahm. Hans Blumenberg war Gründungsmitglied der Forschungsgruppe, nahm aber 1974 zuletzt an einem der Kolloquien teil, siehe hierzu Rüdiger Zill, »Der springende Punkt der Interpolation«, in *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*. ZfL. E-Journal, 6 Jahrgang, 1, 2017. Hg. Ernst Müller. S. 20–30, 21, Fn. 7. Der Begriff der Epochenschwelle hebt stärker als jener der Sattelzeit hervor, dass die Wende zwischen zwei Epochen am besten *ex post* beschreibbar ist, vgl. hierzu Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, S. 20.

178 Adorno, *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, S. 12.

zueinander als es in der Moderne der Fall ist. Der Historiker Christian Geulen spricht am Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts dem 20. Jahrhundert zu, selbst eine Schwellenzeit gewesen zu sein und konstatiert: »Wir leben inmitten vielfältigster Erwartungen – und warten auf Erfahrungen«¹⁷⁹. Koselleck fokussiert diese neue Epoche, ohne sie direkt zu beschreiben, wenn er sich mit historischen Bewegungen aus einer bestimmten Gegenwart, nämlich der des Nachkriegsdeutschlands während des Kalten Krieges auseinandersetzt.

Koselleck beschreibt dasjenige, welches sich an die Oberfläche drängt aus geschichtswissenschaftlicher Sicht, wenn bereits eine neue, weitere Veränderung des Verhältnisses von Erfahrung und Erwartung eingetreten ist, in denen diese neue und noch zu ergründende Positionen zueinander einnehmen. Bezeichnenderweise erscheint noch eine weitere Studie im gleichen Jahr wie Kosellecks Aufsatzsammlung *Vergangene Zukunft*, die sich in anderer Hinsicht zeitdiagnostisch mit der Epochenwende auseinandersetzt:¹⁸⁰ Die Markierung der 1950er Jahre als Umbruchszeit hat niemand so eindrücklich vorgenommen wie Jean-François Lyotard mit seiner Auftragsstudie *Le condition postmoderne* (1979)¹⁸¹. Die für den Universitätsrat der Regierung von Québec angefertigte Arbeit setzt mit der Beschreibung einer Epochenwende ein, die gerade erst eingetreten war. Lyotard schreibt, dass die Gesellschaften in das postindustrielle und die Kulturen in das postmoderne Zeitalter übergetreten seien, während das Wissen in diesen Übertretungen seinen Status gewechselt habe.¹⁸² Die Liste derjenigen Dinge, die die medientechnischen Transforma-

179 Christian Geulen, »Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts«, in *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 7 (2010), <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2010/4488> (zuletzt abgerufen am 13.12.2021), Druckausgabe, S. 79–97, 85.

180 Eine weitere symptomatische Korrelation zeigt sich darin, dass ausgerechnet Brian Massumi Lyotards *Le condition postmoderne* 1984 ins Englische übersetzt (Massumi und Geoffrey Bennington arbeiten gemeinsam an der Übersetzung, siehe Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Jener Massumi also der im frühen 21. Jahrhundert und insbesondere in *Ontopower* eingehend den Begriff der Präemption und damit die Fortsetzung von Prognose und den Vorläufer von algorithmischer Prädiktion beschreibt, worauf ich im dritten und letzten Kapitel eingehen werde, siehe dazu Brian Massumi, *Ontopower: War, Powers, and the State of Exception*. Durham: Duke University Press, 2015.

181 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, übersetzt von Otto Pfersmann. Wien: Passagen Verlag, 1986, hier in der Auflage von 2012. Im Original: *Le Condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.

182 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, S. 29.

tionen des Wissens prägen, haben ihre Aktualität bis heute kaum verloren und könnten höchstens ergänzt oder in ihrer Terminologie präzisiert werden: Phonologie, linguistische Theorie, Kommunikation, Kybernetik, moderne Algebra, Informatik, Computer und Computersprachen, Sprachübersetzungen, Übersetzung zwischen Sprachen und Automaten, Probleme der Speicherung und Datenbanken, Telematik und die Perfektionierung »intelligenter« Terminals und Paradoxologie gehören zu den Dingen, denen Lyotard eine wissenstransformierende Kraft zurechnet.¹⁸³ In weiser Voraussicht erkennt er viele der Probleme, mit denen Politik, Wirtschaft und Wissenschaft in den nächsten Jahrzehnten konfrontiert werden.

Annähernd 40 Jahre nach Kosellecks und Lyotards Studien setzt sich der Medienphilosoph Alexander R. Galloway mit dem Verhältnis von Medien, Epochen und Semantik auf eine Weise auseinander, die für diese Arbeit besonders bedeutsam ist. Er geht auf die Epochen ein, die einerseits Koselleck und andererseits Lyotard (und mit ihnen viele andere) beschreiben. Dabei spricht er von einer »Politik und Ästhetik der Zeit«¹⁸⁴, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert galt (und verweist auf die deutschen Philosophen Hegel, Marx, Benjamin und Heidegger, aber auch auf Darwin und Bergson) und die in der Nachkriegszeit abgelöst wird von einer »Politik des Raums«¹⁸⁵, die in der Tradition des Poststrukturalismus steht (hier nennt er Lefebvre und Jameson).¹⁸⁶ Die Epoche der »Politik des Raums« ist jene, in der Koselleck und auch Lyotard ihre Forschung betreiben und mit welcher beide bereits eine neue Zeit einhergehen sehen, wobei Lyotard nach vorne schaut und Koselleck Vergangenes beschreibbar macht. Die Epoche, mit der Koselleck sich auseinandersetzt, beschreibt Galloway als eine »Politik der Zeit«, in der Schlagwörter und Themen von Beschleunigung und des Fortschritts charakteristisch sind. Die Epoche der »Politik der Zeit« wird nach dem Zweiten Weltkrieg abgelöst von einer Epoche, in der es mit dem Kalten Krieg und der zu ihm gehörenden Technologien um die Auseinandersetzung um territoriale (und extraterrestrische) Hoheitsgebiete, aber vor allem um Deutungshoheit – sprich Ideologie – geht. Genau dieser Wechsel von »Zeit« zu »Raum« wiederum spiegelt sich in der Terminologie, mit der Koselleck Geschichte schreibt. Denn Koselleck führt in einer Epoche der »Politik des

