Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft VI/2 Sommer 2012

Idealist
Kanaille
Rousseau

Herausgegeben von
Robert Norton & Ulrich Raulff

HERAUSGEBER:
Ulrich Raulff
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Helwig Schmidt-Glintzer
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Hellmut Th. Seemann
(Klassik Stiftung Weimar)

BEIRAT:
Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton (Princeton), Dieter Henrich (München), Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp Reemtsma (Hamburg), Quentin Skinner (London), Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:
Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «DENKBILD»:
Jost Philipp Klenner

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:
Tim B. Müller

MITGLIEDER DER REDAKTION:
Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Frank Druffner, Carsten Dutt, Ulrike Gleixner, Valentin Groebner, Jens Hacke, Christian Heitzmann, Albrecht Koschorke, Marcel Lepper, Jonas Maatsch, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Ulrich Johannes Schneider, Andreas Urs Sommer, Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen Trabant, Thorsten Valk

REDAKTIONSADRESSE:
Zeitschrift für Ideengeschichte
Deutsches Literaturarchiv Marbach
Schillerhöhe 8 – 10
71672 Marbach am Neckar

Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen.

Umschlagbild: Terrakottafigur nach einer Rousseau-Statuette von F. M. Suzanne (1778). Sammlung Heinrich Meier. Foto Josef Auer.

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und ist auch im Abonnement erhältlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 12,90 [D]; sFr 20,50; € 13,30 [A];
zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

Jährlich: € 42,00 [D]; sFr 59,90; € 43,20 [A];
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 34,00 [D]
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 24,00 (Ausland)
Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft, des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e. V. sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:
Telefon (089) 38189-750 • Fax (089) 38189-402
E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:
Fritz Lebherz (verantwortlich)
Telefon (089) 38189-598 • Fax (089) 38189-599
Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:
Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:
Simone Fridrich

DRUCK UND BINDUNG:
Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142
ISBN 978 3 406 63392 8

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2012
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

Besuchen Sie auch unsere Homepage *www.z-i-g.de* mit einer Übersicht über alle bisherigen Hefte, Newsletter, Pressespiegel, Bestellmöglichkeit und anderen Funktionen!

ZUM THEMA

Robert Norton, Ulrich Raulff:
Zum Thema 4

ROUSSEAU

Henning Ritter: Rousseau vom Rande her 5

Christian Moser: Diesseits der Erbsünde?
Kindheit, Erinnerung und Subjektivität nach Rousseau 21

Andreas Dorschel: Der Getäuschte im Garten
La Nouvelle Héloïse: Rousseaus Aporetik der Liebe 39

Kent Wright: Rousseaus Nachleben 48

GESPRÄCH

Vittorio Hösle: Zur Lage der Philosophie 58

ESSAY

Dieter Thomä: Der kräftige Knabe 73

DENKBILD

Horst Bredekamp: Der Marburger Bildersturm.
Ein Gespräch 91

ARCHIV

Guenther Roth: «Die Schönheit der wilden Bewegung»
Kurt Riezlers Briefe 1914 an Käthe Liebermann 105

KONZEPT & KRITIK

Thomas Meyer: Die Revolution der Kritik 116

Reinhard Mehring: Citizen Mann 120

Bernhard Schulz: About Weber 123

Philipp Müller: Die Rhetorik der Mikrogeschichte..... 126

Die Autoren 129

Im nächsten Heft: 1962!
Mit Beiträgen von Slava Gerovitch, Bernd Greiner, Herfried Münkler und einem Essay von Jan Assmann.

Zum Thema

Von Immanuel Kant liest man, er habe in seinem Haus kein Bild geduldet außer einem einzigen, welches das Porträt Rousseaus zeigte. Man mag sich fragen, was die ungewöhnliche Liebeserklärung zu bedeuten hatte: Genügte es dem Philosophen in diesem Fall nicht, sich an die Texte zu halten? War etwas an Rousseau, was ihn von allen anderen Denkern so gründlich unterschied, dass es nicht ausreichte, seine Werke zu besitzen, und man sich auch seines Bildes versichern musste? Was hätten die Gesichtszüge Rousseaus der Lektüre seiner Schriften hinzufügen können, was mehr gewesen wäre als deren bestätigendes Echo? Niemand hätte diese Frage besser beantworten können als Rousseau selbst, der bis heute seinen Rang als anerkannte Autorität in allen Fragen von Übertragung, Gegenübertragung und Projektion behauptet, gegen Nietzsche, gegen Freud, auch gegen alle literarischen Banker der libidinösen Ökonomie. Er ist der Champollion der Liebesrede, er hat die Hieroglyphen der Gefühlsschrift zuerst entziffert und wie nebenher einen Katechismus neuer Tugenden verfasst – Unmittelbarkeit, Spontaneität, Transparenz, Authentizität –, die für das Leben im modernen medialen Alltag zu Kardinaltugenden geworden sind.

Kant konnte schwerlich ahnen, dass auch im 21. Jahrhundert das politische Denken, namentlich die politische Ethik, von ihrer beiden Spielarten des Republikanismus beherrscht sein würde. Rousseau, der immer wieder die «freien Radikalen» (Kent Wright) anziehen wird, hat dabei die besseren, weil freieren und radikaleren Rezeptionschancen. Das beweist schon sein Schicksal unter den großen Ideenhistorikern und Theoretikern des 20. Jahrhunderts, man denke an Isaiah Berlin, Leo Strauss oder Allan Bloom. Dass Jean-Jacques nicht aufhören wird, seine Leser zu polarisieren, dass auf einen Freund Rousseaus ewig zwei Feinde antworten werden, ist eine Binsenwahrheit. Dass seine Feinde ihn meist besser erkennen als seine Freunde (was Rousseau selbst befürchtete), zeigt der Fall Nietzsche. Noch dessen grobes Wort über den ersten modernen Menschen, «Idealist und Kanaille in einer Person», trifft den geistigen Phänotyp besser als die landläufigen Elogen. Keiner sieht besser als Nietzsche, der über eine ähnliche Witterung verfügt, dass es Rousseaus Hundenase ist, die ihm die kleinen Wahrheiten zuträgt, auf denen die großen Einsichten gründen. Oder an denen sie scheitern: Zu den Lektionen, die sich von Jean-Jacques lernen lassen, gehört die Einsicht, dass es die feineren Gewichte sind – die Belastbarkeit von Freundschaften, die Zumutbarkeit von Härten –, die über Erfolg und Misserfolg der erhabenen Ideen entscheiden. Leicht übersieht man die Bestände, mit denen zu rechnen ist.

Der Schriftsteller, der mit diesem Jahr ins vierte Jahrhundert seiner Wirksamkeit tritt, hat bis heute nichts von seiner Frische verloren. Das liegt nicht nur an der raffinierten Mischung von Narration, Reflexion und intimer Präsenz des Autors in seinem Text. Es liegt auch daran, dass Rousseau, der Philosoph, nicht schreibt wie andere Philosophen. Sein Text ist kein begrifflicher, von Kategorien bestimmter Diskurs, sondern eine reine, geschmeidige Gedankenprosa. Wo andere Thesen formulieren, scheint er einer fluiden Traumlogik zu folgen, wo sie nach Gravitas streben, lockt er mit Grazie. Er ist, zumal in seiner Muttersprache, nicht der erste philosophische Autor, der sich den Erkenntnischancen von Schrift und Stil anvertraut, Montaigne, Pascal sind ihm vorangegangen. Von den Vielen, die ihm zu folgen versuchten, sind die meisten vergessen. Wie alle modernen Schriftsteller hat auch Rousseau, der Virtuose der Aporie, davon geträumt, gleichzeitig die Mitwelt zu faszinieren und die Hand auf die Nachwelt zu legen. Diese Hälfte des Traums ist, immerhin, glänzend in Erfüllung gegangen.

Robert Norton
Ulrich Raulff

Henning Ritter

Rousseau vom Rande her

Zuviel Wirkung. Nicht unter zuwenig Wirkung hat Rousseau gelitten, sondern unter zuviel Wirkung. Das hängt auch damit zusammen, daß er der Entdecker von vielem, zu vielem gewesen ist. Amiel hat in seinem Tagebuch am 13. August 1865 Rousseaus Pionierleistungen aufgezählt: «J. J. Rousseau ist ein Vorläufer in allem. Er hat vor Töpfer die Fußreise erfunden, die Träumerei vor René, die literarische Botanik vor George Sand, den Kult der Natur vor Bernardin de Saint-Pierre, die demokratische Theorie vor der Revolution von 1789, die politische und die theologische Diskussion vor Mirabeau und Renan, die Pädagogik vor Pestalozzi, die Alpengemälde vor de Saussure; er hat die Musik in Mode gebracht und im Publikum den Geschmack an Bekenntnissen geweckt; er hat einen neuen französischen Stil entwickelt, den knappen, gefeilten, dichten, leidenschaftlichen Stil. Alles in allem kann man sagen, daß nichts von Rousseau verloren gegangen ist und daß niemand so sehr wie er die französische Revolution beeinflußt hat, wo er zwischen Necker und Bonaparte ihr Halbgott war, und niemand so wie er das 19. Jahrhundert, wo Byron, Chateaubriand, Mme de Staël, George Sand auf ihn zurückgehen.» Amiel hat die Eigenart Rousseaus und seiner Wirkung richtig erfaßt: Es ist unklar, ob Rousseau Strömungen der Zeit als erster errät oder ob er sie selbst bestimmt. Beunruhigt über seinen Erfolg, hat er sich gegen seine schriftstellerische Wirkung verwahrt. Er machte den verzweifelten Versuch, sich außerhalb der Zeit zu stellen. Dieser Versuch scheiterte, und dies führte dazu, daß er sein Jahrhundert unter den Verdacht stellte, sich gegen ihn verschworen zu haben.

Freundschaft und Täuschung. Die Freundschaft beruht auf der vermuteten Beständigkeit und Echtheit des anderen. Aber diese ist wesentlich abhängig von der eigenen, die sie fühlt. Jede Täuschung, auf der einen wie der anderen Seite, führt zum Umschlagen ins Gegenteil. Der bloße Verdacht, sobald er sich nur regt, bewirkt, daß die eigene Person sich spaltet: Die Sichselbstgleichheit, die eine Bedingung der Freundschaft ist, wird durch den Zweifel an der Sichselbstgleichheit des anderen untergraben. Jeder Zweifel an der Freundschaft greift die Möglichkeit der Freundschaft an. Um der Möglichkeit der Freundschaft willen kommt es zu einer Polarisierung.

Diebstahl am Menschengeschlecht. Rousseau erklärt, daß Bevorzugungen der Menschheit abträglich seien: «Drei oder vier Personen, die nur miteinander Umgang haben, sorgen sich nicht um den Rest der Welt ...», schreibt er 1759 nach Genf. Der Empfänger seines Briefes antwortet, daß die der Freundschaft zugeschriebene Milde für das entgangene Wohlwollen der Allgemeinheit entschädige. Wenn aber solche besonderen Bindungen auf Kosten der Allgemeinheit gingen, müsse man sich auf sich selbst besinnen und sich prüfen. Man müsse lernen, Freund zu sein, ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Rousseau spitzt dies zu: Alle Bindungen schränken die Menschlichkeit ein, sobald sie ausschließliche sind: «Wir werden geradezu gestraft durch ausschließliche Bindungen, die uns blind und ungerecht machen und die Welt für uns auf die Personen einschränken, die wir lieben. Alle Bevorzugungen aus Freundschaft sind Diebstahl am Menschengeschlecht und am Vaterland. Alle Menschen sind unsere Brüder, sie alle sollen unsere Freunde sein.» Das Ethos der Freundschaft verbindet sich mit dem Menschheitspathos.

Vergiftete Geschenke. «Es ist meine Maxime, meine Freunde niemals gegen ihren Willen zu verpflichten, aus Furcht, daß das Gewicht der Erkenntlichkeit den Wert der Wohltat übersteigen könnte», schreibt Rousseau 1755 an einen Freund. Dankbarkeit und Erwiderungspflichten drohen den Wert der Geschenke zu übertreffen. Dankbarkeit, die nicht dem eigenen Wollen entspringt, sondern ihm abgenötigt wird, ist eine der schwersten Be-

lastungen im Umgang der Menschen miteinander. Das soll sogar für kleine Geschenke gelten, in diesem Fall vier Poularden, die ihm von der Marquise de Créqui geschenkt worden waren. Sie seien an ihn verschwendet wie an einen Undankbaren, erklärt er. Die einfache Mitteilung von Neuigkeiten hätte ihn dankbarer gemacht: «Wenn hingegen jetzt die Poularden (zwei hatte er weitergeschenkt) gegessen sind, ist das Beste, was ich noch tun kann, sie zu vergessen. Sprechen wir nicht mehr darüber. Da sehen Sie, was man davon hat, wenn man mir Geschenke macht.» Eine gewundene, sich humorvoll gebende Art, auf das Verletzende der Geschenke der Reichen hinzuweisen. Jedes Geschenk hat Konsequenzen, von ihm geht ein Zwang aus, unabhängig vom Geldwert des Geschenkes. Außerdem gewöhnt man sich schnell daran, Geschenke anzunehmen, und wenn man sich daran gewöhnt hat, beginnt man sie zu erwarten und zu fordern. Und hat man sich daran gewöhnt, sie zu fordern, tut man auch schon alles, um sie zu erhalten. Diese Folge von Schritten sei unvermeidlich, schreibt Rousseau, nachdem er vom Fürsten Conti zweimal Wild erhalten hat, das er nicht zurückweisen kann, weil der Fürst es persönlich erlegt hat: «Ich räume ein, bei diesen Geschenken handelt es sich bloß um Wild. Aber was ändert es? Sie sind trotzdem von großem Wert, und ich bemerke umso mehr den Zwang, den man aufbietet, mich sie annehmen zu lassen. Meiner Ansicht nach ist nichts, was man annimmt, ohne Konsequenz.» Rousseaus Empfindlichkeit gegen Geschenke enthält unterschwellig einen Vorbehalt gegen die Reichen: «Wenn der Luxus allgemein ist, kann man sich nur durch Einfachheit unterscheiden.» Dann wird die Einfachheit zur Distinktion.

Verborgener Humor. Gilles Deleuze hat einen faszinierenden kleinen Aufsatz über Rousseaus Humor geschrieben (Jean Jacques Rousseau Vorläufer von Kafka, Céline und Ponge). Man verstehe Rousseau nur dann richtig, wenn man mit seinem Humor rechne. Das Komische sei ein wesentlicher Zug seiner Philosophie, die bei seinen Zeitgenossen wegen ihrer Paradoxien berühmt war. So behauptete Rousseau, das Bedürfnis nach Anderen führe nicht zur Annäherung, es vereine nicht, sondern trenne. Es isoliere den Einzelnen, der im Anderen sein Genügen nicht finde. Indem sich die

Menschen einander nähern, entfernen sie sich voneinander, eine Situation komischer Vergeblichkeit. Ähnlich bei der Sexualität. Im Naturzustand führt sie die Menschen nur für einen Augenblick zusammen und läßt sie danach allein zurück. Nicht einmal über seine eigene Bosheit kann der Mensch Klarheit gewinnen. Wenn er glaubt, von Natur böse zu sein, täuscht er sich. Es ist Eitelkeit, die ihn zu dieser Annahme verleitet. So hält der Mensch für etwas Ursprüngliches, was nur etwas Abgeleitetes ist. Schlimmer noch, die Menschen sind böse, ohne ihre wahren Antriebe zu kennen. Es kann nur darum gehen, den Hang zum Bösen zu überlisten. Es gilt künstliche Hindernisse, wie Rousseaus Blasenleiden, aufzurichten, damit die Neigung zum Bösen nicht zum Zuge kommt. Auch daraus ergeben sich nun allerlei komische Situationen, mehr noch: eine grundlegend humoristische Verfassung des Menschen mit seinen Moralprothesen. Auch die schöne Seele findet sich in unmöglichen Situationen, die sie nicht durchdringt. Ständig muß das Herz zweideutigen und für die Tugend gefährlichen Situationen widerstehen. Auch daraus ergibt sich eine Situationskomik, die deswegen nicht immer bemerkt wird, weil der Mensch nicht wahrhaben will, daß er auf schicksalhafte Weise eine komische Figur ist. Die schöne Seele träumt voller Zärtlichkeit von menschlichen Beziehungen, aber die Verwirklichung dieser Träumereien führt in Zweideutigkeit und zum Scheitern. Vor allem aber erkennt der Mensch seine Träume nicht in dem wieder, worin sie sich verwirklichen. Insofern nimmt alles immer ein schlimmes Ende, weil der Mensch seine eigentliche Rolle nicht annimmt. Ein Grund für diese Mißverhältnisse liegt darin, daß die Gedanken des Menschen schnell, seine Gefühle aber langsam sind. Der Humor, meint Deleuze, sei die Rückseite der Moral. Humorist ist, wer die Unstimmigkeiten des menschlichen Handelns bemerkt und durchschaut.

Alle haben gelacht. Kierkegaards und Rousseaus Erfahrungen ähneln sich. In seinen späten Jahren, in denen er sich als Opfer einer Verschwörung sah, glaubte Rousseau, daß man die Zeitungen absichtlich vor ihm verbarg, damit er nicht erfuhr, was in der Öffentlichkeit über ihn verbreitet wurde. Kierkegaard machte in seinem Streit mit der Kopenhagener Öffentlichkeit eine ähn-

liche Erfahrung, als man ihm in einem Café den «Korsaren», den er sich ausbat, verweigerte. Das Geringste, was er unternahm, auch wenn er nur jemanden besuchte, wurde lügenhaft verdreht, überall erzählt, und wenn der «Korsar» es erfuhr, druckte er es. Auch Rousseau glaubte, daß er ständig observiert würde. Auch wenn man über ihn vielleicht nicht so laut lachte, behandelte man ihn mit Blicken und Gebärden als Ungeheuer. «Alle haben über mich gelacht», schreibt Kierkegaard, «einige gutmütig, andere böswillig, kurz, auf äußerst verschiedene Art und Weise, aber alle haben sie gelacht.» Bei Rousseau glaubte das Publikum ständig Beweise dafür zu finden, daß er das Ungeheuer war, als das seine Feinde ihn malten. Und Kierkegaard sagt Dinge, die Rousseau in seinen späten «Dialogues» ganz ähnlich hätte sagen können: «Ich bin unschuldig daran, daß ein ganzes Land ein Tollhaus ist.» Beide schließlich, Rousseau und Kierkegaard, beziehen diese Erfahrungen auf ihre Religiosität. Kierkegaard: «In Wahrheit hätte ich das Christentum niemals so zu beleuchten vermocht, wie es mir vergönnt ist, wenn mir all dieses nicht widerfahren wäre.»

Alles schweigt. Während Kierkegaards Person Gegenstand ständigen Geredes war, beschwieg man seine Bücher: «In fünf von sechs Jahren habe ich jetzt als Schriftsteller gearbeitet. Literarisch ist so gut wie kein einziges Wort über mich gesagt worden. Alles schweigt ... In diesem Sinne lebe ich eigentlich wie jemand, der seiner allgemeinen Menschenrechte, die jeder von seinem Staate fordern kann, beraubt wurde. Der unbedeutendste Schreiber in einem Contoir, jeder Bürstenbinder fühlt den Ernst seiner Existenz, das Bewußtsein des Staates sanktioniert diesen sogar als Ernst. Nur meine Existenz ist Nonsens. Ob ich spielte und hurte und den ganzen Tag lang soff, man würde es mir vergeben – aber welch ein Verbrechen, sein Otium wohl zu gestalten.»

Ähnliche Klagen finden sich auch in Rousseaus «Dialogues». Man entfremdete ihm seine Bücher und verfälschte sie, legte sie zu seinen Ungunsten aus, machte sie zu Beweismitteln im Prozeß gegen ihn. Dabei wollte doch auch er nur sein Otium gestalten. Rousseau glaubte, dies nur ohne Bücher verwirklichen zu können. Dieses Ziel erreichte er erst in seinem letzten Werk, den «Träumereien des einsamen Spaziergängers». Ganz ähnlich wie der späte

Rousseau umriß Kierkegaard, was er als sein «Verdienst in der Literatur» ansah: Um Mensch zu sein bedürfe es eines «ursprünglichen Eindrucks vom Dasein», einer Ursprünglichkeit, die vom modernen Leben verwehrt wurde. Ihr Grundübel sei, «alles objektiv zu machen». Das ursprüngliche Denken verweile bei gewissen fundamentalen Fragen, die es nicht beantworte, sondern verdeutliche: Das sei Philosophie.

Der Beleidiger verzeiht niemals. Die Menschen, sagt Rousseau, verzeihen einem nicht, was sie einem angetan haben. Unter dem wenigen, was Kierkegaard über Rousseau notiert hat, finden sich Bemerkungen über seine Psychologie: «Das ist psychologisch tief», schreibt Kierkegaard über eine Stelle im «Émile»: Sophie war untreu geworden, und als Émile ihr vergeben will, geht ihm durch den Kopf: «Ich spreche unablässig vom Vergeben, ohne zu bedenken, daß der Beleidigte oft vergibt, aber der Beleidiger niemals.» Weshalb ist es für den Beleidiger so schwer, zu vergeben? Émiles Erklärung: «Ohne Zweifel war es ihr Vorsatz, mir all das Böse zuzufügen, was sie mir zugefügt hat. Ha, wie muß sie mich doch hassen», befriedigt Kierkegaard nicht. Seine eigene Erklärung lautet: «Weil es so schwer ist, sich unter seine eigene Schuld zu demütigen. Daher der Haß, womit die Welt niemals vergibt – daß sie dem Guten Unrecht getan hat.» Das habe Rousseau nicht verstanden, seine Erklärung des Satzes durch Sophies Haß mache ihn unbedeutend. Der Knoten, so Kierkegaard, stecke vielmehr darin, «daß der Schuldige doch sich selbst zu sehr liebt, um in wirklicher Reue sich selbst hassen zu können. Um völlig vergeben zu können, muß der Schuldige unendlich seine Schuld empfinden – sonst zieht er es vor, auf den zornig zu sein, dem er Unrecht getan hat, oder doch ihn zu fliehen, seine Vergebung zu vermeiden. Die Vergebung der Verunrechteten zu empfangen, ist die Demütigung, die er nicht ertragen kann – deshalb vergibt der Beleidiger niemals.» Aus dem Unterschied der beiden Erklärungen folgern zu wollen, Rousseau habe den Satz über den Beleidiger, der nie verzeiht, nur beiläufig formuliert, wäre ein Irrtum. Tatsächlich wurde der Satz in seinem Spätwerk zum psychologischen Hauptsatz, mit dem er sich das Verhalten seiner vermeintlichen Verfolger zu erklären suchte. Sie wollten siegen, und die Sieger verzeihen nicht,

was sie einem angetan haben. Vergeben und Verzeihen sind nur bei den Unterlegenen. Daß die Beleidiger nicht verzeihen, was sie einem angetan haben, war ein Hinweis auf das Verfehlte der menschlichen Gesellschaft.

Autor wider Willen. In seinem Brief an Voltaire vom 30. Januar 1750 erklärt Rousseau: «Ich habe auf die Literatur verzichtet.» Er verzichtet auf etwas, was er noch gar nicht erlangt hat. Denn er hat Gründe gefunden, es gar nicht anzustreben. Und ist dann überrascht, daß sich ihm das Tor zu den «lettres», zu Wissenschaft und Literatur, durch seine radikale Kritik an ihnen öffnet. Daß sein Erster Discours ihm als Manifest gegen die Autoreneitelkeit schriftstellerischen Ruhm eintrug, war eines der Paradoxe, mit denen er leben mußte. So lag es für ihn nahe, zu behaupten, daß seine Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon das Ende seiner schriftstellerischen Versuche sei. Dem entsprach die Deutung seiner Erleuchtung auf dem Weg nach Vincennes, daß sie nicht den Beginn einer literarischen Karriere, sondern das Ende aller seiner Versuche in dieser Richtung ankündige. Den mit dem literarischen Leben verbundenen Widersprüchen wollte er sich nicht aussetzen. Doch der spektakuläre Erfolg des Discours durchkreuzte die guten Vorsätze. Rousseau wurde zum Autor wider Willen: «So ist es gekommen, daß ich, als ich am wenigsten daran dachte, fast gegen meinen Willen zum Autor wurde.» Er wurde Autor, als er Einsichten zu Papier brachte, die die Autorschaft in Frage stellten. Daß er der Verführung durch eine literarische Karriere zunächst erlag, bestätigte die Richtigkeit seiner Ansichten über die Macht von öffentlichem Ansehen und Ruhm. «Es ist leicht», heißt es in einem Brief an Malesherbes, «zu begreifen, wie die Anziehung eines ersten Erfolgs und die Kritiken der Schwätzer mich gleichwohl in diese Laufbahn geschleudert haben.»

Das Rettende in der Gefahr. Das Motiv taucht zuerst im Ersten Discours auf, wo es von der «ewigen Vorsehung» heißt, sie setze neben verschiedene schädliche Pflanzen heilende Pflanzen und in die Substanz verschiedener schädlicher Tiere das Heilmittel für ihre Wunden. Das Motiv kehrt beim späten Rousseau wieder, der

das Botanisieren für sich entdeckt hat: «Das Heilmittel wächst neben dem Übel.» In dieser Wendung erkannte Pierre Bertaux das Muster für Hölderlins Anfangszeilen von «Patmos»: «Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott – / Wo aber Gefahr ist, wächst das / Rettende auch.» Bertaux schreibt dazu: «Wer aber hat daran gedacht, hier die volle Bedeutung von ‹wächst› zu würdigen, die erst dann erhellt, wenn man bedenkt, daß die Zeile eine Umdichtung einer Bemerkung des botanisierenden Rousseau ist...»

Das Natürliche und das Zeitgenössische. Die Natürlichkeit, von der Rousseau sagte, sie sei mit dem zeitgenössischen Leben vereinbar, auch wenn der Mensch zum Naturzustand nicht zurückkehren könne, wird zum Hindernis für die Anerkennung zeitgenössischer Realität. Das Ideal der Natürlichkeit, des ungestörten Beisichselbstseins, wird, wie Erich Auerbach erkannt hat, die Ursache einer dauerhaften Störung des Verhältnisses zur zeitgenössischen Wirklichkeit. Die Rousseauisten hätten von ihrem Vorbild nur noch «das innerlich Zerspaltene, die Neigung zur Gesellschaftsflucht, das Bedürfnis, sich abzusondern und einsam zu sein» bewahrt. Das gegenwärtig Wirkliche ließ sich nicht darstellen, da es am Ideal der Natürlichkeit gemessen wurde. Das Revolutionäre und Kämpferische dagegen, die andere Seite von Rousseaus Wesen, sei den Rousseauisten verloren gegangen. Die «Flucht vor dem Zeitgenössisch-Wirklichen» sei eine Folge der Enttäuschung darüber, daß sich das Ideal der Natürlichkeit nicht verwirklichen ließ. In dieser Flucht vor dem Zeitgenössischen ist das Wirkliche, vor dem man flieht, als Negativfolie präsent. Deswegen kann Auerbach sagen, daß «die Rousseauische Bewegung und die große Enttäuschung, die sie erlitt, eine Voraussetzung für das Entstehen der modernen Wirklichkeitsanschauung war». Das Ideal der Natürlichkeit war das erste Verhaltensmuster, das nicht gesellschaftlich verankert war und dennoch die gesamte Wirklichkeit zu durchdringen vermochte. Es war kein Standesideal. Es war aber auch nicht zu erkennen, daß es das Ideal einer neuen aufsteigenden Schicht sein würde, die noch keine Klarheit über ihre gesellschaftlichen Ziele hatte.

Abgrund des Luxus. Der römische Feldherr Fabricius war für Rousseau eine Identifikationsfigur, weil er sein großes Amt mit Armut verband und sich durch Unbestechlichkeit auszeichnete. Eine Rede des Fabricius war es, die Rousseau unter dem Eindruck seines Erleuchtungserlebnisses niederschrieb, nach Rousseaus Aussage das einzige unmittelbare Zeugnis, das sich von seiner Vision erhalten hat. Diese Rede ist eine Rede gegen den Luxus. Die Originalität Rousseaus bestand darin, daß er die Frage nach dem moralischen Wert der Künste und Wissenschaften beantwortete, indem er sie als Erscheinungen des Luxus behandelte. In der Rede des Fabricius gab Rousseau der modernen Luxuskritik die Würde des Altertums und seiner Tugendverehrung. Zu sich selbst mag er gesagt haben: Alles, was du bisher getan hast, war Luxus und genauso nichtig wie dieser. In seinem Discours erklärte er, der Luxus sei der gemeinsame Nenner der Künste und Wissenschaften: «Der Luxus geht selten ohne die Wissenschaften und die Künste, und niemals gehen diese ohne ihn.» Wie bei ihm selbst kam alles aus einem unverantwortlichen Otium. Durch die schicksalhafte Verknüpfung mit dem Luxus war der weitere Gang der Künste wie der Wissenschaften in einer zivilisierten Gesellschaft vorgezeichnet: Sie würden sich dem Sog des Luxus, des Geldes und des Geschäfts nicht entziehen können, und je mehr sie in diesen Sog gerieten, desto aussichtsloser wurde es, Rechtschaffenheit und Tugend hochzuhalten. Dies wies den, der sich im Milieu von Künsten und Wissenschaften bewegte, auf die Gefahr hin, der er sich aussetzte. Um das Lob seiner Zeitgenossen zu erhalten, würde er «sein Genie auf das Niveau seiner Zeit herablassen», es sei denn, er arbeitete für die unbestechliche Nachwelt. Der Ruhm zu Lebzeiten geht immer auf Kosten des Nachruhms. In der Frage des Luxus steckte die andere Frage nach der Anpassung an die eigene Zeit und nach ihrem Preis. Die Tugend war wesentlich unzeitgemäß, sie wurde an einem überzeitlichen Maßstab gemessen. Sie gehörte in einen lebensnahen Diskurs, der auf die Regelung des persönlichen Verhaltens zielte. Der Schriftsteller neuer Art, der Rousseau vorschwebt, lebt nach seinen Prinzipien.

Überdehnte Gefühle. Die Ausdehnung von Gefühlen führt zu ihrer Abschwächung. Das gilt, wie Rousseau in seinem Artikel

über die «Politische Ökonomie» darlegt, auch für das Gefühl der Menschlichkeit: «Es scheint, daß das Gefühl für die Menschheit verdampft und sich abschwächt, indem es sich über die Erde ausbreitet und daß wir vom Unglück der Tataren oder Japans nicht so berührt werden wie von dem eines europäischen Volks.» Rousseaus Artikel erschien in der Encyclopédie im November 1755, als das Erdbeben von Lissabon einen Rausch der Teilnahme an fernem Unglück ausgelöste. Im Gegenzug wurde die Frage der Abschwächung von Gefühlen aktuell. Man hielt nach Mitteln Ausschau, die Gefühle wieder auf ihre natürliche Reichweite zu begrenzen. Sie sollten sich mit dem Gefühl des Patriotismus verbinden und sich auf den Umkreis der nationalen Erziehung konzentrieren. So beklagte Rousseau in seinen späten «Betrachtungen über die Regierung Polens» die kosmopolitische Tendenz und die dadurch beschleunigte Angleichung der Nationalcharaktere in Europa: «Es gibt heute keine Franzosen, Deutsche, Spanier mehr, nicht einmal, was man auch sagen mag, Engländer, es gibt nur noch Europäer. Alle haben den gleichen Geschmack, dieselben Leidenschaften, dieselben Sitten, da keines durch eine besondere Institution eine nationale Gestalt erhalten hat.» Deswegen müsse jeder, der einem Volk eine institutionelle Form geben wolle, sich zutrauen, die menschliche Natur zu verändern.

Moral des Kugelfangspiels. Über das Verhältnis zwischen Madame de Warens, Claude Anet und Jean-Jacques heißt es im Fünften Buch der «Bekenntnisse»: «So entstand eine Gesellschaft zwischen uns, für die es vielleicht kein anderes Beispiel auf der Erde gab. Alle unsere Wünsche, alle Sorgen, alle Herzen waren uns gemeinsam. Es gab nichts, was außerhalb dieses kleinen Kreises geschah, es ist die vollkommene Gesellschaft, wenn sie sich selbst überlassen bleibt. Schon wenn ein vierter hinzukam, war die kleine Gesellschaft gestört. Es war ein Zirkel ständiger kleiner Beschäftigungen, man redete nur, wenn man etwas zu sagen hatte, während man ununterbrochen reden muß, wenn man nichts zu tun hat – «von allen Qualen ist dies die unbequemste und gefährlichste.» Jeder wird dadurch dem anderen zur Last. Rousseau erzählt, daß er später in Môtiers immer ein Kugelfangspiel in der Tasche hatte und den ganzen Tag damit zu spielen pflegte, um

nicht reden zu müssen, wenn er nichts zu sagen hatte: «Wenn jeder es so machen würde, wären die Menschen weniger böse, wäre ihr Umgang sicherer und, wie ich denke, angenehmer. Mögen die zu Scherzen Aufgelegten lachen, wenn sie wollen, ich jedenfalls halte daran fest, daß die einzige Moral, die in der Reichweite des gegenwärtigen Zeitalters liegt, die Moral des Kugelfangspiels ist.» Eine Technik, wegzusehen und sich den Erwartungen der Gesellschaft zu entziehen. Aber eine Moral? Allenfalls eine Moral der Einsamkeit in der Gesellschaft, des Rechts, seinen eigenen Gedanken nachzuhängen.

Auf der Suche nach dem Leser. Als Autor versuchte Rousseau sich vom aufgeklärten Literaten zu unterscheiden. Zu dieser Strategie gehörte es, daß er auch konventionellen Werken eine andere Wendung zu geben versuchte. So unterschied er in seinem Ersten Vorwort zur «Neuen Héloïse» den Briefroman von seinen literarischen Vorbildern seit Richardson, indem er behauptete: «Dieser Roman ist kein Roman.» Damit wollte er sich dem Vorwurf entziehen, zu einer moralisch fragwürdigen Gattung beizutragen. Dem diente auch sein Rollenwechsel vom Verfasser zum Herausgeber der Briefe. Trotzdem nannte er seinen Namen auf dem Titelblatt, wodurch er die gängige Praxis der Verleugnung der Autorschaft zurückwies. Offenbar wollte er sich das, was er nur als Herausgeber verantworten wollte, als Autor wieder aneignen. So ließ er den Leser im Unklaren, ob es sich um Fiktion oder Wirklichkeit handelte. Durch die unklare Grenze zwischen Wirklichkeit und Fiktion war eine Wirkungssteigerung beabsichtigt. Die Verunsicherung in der Autorfrage sollte den Leser in eine bestimmte Richtung lenken: Er sollte sich fragen, in welchem Verhältnis er selbst zum Roman stand. Verstand Rousseau seinen Roman als zugehörig zum zeitgenössischen Briefroman, dann mußte er ihn an die «gens du monde», die vornehme Welt adressieren und dem Geschmack der Reichen entgegenkommen, der etwas Gefälliges verlangte. Nahm der Leser den Roman aber als Zeugnis einer besonderen moralischen und gefühlsmäßigen Wirklichkeit, dann zeigte er damit, daß er auf eine von Konventionen befreite moralische Wirklichkeit zu reagieren vermochte. Die Einschränkung des fiktiven Charakters, die auf Kosten des Autors zu

gehen schien, konnte beim Leser Reaktionen fördern, die außerhalb des gehobenen Kunstgeschmacks lagen. Die Strategie, mit der Rousseau ein neuartiges Verhältnis von Autor und Leser herstellen wollte, blieb aber abhängig von dem, was sie negierte. Der Geschmack des bürgerlichen Publikums und seiner Moral konnte sich nur vor dem Hintergrund des Geschmacks der feinen Leute entwickeln, die denselben Roman unter ganz anderen Voraussetzungen lasen.

Flucht in die Nachwelt. Rousseau denkt die Nachwelt als eine Instanz, die nicht einfach urteilt, sondern für entgangene Anerkennung entschädigt. Dabei hatte er mit seinen Schriften einzigartige Erfolge errungen. Das änderte sich erst, als er zu einem Außenseiter der Aufklärung wurde. Seitdem fühlte er sich in seinen Absichten mißverstanden. Der zweite Teil der «Bekenntnisse» gibt diesen tiefen Einschnitt zu erkennen. Mitwelt und Nachwelt werden polarisiert. Die Nachwelt ist die Stätte für all das, was in reiner Absicht gewollt ist. Voltaire ist zu dieser Auffassung das Gegenbeispiel. In dem Maße, wie sein Ruhm zu Lebzeiten wuchs, nahm sein Nachruhm zu. Die Nachwelt würde das im Leben Erreichte bestätigen. Der Nachruhm verzinste den Ruhm, er war eine Art Bonus auf das zu Lebzeiten Erreichte. Voltaire hielt den Zinsertrag für so groß, daß er erklärte, hundert Jahre seines Nachruhms für eine gute Verdauung bei Lebzeiten opfern zu wollen. Während die Nachwelt für Voltaire ein vergrößertes Abbild der Mitwelt war, durfte sie dies für Rousseau keinesfalls sein. Vielmehr erschien sie ihm als eine Art Jüngstes Gericht, das ihn rechtfertigen würde, eine reinigende Instanz. Sie klärte und machte sichtbar, wofür die Mitwelt blind gewesen war oder was sie entstellt hatte. Die Nachwelt kannte keinen Ruhm.

Das Geheimnis von Rousseaus Schriftstellerei. Edmund Burke hat überliefert, was Rousseau während seines Englandaufenthalts über die Grundsätze seiner Schriftstellerei gesagt haben soll: «Mr. Hume erzählte mir, Rousseau selbst habe ihm das Geheimnis der Prinzipien seiner Schriftstellerei anvertraut. Dieser scharfe, wenngleich exzentrische Beobachter bemerkte, daß man, um das Publikum zu fesseln und zu interessieren, das Wunderbare hervor-

bringen müsse; daß aber das Wunderbare der heidnischen Mythologie schon lange seine Wirkung verloren habe; daß Riesen, Zauberer, Feen und romantische Helden, die Erfolg hatten, das zu ihrer Zeit gehörige Quantum an Glaubwürdigkeit längst ausgeschöpft hätten; daß jetzt für den Schriftsteller nur jene Art des Wunderbaren übrig bleibe, die immer noch mit einem ebenso großen Effekt hervorgebracht werden könne wie seit je, nämlich das Wunderbare im Leben, in den Sitten, in Charakteren und in außerordentlichen Situationen. Sie lassen neue und unerwartete Züge in Politik und Moral hervortreten – für politische und moralische Einfälle. Ich glaube, daß Rousseau, wenn er lebte und in einer seiner luziden Phasen wäre, über den praktischen Irrsinn seiner Schüler, die in ihren Paradoxen seine sklavischen Nachahmer sind, schockiert wäre.»

Person und Autor. Der Privatraum, in den sich einige Angehörige der bürgerlichen Intelligenz flüchteten, um der Herrschaft der von ihnen geschaffenen, alles durchdringenden Öffentlichkeit zu entgehen, war, wie Reinhart Koselleck gezeigt hat, ein anderer als der, aus dem sie aufgebrochen waren, um in seinem Schutz der absolutistischen Ordnung entgegenzutreten. Dieser andere Privatraum sollte vor der Macht der öffentlichen Meinung schützen. Sie drang in jeden Winkel ein und reichte bis in die Privatsphäre. Sie griff in diesen Bereich als Zensur der Meinung ein und erzwang die Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung durch eine Reihe neuer Vermittlungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen. Die Spannungen zwischen Öffentlichkeit und Privatraum fanden ihren Ausdruck in Rousseaus Spätwerk, den «Dialogues». Sie erörtern die Entstellungen seiner wahren Überzeugungen in Form eines Prozesses. Das Bild, das sich die Öffentlichkeit von seiner Person und seinem Werk gemacht hatte, war unvereinbar mit dem Bild, das er selbst von sich geben wollte. Die Spaltung ging weit über alles hinaus, was die Zeit ihm bisher zugemutet hatte. Es war selbstverständliche Praxis, daß Philosophen und Literaten zwischen sich als Person und als Autor unterschieden. Sie trennten ein Fürsichsein von einem Füranderesein, indem sie gefährliche Schriften anonym oder unter Pseudonym veröffentlichten. Rousseau hat diese Praxis verurteilt, er veröffentlichte alles unter sei-

nem eigenen Namen. Der Autor sollte sich in seinen Werken immer zu erkennen geben. Wenn das Bild, das die Öffentlichkeit vom Autor hatte, nicht mit seinem wahren Bild übereinstimmte, mußte der Autor sich bemühen, diese Bilder zur Deckung zu bringen. Dieser Aufgabe unterzog sich der späte Rousseau.

Ansteckender Geist. In seinen späten «Dialogues» verwendet Rousseau für die geistige Wirkung der Aufklärung das Bild der Ansteckung. Etwa gleichzeitig, um 1775, verwendet Melchior Grimm in der «Correspondance littéraire» dasselbe Bild, um die Macht der öffentlichen Meinung zu charakterisieren. Rousseaus Spätwerk ist ein Kampf gegen die öffentliche Meinung. Diese ist ansteckend. Hegel hat das Phänomen der Ansteckung in der «Phänomenologie des Geistes» im Kapitel über den Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben analysiert: «Die Mitteilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuiert, als Entgegengesetztes bemerkbar macht und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtsein, das sich ihr unbesorgt überließ.» Deswegen ist der Kampf gegen die Aufklärung vergeblich. Er beginnt zu spät, nämlich erst dann, wenn sie sich schon so weit verbreitet hat, daß sie ansteckend wirkt. Jedes Mittel, erklärt Hegel, verschlimmere dann nur noch die Krankheit, die das «Mark des geistigen Lebens» ergriffen hatte. Das Bewußtsein des einzelnen kann sich gegen die Einsichten, die sich wie ansteckend ausbreiten, nicht behaupten. Diese von Hegel analysierte Erfahrung machte Rousseau, als er sich von den Pariser Philosophen verfolgt glaubte. Überall traf er auf Meinungen über ihn, die sie verbreitet hatten. Der zweite Teil seiner «Bekenntnisse» sollte ein Gegenmittel sein gegen seine Feinde und die ansteckende Wirkung ihrer Meinungen. In ihrem Programm, alles zu sagen, wollten die «Bekenntnisse» nicht nur aufrichtig sein: Rousseau wollte alles sagen, um alle zu erreichen. Auch seine Worte sollten sich wie durch Ansteckung verbreiten. Diese Strategie war eine Antwort auf die Propaganda der Aufklärung.

Der Wert des Menschen. In Rousseaus Erstem Discours finden sich merkwürdige Berechnungen des Werts des Menschen: «Die Politiker der Alten redeten ohne Unterlaß von den Sitten und den Tugenden; unsere reden nur vom Handel und vom Geld. Der eine wird Ihnen sagen, daß ein Mensch in dieser Gegend so viel wert ist wie die Summe, für die man ihn in Algerien verkaufen würde; ein anderer, der sich dieser Rechnungsweise anschließt, wird Länder finden, wo ein Mensch nichts kostet, oder andere, wo er weniger als nichts kostet. Man bewertet die Menschen wie Viehherden. Danach kostet ein Mensch den Staat nur das, was er verzehrt. So wäre ein Sybarit dreißigmal so viel wert wie dreißig Lakedämonier. Man überlege also, welche von diesen beiden Republiken, Sparta oder Sybaris, von einem Haufen Bauern unterworfen wurde und welche Asien erzittern ließ.» Der Maßstab für den Wert des Menschen wechselt von Land zu Land, von Zeit zu Zeit. Im Ergebnis ist der Mensch nichts wert. Woran der Wert des Menschen gemessen wird und was er wert ist, wechselt, sobald das Geld alles bestimmt.

Die gesellschaftliche Schuld. Ein Reicher genießt entweder seinen Reichtum überhaupt nicht oder die Öffentlichkeit genießt ihn mit ihm. Im ersten Fall stiehlt er den anderen, was er für sich selbst zurückhält, im zweiten gibt er ihnen nichts, wofür sie ihm Dank schulden. Die gesellschaftliche Schuld bleibt ganz auf seiner Seite, solange er nur mit seinem Vermögen zahlt. Solange er nicht arbeitet, hat er der Gesellschaft noch keinen Dienst erwiesen, für den sie ihm ihrerseits etwas schuldet. Wird einer vermögend geboren, so schuldet er der Gesellschaft mehr. Denn er tritt begünstigt in sie ein. Diese Schuld kann er durch keinen anderen begleichen lassen – «denn da jeder sich ganz schuldet, kann er nur für sich zahlen, und kein Vater kann seinem Sohn das Recht vererben, ohne Nutzen für seinesgleichen zu sein». Wer das, was er nicht selber erworben hat, in Muße verzehrt, stiehlt es, und wer, ohne etwas zu tun, seine Pension verzehrt, die er vom Staat erhält, ist nichts weiter als ein Straßenräuber. Dies könnte eine Antwort Rousseaus an seinen Freund Diderot sein, der ihm Vorhaltungen gemacht hatte, weil er sich nicht um die Pension des Königs bemühte, als sie ihm angeboten wurde. Nur der isoliert lebende Ein-

zelne ist von den Forderungen der Gesellschaft freigestellt, ist nicht ihr Schuldner: «Da der isolierte Mensch außerhalb der Gesellschaft niemandem etwas schuldet, hat er das Recht, zu leben, wie es ihm gefällt; aber in der Gesellschaft, wo er notwendig auf Kosten der anderen lebt, schuldet er ihnen in Form von Arbeit den Preis seines Unterhalts. Dies gilt ohne Ausnahme. Arbeiten ist also eine unerläßliche Pflicht des gesellschaftlichen Menschen.»

Falsche Wohltäter. Im «Émile» polemisiert Rousseau gegen den Kosmopolitismus: «Ihr sollt diesen Kosmopoliten die Stirn bieten, die in ihren Büchern in der Ferne Pflichten suchen wollen, die sie in ihrer Umgebung zu erfüllen sich weigern. Ein Philosoph liebt die Tataren, um von der Pflicht entbunden zu sein, seine Nachbarn zu lieben.» Man sucht in der Ferne Pflichten, die man in der Nähe nicht erfüllen würde. Im Zweiten Discours hatte Rousseau die «großen kosmopolitischen Seelen» noch gepriesen, «die die imaginären Schranken, die die Völker trennen, überwinden und die, nach dem Vorbild des souveränen Wesens, das sie geschaffen hat, mit ihrem Wohlwollen das ganze Menschengeschlecht umarmen.» Schon aus diesem Lob war ein Tadel herauszuhören an der Vermessenheit, sich als Wohltäter der Menschheit aufzuspielen.

Regionalismus der Vernunft. Die Differenzierung der Menschheit ist so weit vorgeschritten, daß man nicht mehr fragen kann, was gut ist für den Menschen im allgemeinen. Regionalismus der Vernunft ist das Ergebnis: «Es gibt von Volk zu Volk eine erstaunliche Verschiedenheit der Sitten, des Temperaments, des Charakters. Der Mensch, ich gebe es zu, ist eins, aber der von den Religionen, den Gesetzen, den Bräuchen, den Vorurteilen, dem Klima abgeänderte Mensch wird so verschieden von sich selbst, daß man bei uns nicht mehr danach suchen muß, was für den Menschen im allgemeinen, sondern was für ihn gut ist zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Land.» Die Menschen sind nicht einfach nur verschieden, sie unterscheiden sich nach Orten und Zeiten. Sie lassen sich deswegen nicht unter einen Begriff subsumieren. Immer handelt es sich um konkrete Realisierungen. Die Erkenntnis des Menschen kann nur konkrete Erkenntnis sein.