183 Ebd., S. 29–20.

184 Galloway, »Black Box, Schwarzer Block«, S. 275.

185 Ebd., S. 276.

186 Interessant ist auch, dass der Wechsel von Zeitlichkeit zu Räumlichkeit offensichtlich mit einer geophilosophischen Diskursverschiebung einhergeht, siehe ebd.

Raums« die auf Zeitlichkeit abhebenden Raummetaphern »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« in den geschichtswissenschaftlichen Diskurs ein, um den Wechsel in der Zeitsemantik in der Epoche der »Politik der Zeit« zu beschreiben.¹⁸⁷ Er verwendet das Vokabular seiner eigenen Gegenwart, um vergangene Zeiten zu beschreiben. Auch das zeigt, dass die eigene Schreibsituation und ihre Bedingungen nicht vom Text gelöst werden können und Wissensproduktion immer standortgeprägt und dadurch situiert ist.¹⁸⁸

Galloway beschreibt einen dritten Wechsel, der dem von Zeitlichkeit zu Räumlichkeit folgt, und der mit der fortschreitenden Computerisierung und Kybernetisierung einhergeht, die sowohl Koselleck, Adorno als auch Lyotard in den 1970er Jahren nicht unterschätzen. Dieser dritte Wechsel, der gegenwärtig immer besser beschreibbar wird und dessen Beschreibung sich geradezu aufdrängt (was mag die bessere Beschreibbarkeit anderes bedeuten, als dass der Wechsel bereits vollzogen ist?), erfüllt sich in der Abgrenzung von einer »Politik der Zeit« und einer »Politik des Raums« zu einer neuen Politik:

Statt einer Politisierung der Zeit oder des Raumes beobachten wir eine zunehmende Politisierung der Ab- und Anwesenheitsthematik, der Undurchsichtigkeit und Anonymität oder des Verhältnisses zwischen Identifikation und Lesbarkeit oder der Taktik des Nichtseins und des Verschwindens; wir beobachten neue Auseinandersetzungen um die Prävention, die Therapeutik des Körpers, Piraterie und Ansteckung, digitale Erfassung und die Vergegenwärtigung von Daten (mittels Datamining).¹⁸⁹

187 Als Begriffe, die keine Metakategorien darstellen sollen, sondern die treibende Kraft in der Sattelzeit, wählt Koselleck »Beschleunigung«, »Fortschritt« und »Bund« (als »Erfahrungsregistraturbegriff«), die als Bewegungsbegriffe sowohl Zeit und Raum betreffen, vgl. Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, S. 366, S. 368 und S. 370. Auch Luhmann unterscheidet zwischen Zeit- und Sachdimension und meint, dass die Semantik des Geheimen in der alteuropäischen Tradition nicht in der Zeitdimension, sondern in der Sachdimension liegt, Luhmann, »Geheimnis, Zeit und Ewigkeit«, S. 101. In der Frühmoderne ändert sich dies, das Problem der Zeitlichkeit wird aktueller und in Bezug auf den Erwartungshorizont mit seiner »Zukunftsgewissheit des Handelns« auch drängender, siehe ebd. 101. Siehe Galloway, »Black Box, Schwarzer Block«, S. 277.

188 Vgl. Donna Haraway, »Situierendes Wissen«.

189 Galloway, »Black Box, Schwarzer Block«, S. 277.

Galloway meint am Anfang des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts, dass für die Zukunft eine neue »Politik des Seins«¹⁹⁰ zu erwarten sei, die hauptsächlich davon handle, »was ist und was sein darf«¹⁹¹ und die an Präemption hängen werde, davon also, wie auf Zukunft vorgegriffen werde. Dabei beschreibt Galloway Präemption als Vorrecht auf Zukunft, mit dem es um die Deutungshoheit von Politik und Geschichte geht.¹⁹²

Auf das Thema von Präemption als Vorhersagetechnik werde ich im letzten Teil des Buches ausführlicher eingehen. Es sind Fragen von Abwesenheit und Anwesenheit, Undurchsichtigkeit, Lesbarkeit sowie Taktiken des Nichtseins und des Verschwindens, die ich in enger Verwandtschaft zu einer gegenwärtigen Semantik des Geheimen sehe. Das, was sich der Deutung entzieht, weil es sich in den Weiten der Archive verliert (oder nicht in sie eingehen konnte und sollte) oder auf andere Weise opak ist, steht dem gegenüber, das sich in seiner reinen Existenz bereits als Deutung aufdrängt, weil es in sich ständig wiederholender Redundanz auf der Oberfläche erscheint.

Doch zunächst möchte ich Techniken des Geheimen untersuchen: Wenn die geheimen Gesellschaften dem Geheimnis einen Raum geben und es zu einem gemeinschaftsstiftenden Moment erheben, wie wird es gewahrt? Welche Techniken braucht es hierfür und welche Subjektivierungsformen gehen mit diesen Techniken einher? Wer verfügt über diese Techniken, und was passiert, wenn gar nicht so klar ist, wer über die Techniken verfügt? Wer also kann überhaupt Geheimnisse bilden und wer darf diese verraten?

190 Ebd., S. 278.

191 Ebd.

192 Ebd., S. 278.