Christian Moser

Diesseits der Erbsünde?

Kindheit, Erinnerung und Subjektivität nach Rousseau

Jean-Jacques Rousseau gehört zu jenen bedeutenden Gestalten der europäischen Ideengeschichte, die im Ruf stehen, einen neuen Diskurs begründet zu haben. Sein Name wird nicht bloß mit punktuellen Veränderungen im Denken, sondern mit einem Paradigmenwechsel innerhalb der abendländischen Wissenstraditionen assoziiert. Als Diskursbegründer erscheint Rousseau gleich in mehrfachem Sinne: Der *Discours sur l'inégalité* und der *Contrat social* gelten als Initialzündungen für eine neue Form der politischen Philosophie, die der Französischen Revolution den Boden bereitete. Die *Nouvelle Héloïse* markiert für viele die Geburt des empfindsamen Romans. In den *Confessions* erkennt man die Gründungsurkunde der modernen Autobiographik, die einer innovativen Spielart der Subjektivität zum Durchbruch verhalf. Der Verfasser des *Émile* schließlich steht in dem Ruf, der «Entdecker», ja «Erfinder» der Kindheit zu sein.[1]

Natürlich ist diese hypertrophe Rhetorik des Neuen mit Skepsis zu betrachten. Wer sich näher mit den vorgeblichen Gründungstexten Rousseaus beschäftigt, wird schnell feststellen, dass er darin keineswegs rückhaltlos mit existierenden Denk- und Schreibtraditionen bricht, sondern auf vielfältige, wenngleich idiosynkratische Weise an sie anknüpft. Das Neue ist Resultat einer mehr oder weniger originellen Rekombination überlieferten Gedankenguts. Ideen epikureischer und stoizistischer, rationalistischer und empiristisch-sensualistischer Provenienz werden dabei in eine ebenso spannungsreiche wie produktive Konstellation überführt.

Was für die Herkunft der Ideen gilt, das gilt ähnlich auch für ihre diskursiven Kontexte. Um die neue Form von Subjektivität zu erfassen, die bei Rousseau manifest wird, genügt es beispielsweise nicht, sich sein autobiographisches Werk vorzunehmen. Die Autobiographie muss vielmehr in einen Zusammenhang mit den politischen, anthropologischen und pädagogischen Vorstellungen des Genfer Philosophen gebracht werden. So ist die «Erfindung» der Kindheit für Rousseaus Konzept der Subjektivität von großer Relevanz. Das zeigt sich schon an dem hohen Stellenwert, den er in den *Confessions* der Darstellung seiner eigenen Kindheit zuerkennt. Auf einer tieferen Ebene bestimmt sie die Struktur des Subjekts, das in den Texten entworfen wird: Das Subjekt konstituiert sich

1 Vgl. Martin Rang: Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1959, S. 269; Sabine Andresen / Klaus Hurrelmann: Kindheit, Weinheim (u. a.) 2010, S. 18.

bei Rousseau über eine spezifische Form von Beziehung, die das Individuum zu seiner Kindheit unterhält.

I.

Rousseau hat die Kindheit keineswegs erfunden, er hat mit seiner pädagogischen Theorie vielmehr auf einen grundlegenden Wandel reagiert, der in Europa spätestens seit dem 17. Jahrhundert im Gang war. Die historische Kindheitsforschung weist auf die gravierende Statusänderung hin, die das Kind in den Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts erfahren hat. Bis in die Frühe Neuzeit hinein gelten Kinder als verkleinerte Ausfertigungen des Erwachsenen.[2] Man sieht keinerlei Notwendigkeit dafür, das Kind aus der Welt der Erwachsenen auszuschließen und ihm eine eigene Lebenssphäre zuzuweisen. Im Zeitalter der Aufklärung kommt es zu einer nachhaltigen Veränderung dieser Sichtweise. Auf der Basis einer neuen, empirisch-beobachtend verfahrenden Philosophie bricht sich im anthropologischen Diskurs die Einsicht Bahn, dass das Kind in einer besonderen Vorstellungswelt lebt – dass es anders fühlt und anders denkt als der Erwachsene. Damit verbunden ist die zunehmende Bereitschaft, die Kindheit als eine distinkte Lebensphase anzusehen, die eigentümlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegt.[3]

Dieser Wandel in der Anthropologie der Kindheit steht in Zusammenhang mit einem tiefgreifenden sozialgeschichtlichen Umbruch. Der historische Aufstieg des Bürgertums bringt die Einrichtung neuer Familienstrukturen und eine Neubestimmung der Geschlechterrollen mit sich: Die Mutter wird aus dem Erwerbsleben herausgelöst und übernimmt die Funktion, die Familie als abgeschlossene Sphäre affektiver Intimität auszugestalten; der Vater dagegen sorgt für deren Subsistenz und vertritt sie nach außen hin im öffentlich-politischen Raum, so wie er umgekehrt innerhalb der Familie als Repräsentant der symbolischen Ordnung der Kultur auftritt.[4] Der Innenraum der Familie steht folglich im Zeichen einer ursprünglich und natürlich erscheinenden, an die Mutter-Instanz gekoppelten Emotionalität, während der vernunftgesetzlich geordnete Außenraum der Kultur mit der Autorität des Vaters assoziiert wird. Das Kind, das in einer solchen Familie aufwächst, verbringt einen Teil seines Lebens in einem vorgesell-

2 Vgl. zum Folgenden Philippe Ariès: Geschichte der Kindheit. Aus dem Französischen von Caroline Neubaur und Karin Kersten, München 1975; Jacques Gélis: Die Individualisierung der Kindheit, in: Philippe Ariès / Roger Chartier (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. Bd. 3: Von der Renaissance zur Aufklärung. Deutsch von Holger Fliessbach und Gabriele Krüger-Wirrer, Frankfurt/M. 1991, S. 313–331.

3 Vgl. Dieter Richter: Das fremde Kind. Zur Entstehung der Kindheitsbilder des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt/M. 1987; Hans-Heino Ewers: Kindheit als poetische Daseinsform: Studien zur Entstehung der romantischen Kindheitsutopie im 18. Jahrhundert; Herder, Jean Paul, Novalis und Tieck, München 1989.

4 Vgl. Friedrich A. Kittler: Aufschreibesysteme 1800/1900, München ²1987, S. 31–75.

schaftlichen Schonraum, einem mütterlich kodierten «Naturzustand». Erwachsenwerden beinhaltet für das (männliche) Individuum die Notwendigkeit, diesen Schonraum zu verlassen und in die symbolische Ordnung der Kultur einzutreten.

Die neue Institution der bürgerlichen Kernfamilie legt es nahe, den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenendasein als eine entscheidende lebensgeschichtliche Schwelle zu modellieren. Der Eintritt in das Mannesalter stellt – ähnlich wie das religiöse Konversionserlebnis – für das Individuum eine radikale Zäsur dar, die mit einer Krisenerfahrung verbunden ist. Die bürgerliche Gesellschaft setzt «das Kind, um ihm Konflikte zu ersparen, einem besonders schweren Konflikt aus, dem Widerspruch nämlich zwischen seiner Kindheit und seinem wirklichen Leben».[5] Der Einschnitt zwischen Kindheit und Erwachsenenalter besitzt daher als lebensgeschichtliches Schema einen prekären Status. Er gefährdet die Identität des Subjekts in dem Maße, in dem er für sie konstitutiv ist.

Der veränderte Status der Kindheit findet im anthropologischen Diskurs der Aufklärung seinen Niederschlag. Gleichwohl gelingt es diesem zunächst nicht, den problematischen Charakter der Zäsur zwischen Kindheit und Erwachsenenalter zu erfassen und daraus Konsequenzen für die Theoriebildung zu ziehen. In seiner rationalistischen Variante überzeichnet er die Differenz zwischen Kind und Erwachsenem, so dass sich die Frage nach Möglichkeiten der Vermittlung gar nicht erst stellt. Die empiristisch-sensualistische Variante dagegen bekundet ein starkes Interesse an den elementaren Operationen, die für die Psyche des Kindes charakteristisch sind, und versucht daraus die mentalen Fähigkeiten des Erwachsenen abzuleiten. Die genetische Kontinuität überspielt jedoch den lebensgeschichtlichen Einschnitt. Im einen Fall wird die Zäsur zwischen Kindheit und Erwachsenendasein absolut gesetzt, im anderen wird sie vernachlässigt. Es ist das Verdienst Jean-Jacques Rousseaus, sie in den Fokus der anthropologischen Reflexion gerückt und die Folgen für die Problematik der Anthropogenese mit großer Klarheit aufgezeigt zu haben.

Der Zusammenhang zwischen Kindheit, Identitätsbildung und Erinnerung, wie er für die Subjektkonzeption Rousseaus kennzeichnend ist, wird deutlicher, wenn man ihn vor dem Hinter-

5 Michel Foucault: Psychologie und Geisteskrankheit. Aus dem Französischen übersetzt v. Anneliese Botond, Frankfurt/M. 1968, S. 123.

grund der rationalistischen und sensualistischen Anthropologien betrachtet. René Descartes begründet die Notwendigkeit der einschneidenden Selbstreform, die er in seinem autobiographischen *Discours de la méthode* (1637) propagiert, mit einer simplen anthropologischen Gegebenheit. Er weist darauf hin, dass gewöhnliche Menschen im Unterschied zu ihrem Urvater Adam, der von Gott auf einen Schlag als ein perfektes Wesen geschaffen wurde, als unfertige Geschöpfe zur Welt kommen, die einen langen Bildungsweg durchlaufen müssen, ehe sie im Vollbesitz ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten sind. Besonders problematisch ist seiner Ansicht nach, dass die sinnlichen Vermögen des Menschen früher entfaltet werden als seine Vernunft. Das Kind gilt ihm als unfertiger Mensch, der von seinen Begierden angeleitet wird, anstatt dem Vernunftgesetz zu gehorchen. Das hat zur Folge, dass es sich eine Vielzahl von Meinungen und Ideen zu eigen macht, bevor seine Ratio dazu in der Lage ist, richtig über ihren Wahrheitsgehalt zu urteilen. Irrtümer und Vorurteile, deren es sich nicht bewusst ist, schleichen sich in seinen Geist ein.[6]

Die verspätete Ausbildung der Vernunft bedingt die Heteronomie des Individuums, seine Abhängigkeit von Eltern und Lehrern, sein Gefangensein in unreflektierten Gewohnheiten. Sie eröffnet ihm laut Descartes aber auch die Möglichkeit, nachträglich – sobald seine Vernunft den Zustand der Reife erlangt hat – von sich selbst Besitz zu ergreifen. Ist sein rationales Vermögen erst einmal fertig ausgeprägt, so kann es alle Ansichten, die es von außen übernommen hat, einer rückhaltlosen Prüfung unterziehen und sich ihrer wieder entledigen. Mittels einer solchen Selbstreform erschafft sich das Individuum sozusagen neu; dieses neue Selbst ist ein Produkt seiner eigenen Vernunfttätigkeit.[7] Descartes säkularisiert das religiöse Konversionsschema: Der neue Mensch, der aus der Selbstreform hervorgeht, verdankt sich nicht der Intervention göttlicher Gnade, sondern dem autonomen Vernunftgebrauch.[8] Der Verfasser des *Discours* eliminiert in seinem Bericht alles, was an providentielles Heilsgeschehen erinnern könnte, weil er die Prärogative göttlichen Schöpfertums für sich selbst reklamiert. Die zweite Geburt des cartesischen Vernunftsubjekts soll nach dem Muster der Erschaffung Adams erfolgen: Die Ablösung des alten, fremdbestimmten durch den neuen, autonomen

6 Vgl. René Descartes: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Französisch-deutsch. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 21 f. (Übersetzung von C. M. modifiziert).

7 Descartes knüpft somit deutlich an das stoizistische Modell der Selbstprüfung an, wie es etwa in Gestalt der Selbstbetrachtungen Marc Aurels vorliegt. Vgl. dazu Christian Moser: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006, S. 300–316.

8 Vgl. Wilhelm Kamlah: Der Anfang der Vernunft bei Descartes – autobiographisch und historisch, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 43 (1961), S. 70–84.

Menschen soll einen punktuellen Akt darstellen, eine klare lebensgeschichtliche Zäsur, keinen langwierigen Übergang, der die Mängel der ersten Geburt – die sukzessive Entfaltung der Anlagen – reproduzieren würde. Wie laut Descartes das Volk am besten regiert wird, das durch das Wirken eines weisen Gesetzgebers auf einen Schlag aus dem Natur- in den Gesellschaftszustand versetzt wurde, so soll auch das Individuum einen sauberen Schnitt vollziehen, der es ein für alle Mal von seinem Herkommen ablöst.[9]

Die rationalistische Anthropologie konstruiert somit eine tiefe Kluft zwischen der Kindheit und dem Erwachsenenalter. Das entwicklungspsychologische Denken, das aus der empiristischen Philosophie hervorgeht, unternimmt den Versuch, diese Kluft zu überbrücken. Sie erkennt in der Sinnlichkeit des Kindes nicht das Andere der Vernunft, sondern ihren verborgenen Ursprung. In diesem Sinne charakterisiert der englische Philosoph John Locke seine Vorgehensweise als «historical, plain method» – er gibt sich als ein Geschichtsschreiber des menschlichen Verstandes aus, der die Operationen des Denkens auf ihre einfachen, ursprünglichen Elemente zurückführt, wie sie sich beim Kind in Reinform manifestieren: auf «sensation» und «reflection».[10] Aus diesen elementaren Operationen leitet Locke alle höheren Verstandesvermögen ab, die als gewordene und erworbene nur auf dem Wege der historischen Rekonstruktion aufgeschlüsselt werden können. Die genetische Geschichtserzählung des Philosophen hat ihr Pendant auf der Ebene der individuellen Selbstwahrnehmung des Subjekts. Auch das Individuum erfährt sich selbst als eine Geschichte – nicht als eine Substanz, ein vorgegebenes Sein, sondern als eine temporal gestreckte Relation, die sich in Form bewussten Erinnerns realisiert:

> That with which the consciousness of this present thinking thing *can* join itself, makes the same person, and is one self with it, and with nothing else; and so attributes to itself, and owns all the actions of that thing, as its own, as far as that consciousness reaches [...].[11]

Locke gründet das Subjekt auf der Fähigkeit zur mnemonischen Selbstaneignung.[12] Während das cartesische Subjekt in einem punktuellen Akt der Reform von sich selbst Besitz ergreift, indem es seine (kindliche) Vergangenheit ausstreicht, nimmt das Locke-

9 Descartes: Von der Methode, S. 21.

10 John Locke: An Essay Concerning Human Understanding. Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser. Bd. 1, New York 1959, S. 27 (Introduction), S. 123 (II.i.3 f.).

11 Locke: Essay. Bd. 1, S. (II.xxvii.17; Hervorhebung im Original).

12 Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. 4., durchges. Aufl., München 2009, S. 98: «die Ich-Konstitution ist die Resultante eines kontinuierlichen, produktiven Akts der Selbstaneignung vergangener Erfahrungen und zukünftiger Möglichkeiten.»

sche Subjekt sich selbst durch Erinnerung in Besitz. Es ist all das, was es sich durch Erinnerung zueignet, wobei die Geschichte, mittels derer es sich seiner Identität vergewissert, im Zeichen bruchloser Kontinuität steht.

Erst Rousseau bringt die Zäsur zwischen Kindheit und Erwachsenenalter theoretisch in ihrer ganzen Tragweite zur Geltung. Anders als Locke bestimmt er die Reflexion als ein Vermögen, das sich im Kind spät entwickelt – so spät, dass seine Entstehung das Ende der Kindheit und den Übergang zum Erwachsensein markiert. Das Kind ist ein reines Empfindungswesen; es steht ganz im Banne der «sensation», die es in sich selbst und die Welt der sinnlich erfahrbaren Dinge einschließt. Die Reflexion dagegen eröffnet dem Menschen eine vollkommen neue Sphäre – die soziale Sphäre der Mitmenschen, die nicht mehr als Dinge, sondern als moralische Wesen mit eigenem Willen wahrgenommen werden. Die Reflexion leitet sich zwar genetisch von der Empfindung ab, versetzt den Menschen aber unvermittelt in eine andere Welt.

Der Schritt von der Empfindung zur Reflexion erfolgt in dem Moment, in dem das Urteilsvermögen aktiv wird und vergleichend verfährt. Das in sich zentrierte Sinnenwesen des Kindes wird dadurch aus seiner Selbstgenügsamkeit herausgerissen. Sobald es urteilt und sich mit anderen vergleicht, gründet das Selbstbewusstsein des Menschen nur noch auf dem Urteil derer, die er beurteilt: Er lebt, «immer außer sich, nur in der Meinung der anderen […]; und sozusagen aus ihrem Urteil allein bezieht er das Gefühl seiner eigenen Existenz.»[13] Der Erwachsene leidet laut Rousseau somit unter einer doppelten Selbstentfremdung. Er reflektiert sich im Urteil der anderen und verfehlt dadurch sein wahres Selbst. Gleichzeitig lebt in ihm aber die Erinnerung an das erfüllte Selbstgefühl der Kindheit fort – er vergleicht sich mit dem Kind, das er einmal war, und erfährt sich auch in dieser Hinsicht als defizitär. Diese Gebrochenheit ist für das Ich des Erwachsenen konstitutiv.

Wie Locke schreibt auch Rousseau dem Erinnerungsvermögen die Aufgabe zu, die Identität des Subjekts zu verbürgen. Doch bei ihm zieht der entwicklungsgeschichtliche Bruch, der das Sinnenwesen des Kindes vom Reflexionswesen des Erwachsenen trennt, auch das Gedächtnis selbst in Mitleidenschaft. Das Kind besitzt

13 Jean-Jacques Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn ^{6}2008, S. 269.

kein Gedächtnis im eigentlichen Sinne, sondern nur eine sinnliche Vorform desselben. Das kindliche Gedächtnis ist ein Bilder- und Gefühlsgedächtnis, wogegen das Gedächtnis des Erwachsenen die durch Urteil und Vergleich gewonnenen Ideen und ihre logische Verknüpfung speichert. Während Locke nicht zwischen der Erinnerungstätigkeit des Kindes und der des Erwachsenen unterscheidet, hypostasiert Rousseau zwei grundsätzlich von einander verschiedene Formen des Erinnerns. Es zeigt sich, dass das Erinnerungsvermögen, das den entwicklungsgeschichtlichen Bruch heilen soll, seinerseits in sich gebrochen ist. Das Gedächtnis teilt sich in ein kindliches Sinnen- und ein erwachsenes Reflexionsgedächtnis. Paradoxerweise wird das Subjekt aber gerade durch diese innere Spaltung des Erinnerungsvermögens dazu befähigt, die Kluft zwischen Kindheit und Erwachsenenalter zu überbrücken. Denn die primitive Vorform des Gedächtnisses geht mit dem Eintritt in die Adoleszenz nicht restlos verloren, als verborgene Kehrseite des Reflexionsgedächtnisses dauert sie im Erwachsenen fort. Ein Stück der Kindheit überlebt in ihm: in Gestalt der Bilder, Töne und Empfindungen, die seinem Gedächtnis in frühester Zeit eingeprägt wurden. Sie erlauben es, die verschüttete Kindheit affektiv wiederaufleben zu lassen und die verlorene Einheit des Selbst qua Erinnerung zu restituieren.

Rousseau entfaltet das Konzept des affektiven Gedächtnisses in seinen autobiographischen Schriften. Damit verbunden ist das Postulat, dass diese Form des Erinnerns eine Rede zu begründen vermag, die das sprechende Ich mit sich selbst zusammenschließt. Das affektgestützte Erinnern, so behauptet Rousseau, konstituiert ein autobiographisches Subjekt, das bruchlos mit sich eins ist. De facto löst seine autobiographische Praxis dieses Postulat jedoch nicht ein. Vielmehr bringt sich der Bruch, der das Selbst durchzieht, auch in seinem Schreiben zur Geltung.

II.

Rousseau erläutert das Modell der Mémoire affective in einigen programmatischen Passagen seiner *Confessions* sowie in den darauf bezüglichen Vorstudien, den «Ébauches des Confessions».[14] Der Grundgedanke des Modells ist simpel und schließt unmittelbar an die sensualistische Entwicklungspsychologie an: Das Gefühl

14 Der Begriff der Mémoire affective stammt nicht von Rousseau. Er wurde vielmehr erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch den Experimentalpsychologen Théodule Ribot geprägt. Der Begriff wanderte in den durch vitalistische, phänomenologische und neuropsychologische Ansätze dominierten Erinnerungsdiskurs des frühen 20. Jahrhunderts ein, von wo aus er schließlich auch die Rousseau-Forschung infiltrierte, insbesondere die Arbeiten der Genfer Schule.

eröffnet einen unmittelbaren Zugang zur Vergangenheit des Kindes, weil das Kind ein Sinnen- und Gefühlswesen ist. Das Kind empfindet Gefühle in außerordentlicher Stärke und Reinheit; die noch unbeschriebene Tafel seiner Seele ist zudem für solche Gefühlseindrücke besonders empfänglich, so dass sie sich mit größter Intensität und Deutlichkeit einprägen. Spätere Empfindungen löschen diese frühen Gefühlseindrücke laut Rousseau nicht aus – im Gegenteil, «die früheren beeinflussen die späteren» und geben ihnen eine bestimmte Richtung.[15] Hinterlassen die durch Reflexion gebrochenen Erfahrungen, die der Erwachsene macht, in der Seele nur blasse, vergängliche Spuren, so erhalten sich die ursprünglichen Gefühlseindrücke des Kindes in unverminderter Stärke. Sie sind dem Erwachsenen, der sich erinnert, als solche präsent. Aus seiner Einsicht in die mnemonische Kraft der Affekte zieht Rousseau klare Konsequenzen und erhebt das Gefühl zum alleinigen Leitfaden seiner Autobiographie. In einem zentralen Passus der *Confessions* heißt es, dass er nicht beabsichtige, seine Lebensgeschichte als Kette von Tatsachen zu rekonstruieren; Relevanz besitze für ihn allein «die Kette der Gefühle, die die Entwicklung meines Daseins begleitet haben» (B 274). Für das Verfahren des Autobiographen bedeutet das, dass er darauf verzichten muss, von äußerlichen Hilfsmitteln des Gedächtnisses Gebrauch zu machen – insbesondere von schriftlichen Aufzeichnungen. Rousseau erklärt, den ersten, seiner Kindheitsgeschichte gewidmeten Teil der *Confessions* «ganz aus dem Gedächtnis geschrieben» zu haben (B 273). Die Schrift führt ein Moment der Mittelbarkeit in die Beziehung ein, die der Autobiograph zu seinen Gefühlen unterhält. Es geht ihm aber darum, die Gefühle, die sich in seiner Seele lebendig erhalten haben, unmittelbar zum Ausdruck zu bringen. Nicht die äußere Geschichte der Begebenheiten, wie sie sich durch schriftliche Zeugnisse beglaubigen lassen, sondern die innere «Geschichte meiner Seele» will er erzählen: «Um sie treu zu schreiben, brauche ich keine anderen Erinnerungen. Es genügt mir, [...] in mein Inneres einzukehren.» (B 274)

Verbunden mit der Absage an den Gebrauch schriftlicher Dokumente ist die Weigerung des Autobiographen, seine Memoria in der Manier eines augustinischen Selbsthermeneuten zu durchforschen und nach verschütteten Gedächtnisinhalten zu fahnden.

15 Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse. Übersetzt von Alfred Semerau, München 1978, S. 175. Der Nachweis von Zitaten aus diesem Werk erfolgt fortan unter Angabe der Sigle B und der Seitenzahl im fortlaufenden Text.

Akzeptabel sind für Rousseau nur solche Erinnerungen, die sich seinem inneren Blick spontan darbieten, die ihm sozusagen wie von selbst zufallen, ohne mühsam aus der Verborgenheit hervorgezerrt werden zu müssen. Autobiographische Erinnerung darf keine Arbeit sein: «Ich werde jede Sache so sagen, wie ich sie fühle, wie ich sie sehe, ohne sie zu überprüfen, ganz ungezwungen, ohne mich um die Buntscheckigkeit des Gesagten zu bekümmern.»[16] Reflexion würde die Unmittelbarkeit des Erinnerungsgefühls zerstören. Rousseau ist davon überzeugt, dass sich aus seiner Selbstdarstellung am Ende ein einheitliches Bild der Persönlichkeit ergibt, aber er versagt es sich, an diese Ganzheit zu denken, sie deutend oder stilisierend vorwegzunehmen. Sie soll von selbst aus den Gefühlserinnerungen, die er in seiner Autobiographie ausbreitet, hervorgehen: «Während ich schreibe, denke ich nicht an dieses Ganze, ich denke nur daran, das zu sagen, was ich weiß – und eben daraus resultiert das Ganze wie auch seine Ähnlichkeit zum Original.»[17]

Welche konkreten Konsequenzen hat dieser (vorgebliche) Verzicht auf totalisierende Deutung für das autobiographische Schreibverfahren? Zunächst einmal diejenige, dass der Autobiograph es vermeidet, unter seinen Erinnerungen eine Auswahl zu treffen. Rousseau will *alles* sagen, was ihm in den Sinn kommt, ohne zwischen bedeutenden und unbedeutenden Erinnerungen zu unterscheiden: «Es ist nicht meine Aufgabe, über die Wichtigkeit der hier mitgeteilten Tatsachen zu urteilen; ich muß sie alle anführen» (B 175).[18] Um dem Ganzen nicht vorzugreifen, konzentriert er sich auf die Präsentation der Teile. Er verfährt in der Darstellung seiner Kindheit äußerst kleinteilig und ergeht sich in der weitschweifigen Darstellung von Einzelheiten. Durch ein derartiges Anhäufen von Details soll zum einen das totalisierende Urteil aufgeschoben werden. Zum anderen steht das Verfahren im Dienst des Lustprinzips:[19] Die eingehende Darstellung von Einzelheiten aus der Kindheit erlaubt es dem Autobiographen, die erinnerten Gefühle noch einmal intensiv auszukosten. Je umständlicher das Erzählen, desto größer die Erinnerungsfreude: «Man [lasse] mich so weitläufig als möglich erzählen, damit ich meine Freude verlängern kann.» (B 25, Übersetzung modifiziert, C.M.)

16 Jean-Jacques Rousseau: Ébauches des Confessions, in: ders.: Œuvres complètes. Édition publié sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bd. 1, Paris 1959, S. 1154 (Übersetzung von C.M.).

17 Ebd., S. 1122.

18 Zu Rousseaus utopischem Anspruch, alles über sich zu sagen, vgl. auch Jean Starobinski: Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff, München/Wien 1988, S. 280–298.

19 Vgl. Bernd Neumann: Identität und Rollenzwang, Frankfurt/M. 1970, S. 61.

Rousseau verfolgt in den *Confessions* somit die Strategie einer radikalen Naturalisierung der Erinnerung. Er konzipiert das Erinnern als eine medienunabhängige, von Reflexion freie Tätigkeit, die im unmittelbaren affektiven Selbstbezug des Autobiographen gründet. Der Autobiograph greift in keiner Weise dirigierend in den Prozess der Erinnerung ein, sondern liefert sich passiv den Affekten aus, die von ihm Besitz ergreifen. Auf diesem Wege wird nicht einfach nur eine Brücke in die Vergangenheit geschlagen, vielmehr lebt die Vergangenheit in Gestalt eines authentischen, ungebrochenen Gefühls als erfüllte Präsenz wieder auf.

Für das Vorhaben, die Kindheitserinnerung zum Dreh- und Angelpunkt seiner Selbstdarstellung zu erheben, findet Rousseau in der neuzeitlichen Autobiographik keinerlei Vorbild. Wie innovativ sein Programm ist, geht aus den Rezeptionszeugnissen seiner ersten Leser hervor, die mit Unverständnis auf die Mitteilung vermeintlich belangloser Kindheitsanekdoten reagierten.[20] Das Muster einer Autobiographie, die der Kindheitsdarstellung Bedeutung zumisst, liegt Rousseau in Gestalt der spätantiken *Confessiones* des Kirchenvaters Aurelius Augustinus vor Augen, auf die er mit dem Titel seiner eigenen Selbstdarstellung anspielt. Tatsächlich lässt sich Rousseaus Konzept der Mémoire affective als systematischer Gegenentwurf zum augustinischen Modell autobiographischer Erinnerung verstehen. Wenn Augustinus sich seiner Kindheit zuwendet, so nicht, weil er ihr irgendeinen positiven Wert für seine Lebensgeschichte zuschreibt, sondern, im Gegenteil, weil sie den Unwert des von der Erbsünde gezeichneten Menschen symbolisiert.[21] Jeder Mensch trägt demnach als adamitische Erblast eine Schuld mit sich, über die er von sich aus nichts wissen kann; er wird durch eine Sünde belastet, die er sich nicht erinnert, begangen zu haben.[22] Und dennoch ist diese verborgene Sünde ein integraler Bestandteil seiner selbst, der sich auf sein ganzes Wollen und Handeln auswirkt. Denn die Strafe, mit der Gott die Menschen für die adamitische Ursünde geschlagen hat, besteht laut Augustinus darin, dass ihnen ihr verderbliches Tun nicht bewusst wird.[23] Die Ursünde wirkt in der Seele als verborgene Kraft weiter.[24] Sie legt ihren Schatten auf jedes Vergehen, dessen sich der Mensch schuldig macht, indem sie ihn dazu veranlasst, sein korruptes Tun vor sich selbst zu verbergen.

20 Vgl. die bei Jean-François Perrin (Le Chant de l'origine: la mémoire et le temps dans les Confessions de Jean-Jacques Rousseau, Oxford 1996, S. 68) angeführten Zeugnisse.

21 Zum Folgenden vgl. auch Moser: Buchgestützte Subjektivität, S. 437–443.

22 Die augustinische Erbsündenlehre, so erläutert Kurt Flasch, sieht «die Einheit des menschlichen Bewußtseins als einen entbehrlichen Begleitumstand moralisch bewertbarer Handlungen» an (Kurt Flasch: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, S. 197).

23 Vgl. Aurelius Augustinus: Confessionum libri XIII. Hg. von Luc Verheijen, Turnhout 1981, I. 18.27, II.2.2: Gott bestraft den Sünder dadurch für sein Vergehen, dass er ihn mit Blindheit gegenüber seinen sündhaften Motiven schlägt.

24 Zu diesem Aspekt der augustinischen Theorie der Erbsünde vgl. die Ausführungen von Peter Brown: Die Keuschheit der Engel, München (u.a.) 1991, S. 413–427. – Augustinus selbst erörtert die durch die Erbsünde bedingte Spaltung seines eigenen Willens ausführlich in: Confessionum libri XIII, VIII.8.20-VIII.11.27. Eine dogmatische Explikation seiner Erbsündelehre bietet er im 13. und 14. Buch von De civitate Dei.

Für dieses unbewusste Wirken der Sünde ist nun gerade das kindliche Handeln beispielhaft. Das Kind erscheint als Repräsentant par excellence der menschlichen Schwäche und Gefallenheit; die Erinnerung an die Kindheit avanciert zum Paradigma schlechthin für die Analysearbeit, die der Autobiograph leisten muss, um das verborgene Wirken der Sünde aufzudecken. Indem er der sündhaften Motivation in seinem Gedächtnis nachspürt, laviert er zwischen Nähe und Distanz, zwischen Identität und Alterität, was ihm nur dadurch gelingen kann, dass er seine Bekenntnisrede auf Gott hin öffnet und – im doppelten Sinne des Wortes – *mit Gott* spricht. Der eigentliche Modus der augustinischen Bekenntnisrede ist das Du, nicht das Ich. Der Autobiograph spricht im Vorgriff auf das Urteil, das Gott über den Sünder fällt, aber er markiert diesen Vorgriff zugleich als ein fehlbares Vor-Urteil. Immer wieder wendet er sich in direkter Anrede an Gott, um sich seiner Position als eines schwachen Menschen zu vergewissern, der nur mit göttlichem Gnadenbeistand zur Erkenntnis der Sünde gelangen kann.

Rousseaus Programm autobiographischer Erinnerung steht dem augustinischen Modell in allen wesentlichen Punkten diametral entgegen. Die Kindheit gilt ihm nicht als Ausbund sündhafter Selbstspaltung, sondern als verlorener Zustand der Unschuld, der Fülle und der Ganzheit. Die Erinnerung daran vollzieht sich nicht durch mühsame selbsthermeneutische Entzifferungsarbeit und unter Rekurs auf äußerliche Zeugnisse, sie soll vielmehr spontan, zwanglos und ungesucht ergehen, um die Vergangenheit im Affekt wiederaufleben zu lassen. Und schließlich soll der autobiographische Diskurs, der sich darauf stützt, keine dialogisch-reflexive Dimension ausbilden, sondern monologischer Selbstausdruck eines mit sich identischen Subjekts sein: Wenn Rousseau das Urteil über seine Person an den Leser der *Confessions* delegiert, so geschieht dies allein zu dem Zweck, sich selbst von der Urteils- und Reflexionstätigkeit zu entlasten. Auf diese Weise kann der Autobiograph sich rückhaltlos dem «sentir», der Affektivität seines Erinnerns, ausliefern, um ganz mit der Rede, die sie zum Ausdruck bringt, eins zu werden. Diese Rede benötigt keinen göttlichen Bürgen der Wahrheit mehr – als unmittelbarer, authentischer Gefühlsausdruck bürgt sie für sich selbst. Der Rousseausche Autobiograph usurpiert die Position Gottes.[25]

25 So auch Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M. 1996, S. 122 f.

III.

Das Programm der Selbstdarstellung, das Rousseau in den *Confessions* entfaltet, verheißt die Möglichkeit, das gebrochene Selbst auf dem Wege der affektiven Erinnerung zu restituieren. Die Komplexität, Widersprüchlichkeit und Modernität des Rousseauschen Autobiographie-Projekts bekundet sich darin, dass er es damit nicht bewenden lässt, sondern ein alternatives Modell affektiven Erinnerns skizziert, das die Prämissen des ersten in Frage stellt. Dieses alternative Modell wird sehr viel diskreter und ohne programmatischen Anspruch in den Text eingebracht. Dafür erweist es sich aber als bestimmend für die spezifische Spielart der Mnemographie, die Rousseau in den *Confessions* praktiziert. Es zieht eine reflexive Ebene in die autobiographische Rede ein, die den Text nicht auf eine transzendente Instanz hin öffnet, sondern ihn in sich selbst spiegelt.

Wiederholt weist Rousseau auf eine Eigentümlichkeit seines Wahrnehmungsverhaltens hin. Der kognitive und affektive Gehalt der Gegenstände offenbart sich ihm in der Regel nicht durch unmittelbare Erfahrung, sondern erst retrospektiv, im Aufschub der Erinnerung: «Ich sehe nur das richtig, dessen ich mich erinnere»; «im allgemeinen [machen] die Gegenstände selbst weniger Eindruck auf mich [...] als die Erinnerung an sie» (B 116, 174). Es ist also, entgegen den Prinzipien der sensualistischen Psychologie, gerade nicht der erste Eindruck, der ein klares Bild des wahrgenommenen Gegenstands oder ein intensives Gefühl hervorruft. Erkenntnis und Gefühl entstehen vielmehr erst nachträglich, in der Reflexion auf die Wahrnehmung, in der Erinnerung daran. Das aber bedeutet, dass die Erinnerung, anstatt ein bereits existierendes und im Gedächtnis gespeichertes Gefühl zu aktualisieren, dieses allererst hervorbringt.[26] Die Erinnerung reproduziert nicht bloß, sie produziert – sie füllt die Erfahrungslücke aus, die durch die unmittelbare Wahrnehmung hinterlassen wurde. Das offizielle Modell der Mémoire affective wird dadurch auf den Kopf gestellt.

Tatsächlich orientieren sich alle konkreten Beispiele für affektives Erinnern, die Rousseau in den *Confessions* vorführt, an dem zweiten, inoffiziellen Modell. Im sechsten Buch schildert er etwa die glückliche Zeit, die er gemeinsam mit seiner «Maman», der

26 Bereits bei Rousseau lässt sich also jene Nachträglichkeitsstruktur feststellen, die Aleida Assmann zufolge ein Kennzeichen des romantischen Erinnerungsmodells darstellt. Vgl. Assmann: Erinnerungsräume, S. 105 f.

zugleich als Mutter-Ersatz und als Geliebte fungierenden Madame de Warens, in der ländlichen Abgeschiedenheit von Charmettes verbrachte. Eine Anekdote soll demonstrieren, wie stark sich jene Zeit und das daran gekoppelte Gefühl dem Gedächtnis des Autobiographen eingeprägt haben. Der Erzähler berichtet von einer kleinen Entdeckung am Wegesrand, die «Maman» auf einem Spaziergang machte:

> Beim Wandern sah sie etwas Blaues in der Hecke und sagte zu mir: ‹Das ist doch Immergrün in voller Blüte.› Ich hatte nie Immergrün gesehen, ich bückte mich nicht, es zu betrachten, und ich bin zu kurzsichtig, um von oben die Pflanzen auf der Erde zu unterscheiden. Ich warf nur im Vorübergehen einen Blick darauf, und fast dreißig Jahre sind vergangen, ohne daß ich Immergrün gesehen oder ihm Beachtung geschenkt hätte. Im Jahre 1764, als ich in Cressier bei meinem Freunde Du Peyrou war, stiegen wir auf einen kleinen Berg, auf dessen Höhe er eine hübsche Laube gebaut hat [...]. Ich begann damals, ein wenig zu botanisieren. Während ich aufsteige und unter dem Gesträuch Umschau halte, stoße ich einen Freudenschrei aus: ‹Ach, da ist Immergrün!›, und es war auch welches. Du Peyrou bemerkte mein Entzücken, wußte aber nicht um seine Ursache. (B 225)

Die Episode, die man in der Rousseau-Forschung als Vorwegnahme der Proustschen Mémoire involontaire gelesen hat, [27] ist dazu angetan, das, was sie eigentlich belegen soll, in Frage zu stellen. Sie zeigt nicht auf, wie der Autobiograph eine in der Vergangenheit gemachte intensive Erfahrung zu einem späteren Zeitpunkt mit gleicher Intensität in der Erinnerung wiederbelebt. Im Gegenteil, Rousseau unternimmt alles, um die Defizienz der ursprünglichen Wahrnehmung herauszuarbeiten: Er sah das Immergrün nur im Vorübergehen und aus großem Abstand; aufgrund seiner Kurzsichtigkeit war er zudem nicht dazu in der Lage, es von den anderen Pflanzen in der unmittelbaren Umgebung zu unterscheiden. Folglich gewann er nur ein sehr flüchtiges, verschwommenes Bild von dem Objekt; es hinterließ keinen starken Eindruck. Dieses Bild kann erst Jahre später aufgeklärt werden, als Rousseau, bewaffnet mit dem Fachwissen und dem technischen Instrumentarium des Botanikers (wozu insbesondere ein

27 Georges Poulet: Études sur le temps humain. Bd. 1. Paris 1993, S. 35; Marcel Raymond: Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie, Paris 1962, S. 52–60; Tilo Klaiber: Ce triste Système. Anthropologischer Entwurf und poetische Suche in Rousseaus autobiographischen Schriften, Tübingen 2004, S. 61 f.

Vergrößerungsglas zu zählen ist), die Pflanzenwelt einem genauen Studium unterwirft. Der Botaniker, der sich mit seinem mikroskopischen Blick in die Details der pflanzlichen Organe vertieft, ist eine treffende Metapher für den Autobiographen, der mit genüsslicher Weitschweifigkeit die Einzelheiten seiner Kindheitsgeschichte ausbreitet. Nicht das Kind, sondern erst der sich erinnernde Erwachsene nimmt diese Einzelheiten (wie mit der Lupe) überhaupt wahr. Das Gefühl, das ihn dabei erfasst, wird durch seine Tätigkeit allererst hervorgebracht – der genau hinschauende Botaniker, nicht der oberflächlich sehende Spaziergänger empfindet ein «Entzücken». Das vermeintliche Wiedererkennen und Wiedererleben ist in Wirklichkeit ein Neuerschaffen.

Ein weiteres instruktives Beispiel für die Funktionsweise der Mémoire affective findet sich im Eingangskapitel der *Confessions*, das der frühen Kindheit Rousseaus gewidmet ist. Der Autobiograph berichtet über seine Tante Suzon, mit der ihn nach dem Tod seiner Mutter eine innige Beziehung verband. Rousseau glaubt, dass er ihr seine Leidenschaft für die Musik zu verdanken hat, denn sie pflegte ihm «mit einer feinen [...] Stimme [un filet de voix]» Lieder vorzusingen, von denen einige mitunter wieder in seinem Gedächtnis auftauchen:

> Sollte man glauben, daß ich alter Schwätzer [...] mich manchmal dabei ertappe, zu weinen wie ein Kind, wenn ich diese kleinen Lieder mit schon gebrochener und zitternder Stimme vor mich hinbrumme? Eins vor allem ist darunter, dessen Melodie mir wieder ganz ins Gedächtnis zurückgekommen ist. Aber die zweite Hälfte des Textes ist mir trotz aller Mühe nicht eingefallen, obwohl ich mich der Reime dunkel entsinne. Der Anfang und was ich noch behalten habe lautet:
>
> Tircis, je n'ose
> Ecouter ton chalumeau
> Sous l'ormeau;
> Car, on en cause
> Déjà dans notre hameau.
> ---
> ------- un berger
> ------- s'engager

> ------- sans danger;
> Et toujours l'épine est sous la rose.
>
> Ich frage mich, worin der rührende Reiz liegt, den mein Herz bei diesem Lied empfindet. Es ist eine Seltsamkeit, die ich nicht begreife, aber es ist mir ganz unmöglich, es zu Ende zu singen, ohne durch meine Tränen gehindert zu werden. Ich habe hundertmal geplant, nach Paris zu schreiben, um mich nach den andern Worten zu erkundigen, wenn sie dort noch jemand kennen sollte. Aber ich bin fast sicher, daß das Vergnügen, das ich empfinde, wenn ich mir dies Lied ins Gedächtnis zurückrufe, zum Teil schwinden würde, wenn ich den Beweis hätte, daß es auch andre als meine arme Tante Suzon gesungen haben. (B 15 f.)

Rousseaus Erinnerung an das Lied ist lückenhaft. Aber anstatt diese Lücken zu verbergen, stellt er sie im Text offen zur Schau.[28] Warum scheut der Autobiograph davor zurück, den Liedtext aus anderen Quellen zu vervollständigen? Zum einen demonstriert er auf diese Weise, dass es ihm mit seinem Vorhaben, keine externen Hilfsmittel des Gedächtnisses zuzulassen, ernst ist. Der lückenhafte Text ist ein Authentizitätssignal – es verweist auf ein Erinnern, das unmittelbar aus dem affektiven Selbstbezug des Autobiographen hervorgeht. Zum anderen wäre das Auffüllen der Lücken aus fremden Quellen ein Zeichen dafür, dass das Lied auch von unbeteiligten Personen gesungen wurde und ein allgemeines Kulturgut darstellt. Rousseau sieht es aber offenbar als sein persönliches Besitztum an, als ein ganz privates Souvenir: Es soll allein ihm und seiner Tante Suzon angehören. In dem Lied materialisiert sich die intime Beziehung der beiden, die Mutter-Kind-Dyade, die ein narzisstisches Selbstverhältnis begründet. Die Beteiligung der anderen käme einer Vertreibung des Individuums aus diesem Paradies gleich, einem Einbruch der symbolischen Ordnung in die Sphäre des Imaginären.

Paradoxerweise ist es aber gerade eine *Lücke*, ein das Lied unübersehbar durchziehender Bruch, der für diese *Verbindung* zur mütterlichen Sphäre konstitutiv ist. Allein die Lücke vermag zu beglaubigen, dass das Lied das persönliche Eigentum Rousseaus darstellt. Die Lücke ist aber auch das Zeichen für die unüberwind-

28 Philippe Lejeune weist zu Recht auf Rousseaus «dramatische Inszenierung dieser Gedächtnislücke» hin (Philippe Lejeune: Der autobiographische Pakt, Frankfurt/M. 1994, S. 128).

liche Kluft, die das Vergangene von der Gegenwart abtrennt, für das Scheitern des Versuchs, diese Kluft zu überwinden. Es sind also ausgerechnet die Lücken der Erinnerung, in denen das Tote und Vergangene wieder ‹lebendig› wird und sich affektiv zur Geltung bringt. Mehr noch: Der alternde Autobiograph singt das Lied, das in seiner Erinnerung aufsteigt, «mit schon gebrochener und zitternder Stimme». Die Gebrochenheit der Stimme verweist nicht nur auf den Bruch zwischen Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch auf die «feine Stimme» («un filet de voix»), mit der Suzon dem Kind das Lied in ferner Vergangenheit vorsang. Der Ausdruck «un filet de voix» evoziert, wie Jean-François Perrin darlegt,[29] die Nähe des Todes. Die Stimme der Tante war so fein, dass sie gleichsam nur noch mit einem Faden am Leben hing. Das Lied, dessen der Autobiograph sich entsinnt, gemahnt somit nicht an eine verlorene Fülle. Es indiziert vielmehr einen originären Entzug. Denn der Tod, der in der Stimme der Tante mitschwang, ist der Tod der Mutter, die durch Suzon ersetzt werden sollte. Der Autobiograph selbst fühlt sich für diesen Tod verantwortlich: «Ich kostete meine Mutter das Leben, und meine Geburt war mein erstes Unglück.» (B 11) Vom ersten Moment seiner Existenz an hat er im Bruch, in der Trennung leben müssen. Er hat sich immer schon in einer Sphäre der Surrogate und Stellvertretungen befunden. Die erfüllte Kindheit, die durch die Mémoire affective zu bewahren wäre, hat es nie gegeben. Der vom Protagonisten der Autobiographie unbewusst verschuldete Tod der Mutter bildet folglich das strukturelle Pendant zur augustinischen Erbsünde. Er programmiert ein Erinnern (und ein Subjekt), das auf seine eigene Gebrochenheit reflektiert und diese in den Lücken und Brüchen des Textes allegorisch ausstellt.

Tatsächlich sind fast alle episodischen Erzählungen, die Rousseau in den *Confessions* der Mémoire affective unterstellt, Geschichten eines unerfüllten Begehrens – und in diesem Sinne unvollendete, abgebrochene Geschichten. Ein besonders aussagekräftiges Beispiel ist die im ersten Buch mitgeteilte Geschichte vom Apfeldiebstahl, die als Kontrafaktur des augustinischen Birnendiebstahls gelesen werden kann. Unter der Knute eines ungerechten Meisters hat sich der kleine Jean-Jacques zum Dieb entwickelt. Das Stehlen des jungen Lehrlings ist nicht etwa der Ausdruck

29 Perrin: Le Chant de l'origine, S. 70 f.

kindlicher Sündhaftigkeit, sondern Ergebnis einer ungerechten Gesellschaftsordnung, in der die Herrschenden den Untergebenen die Mittel zur Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse vorenthalten. Es entspringt zudem seiner Abneigung gegen das Medium des Geldes, das sich der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung als Hindernis in den Weg stellt. Jean-Jacques stiehlt, weil er Hunger hat und um sich gegen diese unnatürliche Ordnung aufzulehnen. Er hat es auf einen Apfel in der verschlossenen, durch ein vergittertes Fenster nur dem Blick zugänglichen Speisekammer seines Meisters abgesehen. Der Autobiograph berichtet umständlich von mehreren vergeblichen Versuchen Jean-Jacques', sich des Apfels zu bemächtigen, von dem Bemühen des Jungen, einen Bratspieß zu verlängern und zur Apfeljagdwaffe umzufunktionieren, schließlich, nachdem die begehrte Frucht fast schon in die Hände des Diebs gelangt ist, von der Notwendigkeit, die Ausführung des Projekts noch einmal auf den folgenden Tag zu verschieben:

> Da sich mir am nächsten Morgen eine Gelegenheit bietet, mache ich einen neuen Versuch. Ich steige auf meinen Trog, verlängere den Bratspieß, ziehe, ich war schon im Begriff, zu stechen … Unglücklicherweise schlief der Drache nicht, plötzlich öffnet sich die Tür der Speisekammer, mein Meister tritt heraus, kreuzt die Arme, blickt mich an und sagt: ‹Nur Mut!› … *Die Feder entsinkt meiner Hand.* (B 38, Hervorh. C.M.)

Derselbe Satz, der die völlige Identifizierung des Erzählers mit dem Helden der Erzählung und die restlose Vergegenwärtigung des Vergangenen anzuzeigen scheint, eröffnet eine Kluft, die die Möglichkeit solcher Identität ausschließt. Die Vertauschung des Bratspießes mit der Schreibfeder macht die Episode allegorisch lesbar als Reflexion auf ein Schreibverfahren, das die Distanz zu seinem Gegenstand – eben jene allegorische Distanz – in einer stets erneuerten Bewegung des Aufschubs reproduziert und gerade dadurch das Gefühl generiert. Der Diebstahl ist zugleich Allegorie des Diebstahls, den der Autobiograph begeht, wenn er seiner Rede eine gegenständliche Referenz zuschreibt. Eben diese allegorische Überdeterminierung verhindert einen solchen Diebstahl: Der Erzähler, der seinen Bericht *abbricht* und die Feder sinken lässt, bringt nicht (nur) die im Affekt verbürgte Wiederauferstehung des Vergangenen gestisch zum Ausdruck, er nimmt auf der

Ebene allegorisierender Selbstkommentierung die Position des den Diebstahl vereitelnden Meisters (des meisterhaften Erzählers) ein. Das Abbrechen der Erzählung erzeugt und vernichtet in ein und derselben kontrollierten Bewegung die Illusion von der Auferstehung des vergangenen Ichs im Text.

Der Autobiograph bekundet in diesem Zusammenhang seine Verachtung für das Geld. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich freilich, dass er nicht das Geld an sich verachtet. Im Gegenteil, er schätzt den Besitz von Geld, weil dieser ihm ein Gefühl der Freiheit und der imaginären Fülle vermittelt.[30] Was er hasst, ist der enttäuschende Moment, in dem Geld gegen einen konkreten Gegenstand eingetauscht, die imaginäre Fülle durch ein armseliges Stück Realität ersetzt werden muss. Als *reines* Medium, dem nichts Reales entspricht, ist das Geld für ihn akzeptabel. Dem Medium und Zeichensystem Geld korrespondiert das Medium Schrift und das Zeichensystem Literatur. In der Apfeldiebstahl-Episode häuft der Autobiograph die Instrumente, Hindernisse und Medien an (Gitter, Trog, Bratspieß, verlängernder Stab, Meister), die *zwischen* das Subjekt und den begehrten Gegenstand ins Mittel treten, um den Tausch des Mediums gegen den Gegenstand hinauszuzögern und schließlich ad infinitum aufzuschieben. Der Autobiograph will in der Sphäre reiner Medialität verharren, weil er nur hier ganz bei sich sein kann. In Episoden wie diesen zeichnet sich die Vorstellung eines absoluten autobiographischen Textes ab, der kein außertextuelles Subjekt mehr kennt. Sie weist somit weit in die Zukunft voraus – auf Formen der Subjektivität, wie sie die Literatur der Moderne und Postmoderne entwickeln wird.

30 Vgl. B 41f.: «Das Geld, das man besitzt, ist das Mittel zur Freiheit; das, dem man nachjagt, ist das zur Knechtschaft.»

Andreas Dorschel

Der Getäuschte im Garten

La Nouvelle Héloïse: Rousseaus Aporetik der Liebe

Dem Tode nah, hegt Rousseaus *Nouvelle Héloïse* Julie de Wolmar nur noch einen Wunsch: St. Preux, ihr Geliebter, und Claire, ihre Cousine, mögen ein Paar werden (VI. 12, 779, 742).[1] Jener repräsentierte im Roman die «passion», diese vertritt schon ihrem Namen nach die Gemeinschaft von Clarens, die auf Vernunft gegründet zu sein beanspruchte. Leidenschaftliche Liebe und aufgeklärte Zuneigung, imaginiert Julie, ließen sich versöhnen. Dass es für immer bei bloßem Imaginieren bleiben wird, stellt indes der letzte Brief des Buches klar: «Jeder Mann, er sei, wer er wolle, der sich künftig unterfangen wird, zu mir von Liebe zu reden, wird es in seinem Leben kein zweites Mal tun» (VI. 13, 781, 744), weist Claire mit St. Preux gleich den *discours amoureux* ab. In solcher Schroffheit zeigt sich Rousseaus Werk den aporetischen Texten der Philosophie zugehörig – es führt ins Ausweglose. Weshalb?

Die beiden unvereinbaren Ideen der Liebe – Leidenschaft einerseits, vernünftige Zuneigung andererseits – verkörpert Rousseau, gleichsam arbeitsteilig, in den beiden männlichen Hauptpersonen: jene in St. Preux, diese in de Wolmar. Liebe als Passion gerät zur Affäre, Liebe als vernünftige Zuneigung wird Ehe. Um vergleichbar und womöglich im Vergleich bewertbar zu werden, muss sich die eine und die andere Liebe an der selben Person vollziehen: an der Protagonistin Julie – auch darin eine neue, moderne Heloisa, dass zwei Männer nötig sind, erkennen zu lassen, was ihre Liebe ist oder sein könnte, statt dass sie, wie die alte Heloisa, nur Augen für den einen, einzigen Mann, Abälard, hätte.[2] Julie macht sich zum erotischen *tertium comparationis*, um herauszufinden, welche Art von Liebe beglückt: die Passion oder die vernünftige Zuneigung.

Zu den Glücksversprechen der Liebe zählt der Gedanke, in ihr würde aus zweien eins. *Locus classicus* für die Idee der Einswerdung ist Aristophanes' Rede in Platons *Symposion*. Von diesem Grundtext her wandelt die philosophische Erotik einen bis in Rousseaus 18. Jahrhundert hinein erkennbaren Kern stets aufs Neue ab, nämlich: Liebe soll das jeweilige Sonderdasein durchbrechen und das, was sie so gegeneinander öffnet, ineinander aufgehen lassen. Im vollkommenen Verschmelzen zweier Leiber – bei Platons Aristophanes – oder zweier Seelen, im Aufheben der Dif-

1 Jean-Jacques Rousseau: Julie, ou La Nouvelle Héloïse, Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes [1761], hg. v. Henri Coulet, komm. v. Bernard Guyon, Œuvres complètes, Bd. 2, Paris 1964. Deutsch.: Julie oder Die neue Héloïse, Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen, übers. v. Johann Gottfried Gellius, überarbeitet und ergänzt v. Dietrich Leube, München 1988. Von der Übersetzung wird gelegentlich abgewichen. Die in Klammern gesetzten Stellenverweise im Text geben Nummer des Teils, Nummer des Briefes, Seitenzahl der deutschen Übersetzung, Seitenzahl der französischen Ausgabe.

2 Vgl. Laure Challandes: ‹D'Abélard à Julie: Un héritage renversé›, Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau 44(2002), S. 55–80.

ferenz zwischen dem Ich und dem Du, dem Selbst und dem Anderen, entfalte die Liebe ihre eigentümliche Macht. St. Preux lässt sich von dieser Macht blenden: «Bisweilen bin ich kühn genug, mir zu schmeicheln, der Himmel habe unsern Neigungen nicht weniger als unserm Geschmack und Alter eine verborgne Übereinstimmung [conformité secrete] gegeben. In uns, die wir noch jung sind, ändert nichts der Natur Triebe, und alle unsre Regungen scheinen sich ähnlich. Noch ehe wir der Welt gleiche Vorurteile angenommen hatten, waren wir in unsrer Art zu denken und empfinden gleich; warum sollte ich dann also nicht von unsern Herzen die nämliche Übereinstimmung vermuten können, die ich in unsern Urteilen finde?» (I. 1, 32, 32). Treu der Quelle dieser Idee glaubt St. Preux, die Liebe schaffe nicht etwa die Übereinstimmung der Liebenden, sondern ratifiziere machtvoll eine vorgegebene Übereinstimmung, die er dem «Himmel» oder der «Natur» zuschreibt.

Zugleich aber biegt Rousseau die Tradition um. Dies erschließt sich, fragt man, worin denn die Übereinstimmung bestehe. Zu suchen – und zu finden, wie St. Preux begeistert meint – sei sie in der Subjektivität. Aufs Innere festgelegt, löst sich die Liebe vom überkommenen äußeren Kriterium der Liebenswürdigkeit. Gewiss heißt es von Julie, sie sei schön. Doch nicht zuallererst ihrer Schönheit wegen liebt St. Preux sie; er liebt Julie, weil er sie versteht – genauer: weil er sich mit ihr versteht. So kommt es ihm darauf an, ihr Verstehen zu verstehen. Im Gespräch mit der Geliebten will St. Preux nicht in erster Linie Dinge und Vorgänge verstehen; vielmehr will er verstehen, dass Julie die Welt genau so versteht wie er selbst. Bestätigt diese Hoffnung sich, dann erfährt er das Glücksgefühl der Liebe.[3]

Wer eine andere Person versteht und von ihr verstanden wird, häuft nicht lediglich das Verstehen einer fortlaufenden Folge von Handlungen und Meinungen an. Dies beträfe immer noch die Äußerlichkeit einer Figur, die um die selbe Zeit, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, viel von sich reden machte: des Individuums. Seine einzigartige Weise zu denken, zu empfinden und zu urteilen gilt es zu verstehen. Emphatische Liebe antwortet der prekären Lage der neuen Figur. Je singulärer das Individuum, desto geringer die Chance, es zu verstehen. Dies Unwahrscheinliche

3 Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt/M. [4]1984, S. 28–29.

soll die Liebe wahr machen. Denken, empfinden und urteilen St. Preux und Julie auf gleiche Art und Weise, dann, meint jener, müsse die Übereinstimmung auch ihre Herzen, ihre Seelen, den innersten Kern ihrer Persönlichkeit betreffen. All dies wird niemals derart im Ganzen präsent wie ein schöner Leib. Es ist verborgen. In irgendeiner Weise muss es aber erscheinen, sonst wüsste der oder die andere ja nichts davon. Da das Innerste nur an Äußerungen manifest wird, bedarf das neue Gefühl der Liebe, ein Herz und eine Seele zu sein, eines zweifelhaften Schlusses; die Beschaffenheit eines Wesens insgesamt muss aus der eines Teils gefolgert werden. Ein sichtbares Stück setzt St. Preux für die Totale und strebt unaufhörlich danach, sich ihrer Einhelligkeit zu vergewissern. Dergestalt aufs Ganze Julies zugreifend, zeigt St. Preux' Liebe sich anmaßend – und irrt fortwährend. Der trügerische Schluss vom Äußeren aufs Innerste, vom Teil aufs Gesamte rührt sich, stets beunruhigend, im Sehnen des Liebenden. Er bringt ein unabschließbares Gespräch hervor, ein angestrengtes Arbeiten in Worten an der imaginierten – nur imaginierten, weil eben nie ganz fassbaren – «conformité».

Das Innerste nennt das Lateinische ‹intimum›. Rousseaus St. Preux sucht die Liebe auf Intimität einzuschwören. Gegen den modernen Glauben, Liebe und Intimität seien von Haus aus nahezu gleichbedeutend, gilt es daran zu erinnern, dass sich erotische Rede zuvor jahrhundertelang in Anbetung und Verehrung der Geliebten umhertrieb. *Vide* Petrarca. Faszination pflegt nur auf gebührenden Abstand zu gedeihen, selbst wenn sie vom Begehren reden muss, diesen zu verringern. Mit der alten Idee der Liebe verbindet die neue der Gedanke, Liebe sei Leidenschaft – Passion. Der Wechsel aber von Ferne zu Nähe – nächster Nähe – treibt die Liebe in eine Aporie. Wie ein jederzeit zum Verstehen bestimmtes und seinerseits jederzeit verständnisvolles Wesen länger faszinieren soll, bleibt schwer abzusehen. An diesem inneren Widerspruch scheitert die Liebe zwischen St. Preux und Julie d'Etange; den Unterschied der Stände benutzt Rousseau eher als äußeren Anstoß, das Drama der Liebenden in Gang zu bringen.

Dem Fehlschluss vom Äußeren aufs Innere scheint sich allerdings ein Zeichen der Liebe dadurch zu entziehen, dass es unmittelbar von außen nach innen dringt: die Sexualität. Die Liebes-

nacht in Julies Kabinett entrückt St. Preux in einen Taumel der Begeisterung: «O laß uns sterben, meine süße Freundin! Laß uns sterben, o Geliebte meines Herzens! Was sollen wir nun mit einer fade gewordenen Jugend anfangen, deren ganze Wollust wir ausgeschöpft haben? Erkläre mir, wenn Du kannst, was ich in dieser unbegreiflichen [inconcevable] Nacht empfunden habe» (I. 55, 148, 147–148). Da St. Preux die Liebe dem Gebot des Verstehens unterworfen hat, muss begriffen und gesagt werden, was im Koitus geschah – nämlich das Unbegreifliche, Unsagbare. Dieser Aporie überlässt er getrost die Geliebte seines Herzens. Und da der eine Akt die gesamte Wonne der Liebe ausgeschöpft hat – der Teil das Ganze –, verfügt St. Preux über Julies Leben wie über seines. In romantischem Anticipando empfiehlt er den Liebestod.

Doch St. Preux' Verzückung über den Beischlaf findet kein Echo bei Julie. Seinem Erguss antwortet sie beredt schweigend. Sexualität beweist Sexualität, nicht Liebe. Der Schluss vom Teil aufs Ganze, vom Leib auf die Seele, bleibt hier so schütter wie überall sonst. Insofern ist es folgerichtig, wenn als Instanz der Gewißheit die höchste Autorität, der Himmel («le Ciel») selbst (I. 1, 32, 32), St. Preux' Beteuerungen begleitet. «Bisweilen begegnen sich unsre Augen; verstohlne Seufzer, Tränen entschlüpfen zugleich – o Julie, sollte dieser Einklang [accord] von einer höheren Hand kommen – sollte uns der Himmel füreinander bestimmt haben – so würde alle menschliche Macht – Ach, vergeben Sie mir! Ich verliere mich, ich bin so verwegen, meine Wünsche für Hoffnung zu halten; meines Verlangens Ungestüm gibt seinem Gegenstand die Möglichkeit, die ihm fehlt» (I. 1, 32, 32–33). Woran St. Preux an dieser Stelle immerhin noch der Wunsch («vœux») als Vater des Gedankens auffällt, das behauptet er später als unumstößlich; der Liebende drängt die Geliebte: «Nein, erkennen Sie es endlich, meine Julie: Des Himmels ewiger Beschluß [éternel arrêt du ciel] bestimmte uns füreinander; das ist das erste Gesetz [la premiere loi], dem man Gehör geben muß, das die erste Sorge des Lebens, sich mit dem Gegenstande zu vereinigen [s'unir], der uns das Leben versüßen soll» (I. 26, 91, 92). Der Liebende und Lehrende hat seine Stimme einer Jurisdiktion geliehen, der die Geliebte gehorchen muss, selbstredend nur zu eigenem Frommen. Als Garanten für die Gewißheiten, die er Julie und sich selbst einreden möchte,

braucht St. Preux solche Instanzen: den Himmel, die Vorsehung, Gott, die Gesetze der Natur. Eine dieser absoluten Mächte muss jeweils herhalten, um die Kühnheit des Sprunges vom erotischen Stückwerk – Seufzern, Küssen, Tränen, Blicken, Worten oder auch dem Koitus – zum Ganzen namens Herz oder Seele zu sichern.

Eine solche höhere Instanz – «les rapports de la nature» (III. 18, 354, 340) – erwähnt auch Julies großer Brief an St. Preux nach ihrer Trauung mit de Wolmar (III. 18, 353–381, 340–365), in dem sie ihre Absage an die leidenschaftliche Liebe begründet. Vor kurzem noch habe sie geglaubt, schreibt Julie, nur menschliche Willkür könne ihr Glück mit St. Preux verhindern; «die blinde Liebe, sagte ich mir, hatte recht; wir waren füreinander gemacht; ich würde ihm angehören, wenn die menschliche Ordnung nicht die Naturgesetze gestört hätte» (III. 18, 354, 340). Diese höhere Macht war Gegenstand des jüngst vergangenen Glaubens; er hat sich Julie in Zweifel aufgelöst. Indem sie sich der Geschichte ihrer Passion für St. Preux erinnert, gewahrt sie den Grund für deren Scheitern in dieser selbst. Das Einssein, auf das Julie einst die Liebe angelegt sah, lasse sich nur im Selbst empfinden, nicht im anderen; ob der andere fühle wie man selbst, bleibe stets ungewiss. Was ihr einmal evident schien, erkennt Julie im Rückblick als täuschend: «Ich glaubte auf Ihrem Gesichte die Züge der Seele zu sehen [je crus voir], deren die meine bedurfte. Mich dünkte [il me sembla], meine Sinne dienten als Organe nur edlern Empfindungen; und ich liebte an Ihnen weniger, was ich sah, als das, was ich in mir selbst zu empfinden glaubte [je croyois sentir en moi-même]» (III. 18, 354, 340).[4] Eine kritische, ja skeptische Erkenntnistheoretikerin der Liebe hat im dritten Teil des Romans ihren Auftritt.

Enttäuscht, nämlich: ihrer Illusionen verlustig, öffnet sich Julie der anderen Idee von Liebe: statt Leidenschaft der vernünftigen Zuneigung. Mit Blick auf sie erscheint die Passion als bloßes Verliebtsein, das sich mit Liebe verwechselt. Während der Eifer der Annäherung bis zur Intimität den Abstand tilgt, welcher der Liebe Raum gewährt, und unfähig zur Dauer wird, respektiert vernünftige, leidenschaftslose Zuneigung die Distanzen. Monsieur und Madame de Wolmar wollen nicht eins werden; in ihren unterschiedlichen Eigenschaften ergänzen sie einander präzis. «Jeder von uns beiden ist genau das, was der andere braucht» («Chacun

4 Vgl. Timothy O'Hagan: Rousseau, London – New York 1999, S. 193.

des deux est precisément ce qu'il faut à l'autre») (III. 20, 390, 373). Aspekte der beiden Personen rücken so in den Blick; auf die andere Person im Ganzen zuzugreifen, wie der leidenschaftlich Liebende es sich gestattet, scheint auf diese Weise erspart. Harmonie aus der Differenz wird Julies zweites Glück – falls es denn ein erstes Glück der Leidenschaft je gab, und falls die Ehe mit de Wolmar tatsächlich das Glück wird, dessen Augenschein zu pflegen im Gemeinwesen von Clarens jeder redlich sich müht. «Julie, sind Sie glücklich?» (III. 19, 382, 367), möchte St. Preux wissen. «Ich bin es indes in jeder Hinsicht; und nichts fehlt zu meinem Glück als das Ihre» (III. 20, 385, 369), antwortet Julie. Der Bruch in der Formulierung – fehlt zum eigenen Glück etwas, kann man nicht in jeder Hinsicht glücklich sein – weist auf einen Bruch in der vernünftigen Zuneigung selbst. Julie gesteht St. Preux, höre er auf, sie zu lieben, könne sie nicht glücklich sein. In der Nähe unerträglich, wird die St.-Preuxsche Liebe aus der Ferne wieder begehrenswert. So zwingt Julie die Zumutung, St. Preux möge ihr entsagen, mit dem Verlangen zusammen, er möge sie lieben. Wie er damit zurande kommt, mag er selber sehen. Julies Garten in Clarens wird der Ort, an dem St. Preux es zu sehen meint.

Das Elisée scheint zunächst, klar und einfach, für die Frau in der vernünftigen und tugendhaften Ehe und Familie zu stehen. So deutet de Wolmar die Stätte: Julie habe Ersatz für den Lustwandel in jenem nahegelegenen Wald schaffen wollen, in dem einst die leidenschaftlich Liebenden, sie und St. Preux, den ersten Kuß tauschten (IV. 11, 506, 485). Wie der Garten als Ort der Spaziergänge an die Stelle des Waldes trat, hätte so die vernünftige Zuneigung der Eheleute die verbotene Passion verdrängt. St. Preux, von de Wolmar nach Clarens eingeladen, betritt das Elisée in der Absicht, sich die Reize seiner ehemaligen Geliebten Julie d'Etange zu vergegenwärtigen. Doch de Wolmars Deutung des Ortes bemächtigt sich seiner; St. Preux glaubt im Garten überall nur Spuren der tugendhaften Gattin zu erkennen (IV. 11, 507–508, 486–487). Er bekehrt sich vom passionierten Liebhaber zum Freund des Hauses; in de Wolmar sieht St. Preux nun nicht länger den Rivalen, sondern einen väterlichen Vertrauten. Der von dem Älteren soufflierten und dem Jüngeren aufgenommenen Deutung des Gartens, die St. Preux' Bekehrung veranlasst, liegt ein Schluss zugrunde,

der vom sinnlichen Eindruck des Ortes ausgeht, oder auch bereits von dessen Bezeichnung: «Er [der Name ‹Elisée›] malte [peignoit] mir gewissermaßen das Innere [l'intérieur] derjenigen, die ihn erfunden hatte; mit einem unruhigen Gewissen, glaubte ich, hätte man nie diesen Namen gewählt. Der Friede, sagte ich mir, regiert in ihrem Herzen [cœur] wie [comme] in diesem Refugium, dem sie den Namen gab» (IV. 11, 508, 487).

Außen – das Elisée – und Innen – Herz, Seele – entsprächen einander, wähnt St. Preux. In eben dem Moment, da er die Leidenschaft für überwunden hält, kehrt deren Trugschluss wieder. Wo Äußeres und Inneres so ungebrochen ineinander aufgehen, wie St. Preux es zwischen Garten und Julies Subjektivität vermeint, herrscht Unmittelbarkeit – «la nature» (IV. 11, 493, 473). Doch Julie sucht St. Preux' Irrtum zu korrigieren. Vermeintlich Natürliches erweist sie als künstlich, scheinbar Unmittelbares als vermittelt. Im Untergrund des Elisée hat sie ein raffiniertes System der Bewässerung installieren lassen. Gewiss setzt sich die Technik nicht an die Stelle der Natur, da sie auf diese, *qua* Objekt, wirkt. Doch wer die Natur bei sich haben wolle, sei genötigt, «ihr Gewalt anzutun [faire violence], sie gewissermaßen zu zwingen [forcer]», bemerkt Julie. «Das alles aber läßt sich ohne ein wenig Vortäuschung [illusion] nicht erreichen» (IV. 11, 500, 480). Der rhetorische Charakter des «un peu» liegt zutage; Illusion ist vielmehr das Prinzip der gesamten Anlage. Das Idyll, in dem Julie lebt, trügt – und eben dies will sie St. Preux erkennen lassen. Die vernünftige Zuneigung ist ein Schein, der einen Mangel verhüllt. Gewalt («violence»), Zwang («force») – der zumal, den sie sich selbst antut – und Täuschung («illusion») grundieren Julies tugendhaftes Eheleben. Nicht Natur und innerer Frieden erzeugen den Anstrich des Natürlichen und Friedfertigen, den dies Landleben trägt, sondern de Wolmars Manipulationen[5] sowie Julies eigener Wille sich zu täuschen, den sie, wie hier, nur unter Anstrengung durchbricht.

Doch Julies Satz über Gewalt, Zwang und Illusion bleibt ohne eine Antwort St. Preux'. Er wechselt das Thema und nimmt Julie so die Stimme im weiteren Gespräch. Während sie schweigt, plappern die beiden Herren aufgeklärt über französische, englische und chinesische Gartenkunst (IV. 11, 500–506, 480–485). Sobald

5 Jean Starobinski: Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris 1971, S. 125–126.

aber die Männer sich auf Kosten von Julies Wahrheit arrangiert haben, treibt nichts mehr im Roman über das falsche Idyll hinaus. Die Handlung steht still. Um die Aporetik der Liebe final zu schärfen, muss Rousseau ein Moment von außen in sie einführen, und er tut dies jäh: Julie erkrankt tödlich, als sie eines ihrer Kinder aus dem Genfer See rettet. Die Umstände ihres Sterbens legen einen erbaulichen Schluss nahe: Weder in flüchtiger Leidenschaft noch in profaner vernünftiger Zuneigung sei die wahre Liebe zu erblicken, sondern in der Nächstenliebe («charité») (VI. 11, 753, 717), welche ihrerseits in der Liebe Gottes (im *genetivus subjectivus* und *genetivus objectivus* verstanden) wurzele. So trägt es ein Geistlicher der Protagonistin an ihrem Krankenbett vor. Macht Julie sich die religiöse Auflösung der Verwicklungen ihrer Geschichte zu eigen? Die Antwort darauf ist vertrackt. Denn durchaus unfromm bejaht Julie angesichts des Todes wieder die um das Sakrament der Ehe unbekümmerte Leidenschaft; «umsonst suchte ich das erste Gefühl zu ersticken, das mir das Leben erst wirklich geschenkt hatte» (VI.12, 777–778, 741), schreibt sie St. Preux im letzten an ihn gerichteten Brief. Hatte der erste Teil des Romans erwiesen, die «amour-passion» lasse sich nicht leben, dann wird sie auf zweideutige Weise rehabilitiert durch die Gewissheit, sie nicht leben zu müssen. Zwar macht Leidenschaft unzufrieden, da sie ihr Ziel nie erreicht und nie erreichen kann. Doch Julie stellt am Ende die Unzufriedenheit über die Zufriedenheit, welche das Ideal der vernünftigen Zuneigung ist. Die aufgeklärte Menschheit verwechselt Zufriedenheit mit Glück und schafft so Unglück. Ein «Überdruß am Wohlsein», wie Rousseau schneidend formuliert, erfasst Julie – «ce dégoût du bien-être» (VI. 8, 730, 694). Gerade solche Kritik einer Moderne, die in Wellness terminiert, könnte indes bequem genug in Theologie münden: Bloß Zufriedenen fehle eben der höhere und tiefere Sinn, den einzig Gott zu stiften vermöge. Wirklich beschwichtigt Julie ihren Schmerz ja, indem sie sich von Gottes Güte rühren lässt (VI. 8, 732, 696). Doch sie beschwichtigt ihn in dieser Weise auch nur. Inwiefern?

Im Lauf des Romans wechselt Julies Rede das Thema: erst ist es der Geliebte, dann die Tugend, dann Gott – und jeweils relativiert ein neues Thema das vorige. Damit ist der Vordergrund des Textes bezeichnet. Von der Sinnlichkeit über die Moral hinauf zur Religi-

on – an derart plattem Avancement wird Rousseau hintergründig, ja abgründig. Denn gegen den Wechsel der Themen setzt sich eine Form des Redens durch, die stets in jene Muster zurückfällt, denen Julie eben noch illusionierende Züge nachgewiesen hatte. «Je ne saurois vous dire combien ces idées jettent de douceur sur mes jours», «Ich kann Ihnen nicht sagen, wieviel Süße diese Vorstellungen über meine Tage verbreiten» (VI. 8, 732, 696), verteidigt Julie ihren Glauben gegen St. Preux: Eine Vorstellung beseligt, also ist sie wahr. In beunruhigender Geistesverwandtschaft lassen sich Erotik, Moral und Religion von den Wünschen des erotischen, moralischen oder religiösen Subjekts das jeweils Erwünschte als real beglaubigen.

Kent Wright

Rousseaus Nachleben

Zu seiner eigenen Zeit bestand Rousseaus Bedeutung als politischer Philosoph darin, die beiden wesentlichen Perspektiven oder Traditionen des Zeitalters zu einer noch nie dagewesenen Mischung zusammengefügt zu haben. Die eine dieser Grundorientierungen war die Naturrechtslehre oder Vertragstheorie, der ein Jahrhundert zuvor niederländische und englische Denker den Weg bereitet hatten. So doppeldeutig diese Tradition in ihren politischen Konsequenzen ursprünglich auch war – die Rechtstheoretiker des 17. Jahrhunderts zogen das Konzept eines frei gewählten «Vertrags» heran, um sowohl Absolutismus und Sklaverei als auch den Widerstand gegen beides zu rechtfertigen –, hatte sie sich doch in eine protoliberale Richtung entwickelt; dies vor allem dank der Idee, dass gewisse individuelle Rechte «unveräußerlich» waren. Rousseau, der sich diesen Gedanken vorbehaltlos zu eigen machte, brachte somit in Wirklichkeit als letzter der großen Vertragstheoretiker eine Traditionslinie zum Abschluss, die mit Grotius begonnen hatte und von Hobbes, Pufendorf und Locke fortgesetzt worden war. Im Unterschied zu allen seinen Vorgängern jedoch bereicherte Rousseau seine Auseinandersetzung mit der Naturrechtslehre um die begrifflichen Mittel und Werte einer ganz anderen geistigen Strömung: der des frühneuzeitlichen Republikanismus, wie er aus den Stadtstaaten der italienischen Renaissance überliefert worden war und auch während des niederländischen Unabhängigkeitskampfs und der englischen Revolutionen in Blüte gestanden hatte. Zweifellos hatte Rousseaus Republikanismus seinem Genfer Hintergrund vieles zu verdanken. Er war jedoch auch Montesquieu tief verpflichtet, dessen großes Buch *Vom Geist der Gesetze* (1748) die Inspirationsquelle für einen betont *klassischen*, vor allem an den antiken Vorbildern Spartas und Roms orientierten Republikanismus lieferte.

Die Verschmelzung dieser beiden Traditionen des politischen Denkens ergab ein Kompositum, das gleichermaßen radikaler demokratisch und tiefer pessimistisch war als jedes seiner Vorläufer. Rousseau gab sein Debüt als Philosoph mit einer umwerfenden Ouvertüre, dem *Discours sur les sciences et les arts* von 1750, der die herkömmlichen Vorstellungen der Aufklärung über den europäischen «Fortschritt» mitten ins Herz traf. Indem er der frühneuzeitlichen Welt das klassische Altertum als kritischen Spiegel vor-

hielt, nahm Rousseau zugleich die kommende romantische Revolte gegen den modernen Rationalismus und Liberalismus vorweg. Auf dieser Grundlage schuf er in den folgenden Jahren drei Hauptwerke der politischen Theorie. Der *Discours sur les origines de l'inégalité* (1755) begann mit einem vernichtenden Angriff auf frühere Naturrechtstheoretiker, denen Rousseau vorwarf, auf die «Natur» zurückgegriffen zu haben, um zu rechtfertigen, was offensichtlich gesellschaftliche Institutionen der einen oder anderen Art waren – den Staat, Besitzverhältnisse, selbst die Familie. Dem stellte Rousseau eine alternative Skizze der Menschheitsgeschichte entgegen, die diese als einen unaufhaltsamen *Rückschritt* von der relativen Gleichheit des «Naturzustands» der Menschheit zeichnete, bedingt durch eine immer stärkere gesellschaftliche Schichtenbildung, die von immer autoritäreren Staaten flankiert wurde. Wie ließ sich ein modernes Gemeinwesen «legitimieren«? In *Du Contrat social* (1762), einem Auszug aus einem geplanten wesentlich umfangreicheren Werk, gab Rousseau eine Antwort. Allein eine Republik, deren hinsichtlich Wohlstand und Status einigermaßen gleichgestellte Bürgerschaft in Versammlungen nach römischem Muster ihren «Gemeinwillen» bilden konnte, durfte Legitimität beanspruchen. Wenn Rousseau auch nicht so weit ging, sich den Ausdruck «Demokratie» selbst zu eigen zu machen, so wies er doch die mit der Parlamentsherrschaft des zeitgenössischen England assoziierte Vorstellung einer «repräsentativen Regierungsform» entschieden zurück. Auch verteidigte er den Privatbesitz, freilich unter der Voraussetzung, «daß kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, daß er gezwungen wäre, sich zu verkaufen«.[1] Dass diese Vorgaben nicht gänzlich utopisch waren, lässt sich an Rousseaus letzter Schrift zur politischen Philosophie ablesen, den *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772). Unter dem Eindruck der ersten Teilung Polens ermahnte er den polnischen Adel, die szlachta, ihre einzige Hoffnung auf ein Überleben der Nation bestünde darin, sich auf eine Position wirtschaftlicher Autarkie zurückzuziehen und ihre aristokratische Republik nach römischem Vorbild umzubauen, um sich auf die anstehende Emanzipation ihrer Leibeigenen vorzubereiten. Rousseau sah jedoch kaum Chancen für den Erfolg eines Programms, das so oder so eines der Reform, nicht

1 Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, in Zus. mit E. Pietzcker übers. u. hg. von H. Brockard, Stuttgart 1977, Buch 2, 11. Kap, S 57.

der Revolution war. Sein eigener Versuch, in die Genfer Republik zurückzukehren und sich an ihrem politischen Leben zu beteiligen, endete mit einem Debakel und seinem Verzicht auf die Genfer Staatsbürgerschaft. Der erste moderne Theoretiker der radikalen Demokratie sah praktisch keine Möglichkeit, diese zu verwirklichen. Politische Gemeinschaften, die sich ernsthaft selbst regieren, wie die antiken Vorbilder Sparta oder Rom, gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach allein der klassischen Vergangenheit an.

Doch die große – politische und industrielle – «Doppelrevolution» der modernen Welt war natürlich zur Zeit von Rousseaus Tod im Jahr 1778 schon im Gang. Er war bei weitem nicht der Einzige, der sie nicht hatte kommen sehen, ganz zu schweigen vom Ausmaß der durch sie bewirkten Veränderungen. Auf den Krieg um die Unabhängigkeit der englischen Kolonien in Nordamerika, der mit der Gründung einer föderalen Republik endete, folgten zwei Jahrzehnte revolutionärer Erhebungen in Frankreich und Europa, in deren Rahmen in unterschiedlicher Weise mit einer republikanischen Regierungsform experimentiert wurde. Die Französische Revolution wiederum löste die lateinamerikanischen Unabhängigkeitskriege aus, die in die Gründung eines Dutzend weiterer junger Republiken mündeten. Unterdessen deutete die industrielle Revolution, die sich in eben jenen Jahrzehnten in England entfaltete und die für die Zeitgenossen zunächst weniger sichtbar war, auf viel größere Umwälzungen des sozialen Lebens voraus, nämlich ein Ende der agrarischen Gesellschaft selbst. In diesem veränderten ideologischen Universum standen Amalgame von Rechtstheorien und Republikanismus, wie sie Rousseau eingeführt hatte, plötzlich in einem günstigeren Licht da. Die wesentlich optimistischere Variante einer solchen Kombination, die Thomas Paine in der englischsprachigen Welt entwickelte, passte freilich besser in die Zeit. In Frankreich jedoch wurde Rousseau, dessen politische Arbeiten zu Lebzeiten nie an die großen Verkaufserfolge seiner literarischen, pädagogischen und autobiographischen Werke heranreichten, von Anfang an zu einem Aushängeschild der Revolution gemacht. Nachdem er bereits in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 merkliche Spuren hinterlassen hatte – der «Gemeinwille» oder

«allgemeine Wille» fand sich an prominenter Stelle in Artikel 6 –, wurde er mit der Ausrufung der Ersten Republik zu einer regelrechten Kultfigur. 1794 überführte man Rousseaus sterbliche Überreste in das Pantheon, wo er bei seinem Erzfeind Voltaire zu liegen kam. Die dauerhafte Verbindung des Bürgers von Genf mit der Französischen Revolution und insbesondere mit dem Jakobinismus hatte natürlich ihren Preis. Die lange Tradition des «faute à la Rousseau» setzte schon früh ein. Sie war bereits in Edmund Burkes *Betrachtungen über die französische Revolution* nicht zu übersehen und fand schließlich ihre klassische Formulierung bei Benjamin Constant, in dessen Augen Rousseau die zentrale Inspirationsquelle für die jakobinische Verbindung von «Tugend» und «Terror» darstellte. Die Verdachtsmomente des klassischen Liberalismus wurden in der Folge durch die Umstandslosigkeit bestätigt, mit der die aufstrebende sozialistische Tradition Rousseau zu ihrem Ahnherren erkor. Tatsächlich hatte Babeuf in seinem Prozess Rousseau als einen jener «Gleichmacher» angeführt, die hinter der «Verschwörung der Gleichen» standen. Marx selbst konnte wohl wenig mit Rousseau anfangen; die französischen Sozialisten allerdings beanspruchten ihn von Blanc und Proudhon bis zu Jaurès als einen der ihren. Rousseaus Vereinnahmung durch die republikanische Tradition im weiteren Sinne wurde dadurch indes kein Abbruch getan: Am Ende des Jahrhunderts war er in der offiziellen Pädagogik und Ikonographie als ein Gründervater der Dritten Republik etabliert. Doch sorgte seine Assoziation mit dem Jakobinismus und der Beifall der Sozialisten dafür, dass Rousseau im Europa der Belle Epoque eine Gestalt blieb, an der sich die Geister schieden. Die Kontroversen, die die Feier seines 200. Geburtstags 1912 begleiteten, zeigten das ganze Ausmaß der Distanz, die ihn vom konventionellen Liberalismus der Zeit trennte.[2]

Im dritten Jahrhundert seiner Wirkung schmälerte die Entstehung einer gigantischen akademischen Industrie, die sich innerhalb und außerhalb Frankreichs seinem Werk widmete, Rousseaus Potential, liberale Anschauungen herauszufordern, durchaus nicht, im Gegenteil.[3] Heute verfügen wir mit Céline Spectors Buch *Au prisme de Rousseau* über einen unschätzbaren Wegweiser zu seinem Ort im politischen Denken des 20. Jahrhunderts.[4]

2 Vgl. Tanguy L'Aminot: Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978, Oxford 1992, inbes. S. 1–60.

3 Einen haarsträubenden Einblick in die Welt der Rousseau-Forschung gewährt der Essay des verstorbenen Robert Wokler: »The Subtextual Reincarnation of Voltaire and Rousseau«, in: American Scholar, 67. Jg., Nr. 2 (Frühjahr 1998), S. 55–65.

4 Céline Spector: Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains, Oxford 2011.

Spectors akribischer Überblick macht vor allem deutlich, wie sehr Rousseaus Ansehen in den Sog der großen ideologischen Schlachten geriet, die die Karriere des Kommunismus begleiteten. Auf der einen Seite fanden bestimmte Strömungen des westlichen Marxismus in dem Bürger von Genf einen würdigen Vorläufer, welche Bedenken auch immer Marx gehabt haben mochte. Für eine italienische Tradition, zu der Galvano Delle Volpe und der frühe Lucio Colletti zählten, bot Rousseau die zum Kommunismus passende Demokratietheorie. Für Louis Althusser offenbarten nicht nur die «Diskrepanzen» des *Gesellschaftsvertrags* die Grenzen noch des radikalsten bürgerlichen Denkens, sondern nahm die *Abhandlung* über die Ungleichheit bereits Marxens Konzeption der Geschichte als eines «subjektlosen Prozesses» vorweg. Diese respektvolle Behandlung Rousseaus seitens der Linken wurde jedoch durch die heftigen Angriffe mehr als wettgemacht, die nicht nur aus dem rechten Lager, sondern auch von den nach 1945 in der westlichen Öffentlichkeit tonangebenden Liberalen des Kalten Kriegs kamen. Deren Pioniere stammten aus Österreich: Karl Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) sowie Friedrich Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft* (1944) und *Die Verfassung der Freiheit* (1960) zeichneten Rousseau bereits als einen «platonischen» oder «konstruktivistischen» Feind der individuellen Freiheit. Das maßgebliche Porträt Rousseaus als eines «totalitären» Denkers war freilich das Werk des angloamerikanischen Liberalismus. Diesbezüglich ragten Jacob Talmons Buch *Die Ursprünge der totalitären Demokratie* (1952) sowie Isaiah Berlins berühmter Essay «Zwei Freiheitsbegriffe» (1958) heraus, die Rousseau beide eine prominente Rolle in der Genealogie des – sei's nazistischen, sei's stalinistischen – Kollektivismus zuschrieben. Diese billige Geißelung Rousseaus als Sündenbock, die sich selten auf mehr als zwei kurze Zitate aus dem *Gesellschaftsvertrag* stützte, stieß in der wissenschaftlichen und parawissenschaftlichen Welt der Zeit auf erheblichen Widerhall, ohne je völlige Einmütigkeit zu erzielen. Tatsächlich gab es selbst zur Hochzeit des Kalten Krieges eine höchst auffällige Ausnahme von der Rousseaufeindlichkeit in der westlichen Welt. Am rechten Rand des politischen Spektrums erwiesen sich Leo Strauss und seine Schüler als immun gegen die «antitotalitäre» Verwünschung. Für Strauss war Rousseau der

Meisterdenker der «ersten Krise des modernen Naturrechts«, dessen Kritik an Hobbes und Locke den Weg für den zweiten, sogar noch größeren Wendepunkt namens Nietzsche bahnte. Für Allan Bloom oder Paul Rahe in den Vereinigten Staaten (oder Pierre Manent in Frankreich) bleibt Rousseau der umsichtigste und scharfsichtigste Kritiker der «bürgerlichen» Moderne. Die Gründe für die Straussianische Zurückgewinnung Rousseaus – die eine fast vollständige, intime Kenntnis der englischen Übersetzungen seines Werks einschloss – sind nicht schwer zu sehen. Rousseaus «Selbstkritik» der Aufklärung fußte auf seinem Glauben an die überlegene Weisheit der Antike angesichts des «theologisch-politischen Dilemmas«. Wenn auch er am Ende ein Moderner blieb, so kam doch kein anderer Denker dem von Strauss favorisierten «klassischen politischen Rationalismus» so nahe wie Rousseau.

Freilich sollte Rousseaus Ansehen noch weitere überraschende Wendungen erleben, nachdem der Höhepunkt des Kalten Krieges überschritten war. Spector klammert in ihrem Buch aus, was man als «anthropologische» Indienstnahme Rousseaus für die Zwecke von Claude Lévi-Strauss' romantischem Antikolonialismus oder Marshall Sahlins' Entdeckung der «Steinzeit-Ökonomie» bezeichnen könnte. Sie konzentriert sich vielmehr auf eine überraschendere Entwicklung und verfolgt, wie Rousseau zu einer zentralen Größe für führende deutsche und amerikanische politische Philosophen unserer Zeit wurde. John Rawls' Wiederbelebung des Kontraktualismus in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971) und *Politischer Liberalismus* (1993) verstand sich vor allem als neukantianisches Unternehmen. Wie jedoch seine unlängst veröffentlichte *Geschichte der politischen Philosophie* (2007) bestätigt, nutzte Rawls Rousseau durchgängig als Modell für seine Konzeption von «Gerechtigkeit als Fairness«, indem er sich auf den «Gemeinwillen» als Richtschnur für den «Urzustand» und auf Rousseaus Egalitarismus als Inspirationsquelle für das «Differenzprinzip» berief. In Deutschland zog es die erste Generation der Frankfurter Schule indessen vor, sich Rousseau vom Leibe zu halten; Horkheimer und Adorno flirteten sogar mit der «Totalitarismusthese«. Jürgen Habermas hingegen konnte deutlich mehr mit Rousseau anfangen und stellte den «Gemeinwillen» in *Faktizität und Geltung* (1992) als ein Hilfsmittel dar, um die moderne Demokratie theoretisch

als «subjektlose Kommunikation» zu verstehen. Auch Axel Honneths neohegelianische Theorie der «Anerkennung» erweist Rousseau die Ehre. Bei Rawls und der späteren Kritischen Theorie haben wir es mit einer maßvollen Aneignung Rousseaus von Seiten eines umkämpften Liberalismus zu tun, der sich von waghalsigeren Positionen zurückzieht. Anderswo sticht die Nichtbeschäftigung mit Rousseau ins Auge, wo man eine solche eigentlich erwartet hätte. Die Herausbildung einer «kommunitaristischen» Schule in der nordamerikanischen politischen Theorie kam weitestgehend ohne Bezüge auf Rousseau aus. So lehnte Michael Sandel ihn offen als unvereinbar mit den guten multikulturellen Sitten ab, während Michael Walzer ihn im Rahmen seiner Verteidigung «komplexer Gleichheit» in *Sphären der Gerechtigkeit* (1984) nur äußerst zurückhaltend behandelte. Noch eigentümlicher ist Rousseaus nahezu vollständiger Ausschluss aus dem Kanon des «klassischen Republikanismus» oder des «neo-römischen» Denkens, wie es John Pocock, Quentin Skinner und ihre Schüler rekonstruiert haben und Philip Pettit in *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (1997) auf die Formel von «Freiheit als Nichtbeherrschung» brachte. Es gibt Ausnahmen von diesem Muster – auf der kommunitaristischen Seite Charles Taylors Theorie der «gleichen Würde», auf der republikanischen Maurizio Virolis Aufwertung des «Patriotismus» sowie Jean-Fabien Spitz' Theorie einer auf Rechten basierenden «politischen Freiheit». Nichtsdestotrotz bleibt es erklärungsbedürftig, warum der Theoretiker des «Gemeinwillens» sowohl dem zeitgenössischen Kommunitarismus als auch dem Neorepublikanismus so wenig zu sagen hat.

Wenn dies in etwa Rousseaus Stellung zu Beginn seines vierten Jahrhunderts ist, wie sollten wir dann das generelle Muster seiner Rezeption beschreiben? Spector zufolge scheint Rousseaus Berufung darin gelegen zu haben, dass er eine Art Kontrapunkt gegen die aufeinanderfolgenden Formen von Liberalismus bot, die das politische Denken Europas in den vergangenen dreihundert Jahren beherrschten. Zu seinen eigenen Lebzeiten führte Rousseaus Verschmelzung von Vertragstheorie und klassischem Republikanismus zu einer Position, die im Widerspruch zu einem behutsamen Lockeanismus stand, welcher sich für eine «repräsentative Regierungsform» als effektivsten Garanten individueller Rechte

einsetzte – damals die avancierteste Form aufklärerischen Denkens. Nachdem die Jakobiner Rousseau auf dem Höhepunkt des Radikalismus im «Zeitalter der demokratischen Revolutionen» zu ihrem ideologischen Aushängeschild gemacht hatten, betrachtete der klassische Liberalismus des 19. Jahrhunderts ihn mit tiefem Misstrauen – seine Befürwortung der individuellen Freiheit galt durch seine Versuche, Gleichheit und Brüderlichkeit ebenfalls Substanz zu verleihen, als offenkundig kompromittiert. Nachdem ihn die sozialistische und die kommunistische Bewegung respektvoll als Ahnherren oder Gesinnungsgenossen behandelt hatten, wurde Rousseau im Kalten Krieg zu einer Zielscheibe des liberalen Furors – als angeblicher Stammvater der «totalitären Demokratie». Heute jedoch, nach dem Sieg über die stalinistische Bedrohung, erfreut sich die «repräsentative» Demokratie, deren Vorläufer Rousseau flüchtig im Königreich Großbritannien erblickt hatte, der größten Expansionswelle ihrer Geschichte. Neben der Schließung letzter demokratischer Lücken in Europa breitet sie sich nach Lateinamerika, Afrika südlich der Sahara, Südostasien und inzwischen sogar in die arabische Welt aus. Begleitet wurde die Demokratisierung des letzten Vierteljahrhunderts vom ideologischen Triumpf eines Neoliberalismus, der erkennbar klassische Vorfahren hat – freilich auch von einem Ausmaß an ökonomischer Ungleichheit und sozialer Polarisierung innerhalb der Nationen wie auch zwischen ihnen, das sich jeder weiteren Angleichung hartnäckig widersetzt. Es war zu erwarten, dass sich Ausmaß und Temperament der Rousseau-Exegese mit dem Ende des sowjetischen Experiments abschwächen würden. Es überrascht aber auch nicht, dass Rousseau in der zeitgenössischen Gedankenwelt nach wie vor als Verkörperung des unabhängigen, freien Radikalen in Umlauf ist, der immer wieder dazu dienen kann, liberale Selbstgefälligkeiten auf die Probe zu stellen.

Dies gilt für das gesamte politische Spektrum: Für Strauss lotet er die Tiefen der modernen «Entfremdung» von Natur und Gemeinschaft aus; für Rawls und Habermas stärkt er kantianische Konzeptionen der «Autonomie» oder hegelianische der «Versöhnung«; auf wenigstens einige Kommunitaristen, Neorepublikaner und Feministinnen wirkt er inspirierend, während er für andere nach wie vor ein allzu heißes Eisen darstellt. Worauf immer dieses

Muster sonst noch verweist, erinnert es uns an ein Körnchen Wahrheit in Constants Angriff auf Rousseau als Apostel einer «altertümlichen Freiheit«, die der Moderne gründlich verschlossen ist. Rousseaus politisches Denken bleibt die stärkste Formulierung eines genuin klassischen Republikanismus, über die wir verfügen – obwohl oder vielleicht sogar gerade weil seine Ergänzung des Republikanismus um die Naturrechte eine Verbindung schuf, die radikaldemokratischer ist als alles, was uns aus der Antike selbst überliefert ist. Rousseau ist gleichsam der nachlebende Beweis dafür, dass das klassische Modell kollektiver Selbstregierung – demzufolge der Bürger «abwechselnd regiert und regiert wird» – in der modernen Welt nichts von seiner Macht verloren hat, zumal in einem Moment, in dem der Markt das Forum zu dominieren scheint.

Es wäre wenig ratsam, Prognosen über Rousseaus nächstes Jahrhundert anzustellen. Doch lohnt der Hinweis, dass der eine Ort im politischen Spektrum, an dem die Erinnerung an ihn in den letzten Jahren verblasste, links außen zu finden ist. Dort sind die Werke, die gegenwärtig und wohl auch in unmittelbarer Zukunft das größte Interesse auf sich ziehen – *Multitude* und *Empire* von Antonio Negri und Michael Hardt sowie *Adam Smith in Beijing* von Giovanni Arrighi –, resolut staatsfeindlich. Sie beziehen ihre Stichworte nicht von Rousseau, sondern von Figuren wie Spinoza oder Smith und begrüßen die Globalisierung gerade als Vorboten einer entpolitisierten Konzeption von Demokratie. Es gibt jedoch gegenteilige Indizien, die darauf hindeuten, dass wir aus dieser Richtung zumindest ein kleines Rousseau-Comeback erwarten können. An erster Stelle zu nennen ist Tom Nairns Würdigung des emanzipatorischen Potentials eines demokratischen Nationalismus, der seiner Auffassung nach seine größten Tage noch vor sich hat – gleichsam eine optimistische Neuformulierung von Rousseaus *Considérations* zu Polen. Eher hinter den Kulissen wartet der amerikanische politische Philosoph Andrew Levine mit einer außergewöhnlichen Lesart des «Gemeinwillens» auf, der zufolge dieser die innere Wahrheit sowohl von Kants «Reich der Zwecke» als auch von Marxens «Kommunismus» enthält.[5] Damit diese Rousseau-Interpretation nennenswert an Boden gewinnt, müsste sie freilich über nationale Gemeinschaften hinaus auf ein unvor-

5 Andrew Levine: The General Will. Rousseau, Marx, Communism, Cambridge 1993.

stellbares planetarisches Gemeinwesen ausgeweitet werden. Paradox oder nicht: Es ist die globale Ebene – dort, wo die Misere der «untersten Milliarde» der Weltbevölkerung am sichtbarsten ist und die Menschheit aus Mangel an rationaler Kooperation eine planetare Umweltkatastrophe riskiert –, diese globale Ebene ist es, auf der das Denken des Bürgers von Genf dreihundert Jahre nach seiner Geburt über seine größte Aktualität verfügt.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Zur Lage der Philosophie

Ein Gespräch mit Vittorio Hösle

Seit über einem Jahrzehnt lehren und forschen Sie an der University of Notre Dame in den USA. Die philosophische Tradition Deutschlands haben Sie aber keineswegs hinter sich gelassen. Demnächst wird von Ihnen eine *Kleine Geschichte der deutschen Philosophie* erscheinen, die den Leser von Meister Eckhart bis zu Hans Jonas führt. Ist dieser Gang zwischen Meistern auch ein Stück philosophischer Selbstverständigung Vittorio Hösles?

Ja, ohne Zweifel. Mein Buch basiert nicht zuletzt auf der persönlichen Erfahrung einer Aneignung der deutschen Kultur. Ich bin in Italien geboren und aufgewachsen. Und obwohl mein Vater Deutscher ist, haben wir in Italien und auch nach dem Umzug nach Deutschland zuhause immer Italienisch gesprochen. Ich habe Deutsch mit großer Mühe mit sechs Jahren als Fremdsprache gelernt, und ich war fasziniert von dieser anderen Kultur. Ein großer Teil meiner Teenager- und Twen-Jahre bestand in der Aneignung der deutschsprachigen Überlieferung – sowohl der Philosophie als auch der Literatur. Inzwischen bin ich Amerikaner. Meine Frau ist Koreanerin. Meine Kinder können kaum Deutsch, dafür sehr gut Englisch und einigermaßen Italienisch. Ich habe den Blick eines Menschen, der die deutsche Kultur einerseits von innen kennt, andererseits aber aufgrund seiner multikulturellen Perspektive der Frage nachgeht: Was eigentlich unter-

Vittorio Hösles akademische Karriere war rasant: Promotion mit 21, Habilitation mit 25 Jahren. Sein in viele Sprachen übersetztes Werk steht für den Versuch, das Erbe Platons, Kants und Hegels in einer geläuterten Version des objektiven Idealismus aufzuheben. Als Kritiker der Gegenwartsphilosophie hat er sich wiederholt zu Wort gemeldet. Hösle betreibt Philosophie als umfassende Grundlagenwissenschaft. Spezialistische Zerfaserung lehnt er ebenso ab wie die Auflösung philosophischen Denkens in vornehm gespreizte oder analytisch lässige Rede. Nach Stationen in Tübingen, New York, Essen und Hannover lehrt er seit 1999 an der University of Notre Dame, Amerikas führender katholischer Universtiät, deren Institute for Advanced Study er seit einigen Jahren leitet.

scheidet die deutsche Philosophie von den anderen europäischen Philosophien? Die beiden wichtigsten sind natürlich die britische – ich sage bewusst britische und nicht englische, weil der größte britische Philosoph, Hume, ein Schotte war – und die französische. Das ist die Fragestellung, der ich in meinem Buch nachgehe: Neben einem Überblick über die wichtigsten Ideen und Denker werfe ich immer wieder die Frage auf, warum es spezifische Merkmale der deutschen Philosophie gibt, die wir so bei den anderen großen europäischen Philosophien nicht finden.

Zur Begründung des ebenso spannenden wie analytisch riskanten Unterfangens, die deutschen Zusammenhänge aus der Weltgeschichte des Philosophierens herauszuschneiden, sprechen Sie in Anknüpfung an eine aus der Geschichtswissenschaft bekannte, dort freilich nicht unumstrittene These von einem «Sonderweg der deutschen Philosophie». Worin bestand dieser Sonderweg? Welche Faktoren erklären ihn?

Der Sonderweg der deutschen Philosophie beginnt im späten Mittelalter. Ich vertrete die Auffassung, dass Albertus Magnus zwar ein in Deutschland wirkender Philosoph ist, aber kein deutscher Philosoph. Er hat seinen Doktor in Padua gemacht, hat alles auf Latein geschrieben, nie eine Zeile auf Deutsch. Aber im 14. Jahrhundert entsteht mit Meister Eckhart ein deutschsprachiges Philosophieren, das in der Tat neue Akzente setzt in Richtung einer stärkeren Innerlichkeit. Den Rationalismus teilt Meister Eckhart mit anderen mittelalterlichen Philosophen. Aber die Verbindung des Rationalismus mit einer starken Besinnung auf den Kern der eigenen Subjektivität, auf den «Seelenfunken», das scheint mir tatsächlich etwas zu sein, was es in dieser Form nur im deutschen Mittelalter gegeben hat. Und ich sehe nun eine Linie zwischen der deutschen Mystik und Luther, auch wenn die *Theologia Deutsch,* das wichtigste Verbindungsstück, in Wahrheit zur christologischen Orthodoxie, die Meister Eckhart herausgefordert hatte, zurückkehrt und die rationalistische Hoffnung, das Christentum vernünftig begründen zu können, völlig zugunsten einer reinen Glaubensgewissheit zurückdrängt. Aber ohne Zweifel ist die lutherische Reformation das Ereignis gewesen, das Deutschland von den anderen europäischen Kulturen abgesondert hat. Das

Luthertum hat ja eine interessante Zwischenstellung zwischen dem Katholizismus auf der einen und dem Calvinismus auf der anderen Seite. In seinen Forderungen, die Gesellschaft zu transformieren, war es weniger modern und durchgreifend als der Calvinismus es war. Und ein besonders unerfreulicher Zug des Deutsch-Luthertums war zweifellos, dass Luther, um überleben zu können, einen Pakt – nicht mit dem Teufel, aber mit den deutschen Fürsten – eingehen musste und daher eine Lehre der absoluten Unterwerfung unter die Obrigkeit vertreten hat, die dem Katholizismus und erst recht dem Calvinismus fremd war. Hierin besteht leider wirklich etwas, was die Wege und Abwege der deutschen Kultur erklärt. Vergessen wir allerdings nicht, dass einer der interessantesten deutschen Philosophen des frühen 17. Jahrhunderts, Johannes Althusius, auch einer der ersten war, der den Freiheitskampf der Niederlande gerechtfertigt hat. Nun war Althusius natürlich nicht Lutheraner, sondern Calvinist. Das Luthertum aber hat insgesamt zu einer Disposition der Deutschen zur Unterwürfigkeit geführt. Selbst bei Kant, bei diesem größten Vertreter der deutschen Aufklärung, spürt man es noch – so in seiner radikalen Ablehnung jeden Widerstandsrechts.

Aber ist das nicht zu einseitig bilanziert? Die Wirkungsgeschichte Luthers hat doch auch ihre positiven Seiten.

Sicher hat das Luthertum auch Großartiges hervorgebracht. Durch das *Sola Scriptura*-Prinzip, also durch die Forderung, auf die Bibel zurückzugehen, hat es eine philologische Energie in Gang gesetzt, die den deutschen Geist ganz besonders kennzeichnet – und auszeichnet. Man wollte den direkten Zugang zum Wort Gottes haben, und daher gehörte es sich einfach, dass man Latein, Griechisch und im Idealfall auch Hebräisch lernte. Vergessen wir nicht, dass selbst der junge Goethe etwas Hebräisch gelernt hat, dass Schelling Hebräisch und Arabisch fließend beherrschte und dass auch Hegel in Stuttgart Hebräisch lernte. Das gehörte einfach zum Idealbild eines Lutheraners dazu. Und nun gerät das Luthertum im 18. Jahrhundert in eine enorme Krise, für die besonders der Name Lessing steht: Man erkennt, dass eine historische Rechtfertigung des christlichen Glaubens nicht Stich hält. Gerade weil man die Bibel so gut kennt, entdeckt man die zahllosen Wider-

sprüche. Eines der faszinierendsten Werke des jungen Hegel ist *Das Leben Jesu,* in dem er versucht, eine wunderfreie Biographie Jesu zu entwerfen, die auf einer durchaus kritischen Sichtung der Evangelien basiert. Es ist übrigens sehr interessant, dass in Amerika etwas Ähnliches passiert: Auch Thomas Jefferson versuchte ein wunderfreies Leben Jesu zu schreiben, ein Jahrzehnt nach Hegel. Aber während Jeffersons Text erstmals Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlicht wurde, sind Hegels bahnbrechende Texte zwar vollständig erst 1907 von Hermann Nohl ediert worden, aber die grundlegenden Ideen haben natürlich schon in der Hegel-Schule Wellen geschlagen. Einer der letzten Schüler Hegels war David Friedrich Strauß. Sein *Das Leben Jesu kritisch betrachtet* von 1835 ist der Versuch einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der Biographie Jesu; und auch wenn die neuen Ergebnisse die lutherische Orthodoxie zutiefst herausforderten, war doch die Ehrlichkeit, die Strauß trieb, eine lutherische Tugend. Wenn man nun zu Hegel zurückgeht, stellt man gleichzeitig fest, dass er es trotz der Distanzierung von den Wundergeschichten des Evangeliums absolut ernst meint mit der Aneignung der eigentlichen Botschaft Jesu. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* ist ein großartiger Versuch, den *Pneuma*-Begriff, den wir im Neuen Testament finden, besonders natürlich im Johannes-Evangelium, für eine philosophische Deutung der Wirklichkeit nutzbar zu machen. Und die späte Geist-Philosophie von Hegel hat meines Erachtens ganz eindeutige neutestamentliche Wurzeln. Sie ist der Versuch, unter den Bedingungen der Aufklärung sowie des Anerkennens der historischen Methode den Zentralgegenstand der Verkündigung des Evangeliums, die Botschaft der Geistnatur des Menschen, konsistent durchzuarbeiten.

Eine bemerkenswerte Dialektik: Die hermeneutische Intensivierung des Gottesverhältnisses gebiert den Zweifel und die Glaubenskrise, was wiederum zu philosophischen Reparaturarbeiten im großen Stile führt.

Genau so ist es. Das Interessante ist, dass der Katholizismus, der ja von seiner Tradition her viel philosophischer war als das Luthertum, dazu nicht in der Lage war, eben weil er eine naive Hermeneutik weiter gepflegt hat. Durch die protestantische Abkehr von

der scholastischen Hermeneutik erfolgte eine ganz neue Entwicklung, aus der schließlich die modernen Geisteswissenschaften hervorwuchsen. Sprachphilosophie und Poetik sind besondere deutsche Stärken – man denke an Wilhelm von Humboldt und die Schlegels. Hegels Genie bestand darin, diesen neuen Disziplinen eine metaphysische Grundlage in Form der komplexesten Geist-Philosophie der Tradition geliefert zu haben.

Der politische Sonderweg Deutschlands endete im Nationalsozialismus und in der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges. Nun sind geistesgeschichtliche Zurechnungen und entsprechende Kausalspekulationen sicher mit großer Vorsicht zu genießen sind. Gleichwohl: Welche Rolle spielt der philosophische Sonderweg Deutschlands in dieser desaströsen Geschichte?

Ich glaube, wenn man die Frage des Anteils der Philosophie an der deutschen Katastrophe zu beantworten sucht, muss man drei verschiedene Ebenen unterscheiden. Die erste ist: Gibt es Philosophen, die die Zerstörung der seit der Aufklärung in allen europäischen Ländern aufgebauten universalistischen Moral betrieben haben? Und da muss man sagen: Ja, es gibt solche Philosophen, und der wichtigste ist ein deutscher: Friedrich Nietzsche. Ich habe überhaupt keinen Zweifel, dass Nietzsche ganz entscheidend zu dem Zusammenbruch des Glaubens an ein Naturrecht, an eine objektive moralische Ordnung, beigetragen hat, und zwar durch den Gedanken, dass man neue Werte aus dem Nichts schaffen könne. Ein solcher Wert kann eben die Rassenreinheit sein. Jeder Versuch, Nietzsches Beitrag zum Nationalsozialismus herunterzuspielen, indem man etwa sagt, dass er weder Antisemit noch Nationalist war, ist zum Scheitern verurteilt, weil natürlich keiner bestreiten kann, dass Nietzsche weder das eine noch das andere war, es aber trotzdem wahr bleibt, dass der Machtpositivismus Nietzsches im Verbund mit dem von Wagner kultivierten Antisemitismus und Nationalismus den Nationalsozialismus als Weltanschauung erst möglich gemacht hat. Vermutlich hatte Nietzsche einen gesunden Instinkt, als er mit Wagner brach, denn die Synthese von Wagner und Nietzsche hat in der Tat zentrale Bestandteile der nationalsozialistischen Weltanschauung hervorgebracht. Dass dem Nationalsozialismus darüber hinaus soziale und poli-

tische Faktoren der Zeit nach 1918 zugrundeliegen, versteht sich von selbst.

Die zweite Ebene ist: Viele Leute, die Hitler 1933 wählten, waren ja keine rabiaten Antisemiten, waren nicht Leute, die Massenmord als Mittel der Politik akzeptierten. Aber es waren Leute, die überzeugt waren, dass Deutschland wieder groß und stark werden sollte, und die billigend in Kauf nahmen, dass diese Mission von Menschen vollzogen wurde, denen Brutalität größten Stils durchaus zuzutrauen war. Das scheint mir die zweite Ebene der Verantwortung der deutschen Philosophie. Derartige Befürworter waren der Überzeugung, dass Deutschland aus dem Völkerbund austreten müsse, dass Deutschland wieder eine Großmachtpolitik führen müsse, auch wenn der Preis dafür ein Revanchekrieg sein würde. Selbst der große Logiker Gottlob Frege hat ja in seinen Tagebüchern politische Ideen geäußert, die ganz eindeutig auf einen Krieg mit Frankreich hinauslaufen. Und seine Worte zu Hitler fallen nur deswegen kritisch aus, weil Hitler mit seinem Putschversuch vom 8. und 9.11.1923 illegal gehandelt hatte.

Die dritte Ebene betrifft die Frage, warum Hitler nicht nur zur Macht kommen, sondern an der Macht bleiben konnte. Und hier lautet die Antwort, dass sehr viele Deutsche, die weder Antisemiten waren noch eine Politik billigten, die alles tat, was nötig war, um Deutschlands Stellung als Großmacht wieder herzustellen, dennoch der Überzeugung waren, einer legal gewählten Regierung dürfe unter keinen Umständen Widerstand geleistet werden. Und eben hier muss man leider das Erbe Luthers und Kants für mitverantwortlich halten. Eine der großen Lücken in der deutschen politischen Philosophie ist, dass wir keine Klassiker des Widerstandsrechts haben, wie wir sie in der angelsächsischen Tradition – einerseits mit John Locke in England, andererseits mit Thoreau in Amerika – haben.

Man trifft einen charakteristischen Zug Ihres Buches, wenn man es als ideengeschichtlich eingebettete Philosophiegeschichte bezeichnet. Warum bedarf es einer solchen Einbettung? In welchem Verhältnis sehen Sie Philosophiegeschichte und Ideengeschichte?

Die Philosophiegeschichte ist sowohl mehr als auch weniger als die Ideengeschichte. Sie ist weniger als die Ideengeschichte, weil

die Philosophiegeschichte nur mit philosophischen Ideen zu tun hat, während Ideenhistoriker sich zum Beispiel auch mit politischen, ästhetischen, naturwissenschaftlichen, mathematischen Ideen beschäftigen können. Gleichzeitig ist sie mehr als die Ideengeschichte, weil meines Erachtens gute Philosophiegeschichte nur möglich ist, wenn man selber einen eigenen philosophischen Standpunkt hat und diesen überzeugend zu begründen vermag. Der Ideenhistoriker beobachtet Ideen und versucht die Bedingungszusammenhänge und Kausalmechanismen zu rekonstruieren, die die Heraufkunft von Ideen bestimmen, denn ein Historiker ist nie bloß damit zufrieden, zu sagen, was der Fall gewesen ist, er will verstehen, warum bestimmte Dinge passieren und warum bestimmte Dinge an Bedeutung gewinnen oder an Bedeutung verlieren. Der Ideenhistoriker als solcher braucht sich aber nicht notwendig mit der Frage zu beschäftigen, ob die Ideen, die er untersucht, wahre Ideen sind. Der Philosophiehistoriker, in meinen Augen jedenfalls, kann hingegen nicht umhin, dieser Frage nachzugehen, und daher muss der Philosophiehistoriker auch selber eine bestimmte philosophische Kompetenz besitzen und diese unter Beweis stellen. Zugleich sollte er verstehen, warum bestimmte Ideen, die an sich richtig sind, erst zu einem bestimmten Zeitpunkt auftreten – und dazu ist eine ideengeschichtliche Einbettung wichtig. So ist etwa Kants Wende gegen den Eudämonismus, die jedem Menschen das zumutet, was in der Antike nur einige wenige tragische Heroen leisten, das genaue Pendant des bürgerlichen Trauerspiels. Beide Phänomene gründen in einer Neubewertung der Würde des normalen Menschen.

Ein nicht minder charakteristischer Zug Ihres Buches wird im Vergleich mit historistisch neutralisierten Geschichtserzählungen deutlich, deren Verfasser lediglich darüber zu informieren wünschen, wie es denn «eigentlich gewesen» sei, um sich im Übrigen jedes Urteils zu enthalten. Solche Urteilsenthaltung ist Ihnen fremd. Sie beschreiben und erklären philosophische Positionen und Entwicklungen nicht nur, Sie bewerten sie auch. Sie sprechen überdies Rangfragen an, attestieren Größe oder sprechen sie ab. An welchen Maßstäben orientieren Sie sich?

Jeder Historiker muss selegieren. Es gibt einfach zu viel Material, und nicht alles Material ist gleichermaßen bedeutend. Als Philosophiehistoriker, nicht bloßer Ideenhistoriker, selegiere ich nach dem Kriterium, was meines Erachtens am ehesten zu einer bleibenden Philosophie beitragen kann. Um es ganz klar zu sagen: Für mich sind die drei Riesen der deutschen Philosophie Leibniz, Kant und Hegel. Sie sind die umfassendsten deutschen Philosophen gewesen, und eine wahre Philosophie wird sich auf komplexe Weise aus der Metaphysik Leibniz', der Ethik Kants und der Deutung der geistigen Welt durch Hegel zusammensetzen.

Sie bekennen sich also zu einer Trinität und nicht etwa nur zu dem einen Hausgott Hegel. In Ihren jüngsten Arbeiten zur philosophischen Ethik, so zum Beispiel in Ihrer Auseinandersetzung mit dem Neoaristotelismus Ihres Kollegen Alasdair MacIntyre, setzen Sie ohnehin auf Kant und nicht auf Hegel.

Ich bin in der Tat der Ansicht, dass Kant der bedeutendere Ethiker ist. Kant allein hat die Irreduzibilität der normativen Frage auf deskriptive Fragen verstanden. Mit Hegel meine ich aber, dass das Normative nur eine Chance hat, weil die zu beschreibende soziale Welt schon imprägniert ist von dem, was moralisch geboten ist. Insofern verbinde ich in meinen eigenen Bemühungen – zum Beispiel in meinem Buch *Moral und Politik* – eine Kantische Position in der strengen Trennung zwischen Normativität und Deskriptivität mit einer Sozialphilosophie, die außerordentlich stark von Hegels Philosophie des objektiven Geistes und auch von seiner Naturphilosophie beeinflusst ist. Ich gehe nämlich davon aus, dass ein großer Teil des menschlichen Verhaltens biologische Wurzeln hat, und habe keine Schwierigkeiten, diese Perspektive mit einer idealistischen Naturphilosophie zu verbinden.

Der Sonderweg der deutschen Philosophie, so Ihre These, ist in der Nachkriegszeit unwiderruflich zu Ende gegangen. Welche Gewinne, aber auch: welche Verluste hat dieses Ende mit sich gebracht?

Es ist ohne Zweifel ein Ambivalenzphänomen. Auf der einen Seite bedauere ich, dass die großartige Tradition der deutschen Philosophie nicht mehr existiert. Es gibt nicht nur keine Philosophen vom Format Leibniz', Kants oder Hegels mehr, es gibt auch kaum mehr

Philosophen in Deutschland, die international wahrgenommen und diskutiert werden. Und insofern muss man natürlich von einem Verlust sprechen. Andererseits glaube ich als Hegelianer, dass hinter Verlusten auch komplexe positive Ausblicke stehen. In mancher Hinsicht ist das, was wir heute erleben, vergleichbar mit der Formung der hellenistischen Ökumene nach der großen klassischen Philosophie. Wir leben im Zeitalter der Globalisierung. Englisch hat sich als Koine nicht nur in den Naturwissenschaften, nicht nur in den Sozialwissenschaften, sondern auch in der Philosophie und den Geisteswissenschaften durchgesetzt. Wir haben heute einen ganz anderen Typus von Intellektuellen als noch in der Generation meines Vaters. Der Intellektuelle denkt nicht primär an eine Karriere im eigenen Heimatland, sondern sieht ein Weltpublikum und hofft, im Laufe seines Lebens in mehreren Ländern zu lehren und dort Erfahrungen zu sammeln. Ich sehe also enorme Chancen in der Formierung einer im Medium des Englischen funktionierenden Weltphilosophie, glaube aber, dass der Preis dieser Weltphilosophie eine intellektuelle Verflachung ist. Meine Mission sehe ich darin, die bedeutendsten Ideen der deutschen Philosophie im Medium dieser Weltphilosophie am Leben zu erhalten.

Die akademisch institutionalisierte Philosophie der Gegenwart ist durch eine historisch beispiellose Richtungsvielfalt gekennzeichnet. Eine für den Einzelnen nicht mehr überschaubare Menge von in der Regel äußerst spezialisierten Diskussionen prägt einen nach dem Vorbild der Wissenschaften arbeitsteilig organisierten Betrieb. Das muss kein Nachteil sein, solange die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen – um es mit einem Habermas-Titel zu formulieren – erhalten bleibt. Aber gerade dies scheint im Abbruch begriffen zu sein. Unverkennbar ist jedenfalls die Tendenz, philosophische Diskursgemeinschaften gegeneinander abzuschotten: Man redet nicht miteinander, Auseinandersetzungen gibt es allenfalls, wenn es darum geht, Forschungsgelder zu sichern oder Positionen im Universitätsbetrieb zu besetzen. Es gibt Kämpfe um Geld, Macht und Einfluss, aber keine – wenn Sie diesen Ausdruck gestatten – ‹lagerübergreifende› Auseinandersetzung um der Sache selbst willen. Wie schätzen Sie die Situation ein?

Ich fürchte, dass diese Analyse zutreffend ist, also genau das erfasst, was in dem sozialen Subsystem Philosophie im Gange ist. Es ist sicher so, dass es immer weniger Leute gibt, die ernsthaft glauben, dass sie durch die Vernunft zu verbindlichen Antworten kommen können. Man geht davon aus, dass eine Einigung nur mit Menschen möglich ist, die bestimmte Prämissen teilen. Man trifft sich nur mit diesen und mit den anderen eben nur, um über externe Dinge wie Geldmittelverteilung zu entscheiden. Aber ich bin insoweit ein unverbesserlicher Optimist, als ich glaube, dass die Idee der Philosophie so fest mit der Natur der menschlichen Vernunft verbunden ist, dass sie mit uns bleiben wird. Ich denke, man muss einfach damit leben, dass die universitäre Institutionalisierung der Philosophie nicht immer sehr viel zu tun hat mit dem Heraustreten bedeutender philosophischer Ideen. Vergessen wir nicht, dass die größten Philosophen des 17. Jahrhunderts – Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke – keine Professoren waren. Ich sehe also durchaus die Möglichkeit, dass ganz entscheidende geistige Weichenstellungen außerhalb des sozialen Subsystems Philosophie erfolgen. Die Philosophie ist glücklicherweise auf diese institutionelle Organisation nicht angewiesen. Dennoch ist es natürlich wichtig, dass man versucht, das, was man für richtig hält, auch institutionell zu verankern.

Seit einigen Jahren wirken Sie als Gründungsdirektor des Notre Dame Institute for Advanced Study, einer Institution, die sich der Förderung von Projekten verschrieben hat, die disziplinären und interdisziplinären Grundlegungsfragen gelten, speziell normativer und axiologischer Art. Welche Erfahrungen haben Sie damit gemacht? Sehen Sie das Förderungsprofil Ihres Instituts als ein exportfähiges Modell an, das auch andernorts die Enge und die Bornierungseffekte einzelwissenschaftlicher Spezialisierung korrigieren und den Sinn für die großen Fragen und die Relevanz des Normativen schärfen könnte?
Das Institute for Advanced Study, das ich hier in Notre Dame aufbaue, ist in der Tat ein solcher Versuch, durch die Zusammenarbeit von Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Disziplinen, die bewusst interdisziplinär arbeiten wollen und ihren Forschungsprojekten eine normative Fragestellung zugrunde legen, eine Beflügelung sinnvoller Philosophie zu ermöglichen. Mich interessiert

nicht, ob die Leute, die hierherkommen, an einem Philosophiedepartment unterrichten oder nicht. Was mich interessiert, ist, dass sie einen philosophischen Geist haben und in diesem Geist interessanten Fragestellungen nachgehen. Das ist für mich das Modell. Ein anderer Punkt, der mir nicht Anlass zur Hoffnung gibt, sondern Sorgen macht, ist, dass eine der institutionellen Grundlagen des deutschen Sonderwegs das humanistische Gymnasium war. Es war einfach so, dass man im 19. Jahrhundert nur dann ein gebildeter Mensch war, wenn man nicht nur Latein und Griechisch lesen konnte, sondern auch sehr viele der Klassiker sich gründlich angeeignet hatte. Und das Wegbrechen dieser humanistischen Bildung ist in meinen Augen eine große Gefahr, weil eben die Klassiker uns – wenn auch auf einem Niveau, das nicht das des 21. Jahrhunderts sein kann – doch schon eine vorbildliche Form der Integration verschiedener Denkformen in eine in sich schlüssige Weltanschauung vorführen. Das Abnehmen bzw. der Verlust der Vertrautheit mit diesen Klassikern ist für mich ein großes Alarmzeichen. Denn dies ist ja nicht nur ein Verlust von Zitatschätzen, sondern von Reflexionsmedien für alle möglichen Fragen.

Sie bekennen sich zu den Klassikern und zur Tradition der kontinentalen Philosophie, haben sich aber auch intensiv mit analytischen Positionen beschäftigt. Sie haben zu Davidson und zu Brandom publiziert, die sich ihrerseits mit kontinentalen Positionen auseinandergesetzt haben. Der Neopragmatismus Brandoms ist sicher eine der faszinierendsten Neuaneignungen Hegels. Weshalb und zu welchem Ende sollten analytische und kontinentale Philosophie voneinander lernen?

Ohne Zweifel ist die Integration analytischer und kontinentaler Denkweisen – obwohl ich das Wort «kontinental» nicht mag, weil es ein geographischer Terminus ist; man müsste besser sagen: synthetischer Denkweisen – eine der Hauptaufgaben der Philosophie. Wir brauchen die Präzision analytischer Philosophie und wir brauchen die Vision des Ganzen, die die traditionelle Philosophie inspiriert hat. Wo die Vision des Ganzen fehlt, erhalten wir begabte Techniker, manchmal auch nur Klempnergesellen, wo die analytischen, die begriffs- und argumentanalytischen Fähigkeiten fehlen, erhalten wir nichts als Schwätzer. Es ist in der Tat ein

hoffnungsvolles Zeichen, dass in Amerika trotz des Vorherrschens der analytischen Philosophie ein bedeutendes Interesse an den Klassikern aufgekommen ist. Denken Sie etwa an die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* – eine großartige Quelle der Neubewertung der Klassiker. Es gibt – nicht nur bei Brandom, sondern schon bei Sellars und dann natürlich auch bei McDowell – hochinteressante Versuche, die Grundgedanken etwa des deutschen Idealismus in eine Sprache zu übersetzen, die von der modernen Analytik bestimmt ist. Umgekehrt sehe ich aber auch bei kontinentalen Philosophen einen Versuch, die Klassiker logisch auf Vordermann zu bringen. Ich hatte das Glück, bei Dieter Wandschneider, einem ausgezeichneten Hegelianer, zu studieren, der seine Doktorarbeit über Carnap geschrieben hat, der ein ausgebildeter Physiker ist und dessen Versuche einer Rekonstruktion der hegelschen Dialektik und der hegelschen Naturphilosophie mit allen Mitteln der modernen Logik und Wissenschaftstheorie arbeiteten. Das scheint mir in der Tat ein Modell für die Zukunft.

Seit langem sind Sie daran gewöhnt, als «Ausnahmephilosoph» bezeichnet zu werden. Ehedem schienen dafür schon Ihre Jugend – Sie haben sich mit 25 Jahren habilitiert – und das Tempo Ihrer akademischen Karriere Grund genug. Sieht man von diesen Äußerlichkeiten ab, so wird das zitierte Prädikat sicher vor allem durch Ihren enzyklopädisch ausgreifenden Stil, Philosophie zu treiben, gerechtfertigt. Sie publizieren nicht nur auf fast allen Teilgebieten der Philosophie, Sie befassen sich zugleich intensiv mit den Forschungsfragen und Forschungsergebnissen vieler Einzeldisziplinen – von der Biologie bis zur Politologie, von der Ökonomie bis zur Literaturwissenschaft. Was ist das einigende Band, das architektonische Prinzip, das Vittorio Hösles Züge auf dem Schachbrett des Denkens lenkt?

Zunächst einmal würde ich sagen, dass ich ganz gewiss kein Ausnahmephilosoph bin. Ich glaube vielmehr, dass Philosophie, recht verstanden, den Versuch zu unternehmen hat, das Ganze der Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Was ich auf bescheidenem Niveau tue, ist von den großen Meistern der Philosophie auf viel höherem Niveau getan worden. Ich denke, dass man die Philosophie nicht mehr ernst nimmt, wenn man nur zum Spezia-

listen einer Subdisziplin der Philosophie wird. Insofern ist das, was ich mache, eigentlich nur die natürliche Fortsetzung einer Tradition, für die ich die allergrößte Achtung hege. Was ist das grundlegende Prinzip meiner Philosophie? Ausgegangen bin ich in meinem ersten Buche von der mich quälenden Frage, wie sich systematisches Philosophieren und Philosophiehistorie zueinander verhalten. Ohne Zweifel ist das die größte Frustration für einen angehenden Philosophen, dass er konfrontiert ist mit einer Fülle ganz unterschiedlicher, logisch miteinander inkompatibler Philosophien. Der Mathematikhistoriker kennt das Problem nicht. Er kann insgesamt – es gibt einige interessante Einschränkungen – von einem Zunehmen des mathematischen Wissens über die Jahrhunderte reden. Dergleichen ist in der Philosophie nicht möglich. Es kann nicht sein, dass Platon und Epikur gleichermaßen Recht haben. Mein erstes Buch war der Versuch, eine Philosophie der Philosophiegeschichte vorzuschlagen, die einerseits anerkannte, dass es einen langsamen Fortschritt auf einer bestimmten Ebene der Philosophie gibt, und die andererseits die These vertrat, dass bestimmte Grundtypen der Philosophie in gesetzlicher Abfolge wiederkehren. Der Grundtypus, der meines Erachtens die besten Chancen hat, durch begründungstheoretische Reflexion ausgezeichnet zu werden, ist der Typus des objektiven Idealismus. Und die beiden größten Vertreter des objektiven Idealismus sind Platon und Hegel. Das sind diejenigen Philosophen, die mich am meisten fasziniert haben. Nach meinem Buch über Hegel habe ich für ein Teilgebiet der Philosophie, nämlich die praktische Philosophie, eine einigermaßen zeitgemäße Theorie unserer moralischen Pflichten in der Spätmoderne zu entwerfen versucht und dabei Ethik und Philosophie der sozialen Welt zu einer konkreten politischen Ethik für das 21. Jahrhundert integriert. Ansonsten habe ich mich in den letzten Jahren hauptsächlich mit Fragen der Ästhetik und der Hermeneutik beschäftigt, so etwa mit den Fragen: Wie können wir eine objektive Interpretation eines Textes haben und wie können wir feststellen, dass bestimmte literarische Werke objektiv besser sind als andere? In diesem Zusammenhang hat mich auch die Fülle an literarischen Ausdrucksformen interessiert, die Philosophen benutzt haben. Ich glaube, dass der philosophische Dialog eine der faszinierendsten

literarischen Genres ist. Daher ist mein viertes großes Buch eine Analyse dieses Genres.

Oft werde ich gefragt, ob ich meine Themen nicht zu sprunghaft gewechselt habe. Meine Antwort ist, dass ich in Wahrheit – gewissermaßen selber die Bewegung der Spirale, die in meinen Augen die Struktur der Philosophiegeschichte bestimmt, wiederholend – zurückkehre zu älteren Büchern. 1984 veröffentlichte ich mein Buch *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles.* Genau ein Vierteljahrhundert später schrieb ich das Meta-Buch dazu: *Die Rangordnung der drei griechischen Tragiker,* in dem ich nun nicht mehr wie in dem früheren Buch die griechischen Tragödien interpretiere, sondern die Interpretationskriterien analysiere, die von Aristophanes bis zu meinem eigenen Buch von 1984 die Bewertung der drei griechischen Tragiker ermöglicht haben. Auch bin ich immer wieder zurückgekehrt zu Themen, die mich früh beschäftigt haben: Mein Interesse etwa an der Philosophie der Biologie hat sich in verschiedenen Wellen gezeigt, von dem frühen Aufsatz über Pflanze und Tier bei Hegel bis hin zur Auseinandersetzung mit Darwin, dem Darwinismus und der Soziobiologie in den letzten fünfzehn Jahren. Alle diese Dinge zielen darauf ab, ein Bild der Wirklichkeit hervorzubringen, das die Leistungen der Wissenschaften so ernst nimmt wie nur möglich, gleichzeitig aber eine Pluralität hierarchisch geordneter Zugänge zur Wirklichkeit festhält, damit Reduktionismen vermeidet und die Möglichkeit aufrechterhält, dass wir in dieser Welt moralisch handeln können. Das ist das eigentliche Ziel.

Um die Schachmetapher, die ja eine agonale Metapher ist, noch einmal aufzunehmen: Wer oder was soll im Verfolg der einzelnen Züge vor allem mattgesetzt werden? Der Naturalismus?

Der Naturalismus ist eine unhaltbare Philosophie. Er scheitert an zwei Dingen: Einerseits an der Irreduzibilität der normativen Frage auf die bloße Beschreibung der natürlichen Wirklichkeit und andererseits an der Irreduzibilität des Mentalen auf das Physische. Ich habe einen einschlägigen Text zum Leib-Seele-Problem verfasst und dafür bewusst die Form des Dialoges gewählt, weil darin die Komplexität des Themas besser ausgedrückt werden konnte als in einem Traktat.

Halten Sie die Form des philosophischen Dialogs für wiederbelebungsfähig?
Das ist schwierig. Ich selber habe nur zwei Dialoge geschrieben. Man muss zugeben, dass es heute nicht viele Dialogiker gibt. Einer der Gründe für den Niedergang der Dialogform ist sicher der Niedergang der Gesprächskultur, von der letztlich der philosophische Dialog zehrt.

Der von Ihnen bewunderte Hans Jonas hat den Begriff der Verantwortung in den Rang eines philosophischen Grundbegriffs erhoben. Worin besteht die Verantwortung der Philosophie und der Philosophen – heute?
Wir haben unlängst am Institute for Advanced Study einen interessanten Vortrag einer romanistischen Kollegin gehört, die einen Romanautor zitierte, der nach dem Horror des Ersten Weltkrieges eine Ratte sagen lässt: «Wir Tiere sind weniger gefährlich als die menschliche Dummheit.» Die Verantwortung des Philosophen ist, die moralischen Intuitionen, die wir in uns haben und die uns dazu beleben, Gutes in der Welt zu tun, nicht zum Verstummen zu bringen. Der Philosoph muss ein klares Bild der Wirklichkeit haben. Er muss sehen, was überhaupt machbar ist. Und deshalb muss er falsche und unsinnige Utopismen abwehren, die die Welt nur unübersichtlicher und schließlich unbeherrschbar machen. Er muss sich mit allem Nachdruck dagegen wehren, dass moralische Gewissheiten abgebaut werden – auch wenn die Spätmoderne sowohl durch die rasante technische Entwicklung als auch durch die Zerstörung moralischer Traditionen außerordentlich in diese Richtung drängt.

Das Gespräch führte Carsten Dutt.

Essay

Dieter Thomä

Der kräftige Knabe

Das vergangene Jahr 2011 war ein Jahr der Jugend. Aber welcher? Die Jugend des Frühlings jubelte auf den Tahrir-Platz in Kairo. Die Jugend des Sommers randalierte auf der Tottenham High Road in London. Die Jugend des Herbstes besetzte die Wall Street in New York. Wie es absurd wäre, all diese Akteure in einen Topf zu werfen, so wäre es fahrlässig, darüber hinwegzugehen, dass die Politik in den verschiedensten Weltteilen von der Jugend an- und umgetrieben worden ist wie schon seit Jahrzehnten nicht mehr. Diese Jugend zeigte ganz verschiedene Gesichter, sie löste Bestürzung oder aber Begeisterung aus, sie erinnerte – im Schlechten wie im Guten, mit Zerstörungswut und Aufbruchsstimmung – daran, dass Politik immer auch ein Spiel und Generationenkampf ist.

Jede politische Ordnung hat eine offene Flanke, eine Schwelle, an der es zu einem Auftrieb von Neuankömmlingen, zu einer Art innerer Migration kommt. Welche Typen auch immer letztlich hervortreten werden, sie sind es *geworden*. Der Schritt über die Schwelle ist nicht ein einfacher Beitritt oder Anschluss, zu ihm gehört immer auch eine Bewährungsprobe für die Ordnung, die die Teilnahme erheischt. Manchmal gelingt diese Bewährungs-

probe nur, wenn sie eine Nachverhandlung zulässt und eine Verwandlung durchläuft. Dann bestimmen diejenigen, die am Ende dazugehören, auch darüber, wozu sie gehören. Sie mischen sich nicht unbemerkt in die Menge, sondern verändern deren Gesicht. Die Geschichte menschlicher Gesellschaften handelt nicht nur von der Aufrechterhaltung der Ordnung, sondern immer auch von deren Verwandlung und Umgestaltung. Es gibt kriminelle Herumtreiber, aber auch Quertreiber, die – wie Denis Diderot im 18. Jahrhundert gesagt hat – «wie ein Krümchen Sauerteig das Ganze heben» und die Welt in Bewegung bringen.

Ich möchte an eine Urszene dieses Generationenspiels erinnern, die in Vergessenheit geraten ist. Geschildert wird sie von Thomas Hobbes in einem Vorwort, das er 1647 seiner Schrift *De cive (Vom Bürger)* voranstellt. Darin heißt es lakonisch, der «vir malus» sei fast dasselbe wie ein «puer robustus, vel vir animo puerili». Die zu Hobbes' Lebzeiten angefertigte englische Version lautete: «a wicked man is almost the same thing with a childe growne strong and sturdy, or a man of a childish disposition». Oder auf Deutsch: «ein böser Mann [gleicht] so ziemlich einem kräftigen Knaben oder einem Manne mit kindischem Sinn».[1] Hobbes schlug sich Mitte des 17. Jahrhunderts mit jenen herum, die nur auf die eigene Stärke setzten und sich der Einsicht verweigerten, dass man sich in eine gesetzliche Ordnung zu fügen habe. Solche Typen waren für Hobbes der Inbegriff des Bösen. Wohlgemerkt: Mit dem «puer robustus» zielte er nicht nur auf pubertäre Kraftmeierei, sondern auf junge oder auch alte Erwachsene, die rücksichtslos agierten und keine Regel respektierten.

Wenn man das London vom Sommer 2011 neben Hobbes' London hält, dann gleichen sich nicht nur die Bilder, sondern auch die Worte. Ein Großteil der Gewalttäter im Sommer 2011 zählte zur Gruppe der sogenannten «chavs», und wenn man der Herkunft dieses Ausdrucks nachspürt, stößt man als mögliche Quelle auf das Wort «charva», das in der Sprache der Roma nichts anderes bedeutet als «wildes» oder «grobes Kind». Hobbes redete demnach, wenn er den «puer robustus» an den Pranger stellte, auch schon über die «chavs». Oder umgekehrt: Wenn heute die «chavs» verurteilt werden, sind wir über Hobbes nicht hinausgekommen.

1 Thomas Hobbes: De Cive. The Latin Version. The Philosophical Works, Vol. II, Oxford 1983, S. 81; ders.: De Cive. The English Version. The Philosophical Works, Vol. III, Oxford 1983, S. 33; ders.: Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III, Hamburg 1994, S. 69.

In einem der Schnellverfahren, in denen die englischen Gewalttäter verurteilt worden sind, hat ein Richter – ohne dass ihm dies wohl auffiel – Hobbes' Beschreibung fast wörtlich wiederholt. Er sagte zu einem der Übeltäter: «Anständige Mitglieder der Gesellschaft haben Leute wie dich satt [...]. Ihr glaubt, ihr könnt machen, was ihr wollt. [...] Ich werde ein Exempel an dir statuieren.»[2] Sein Votum wirkte wie eine Replik auf die Parole der Randalierer: «Wir wollen der Polizei zeigen, dass wir tun können, was wir wollen.»[3] Eben dies – einfach zu tun, was man will – war die Devise des ultimativen *bad boy,* der auf Hobbes' politische Ordnung pfiff.

Doch das letzte Wort über den Aufrührer ist noch nicht gesprochen. Tatsächlich gibt es nicht nur eine Verbindung zwischen Hobbes' «puer robustus» und den englischen «chavs» des heißen englischen Sommers 2011. Eine noch direktere Linie führt von Hobbes zu Vertretern einer jungen Generation, die sich von der Staatsmacht nicht schrecken lassen und für Demokratisierung eintreten. Einer von ihnen heißt T'an T'ien-yung. Man begegnet ihm im chinesischen Frühling des Jahres 1957, in einer der raren Phasen ideologischen Tauwetters im maoistischen China. «Lasst hundert Blumen blühen» – dazu hatte Mao Tse-tung eingeladen. Mit Kommilitonen der Universität Peking gründete T'an T'ien-yung die «Hundert-Blumen-Gesellschaft» und forderte mehr Demokratie. Am 5. Mai 1957 veröffentlichte er eine Wandzeitung, die er mit einem Heraklit-Zitat beginnen ließ, wonach die «Regierung der Stadt an bartlose junge Männer übergeben werden» solle. Er unterschrieb seine Wandzeitung mit «puer robustus», und damit verwandelte er diesen Namen in einen Ehrentitel.[4]

Es ist nicht übertrieben, T'an T'ien-yung zum Vorläufer jener Studenten zu erklären, die 1989 in Peking auf dem Tian'anmen-Platz protestierten, sowie auch zum Vorgänger der Jugendlichen, die 2011 auf dem Tahrir-Platz in Kairo und andernorts in der arabischen Welt für Demokratie eintraten. Man sieht: Die Figur des «puer robustus» ist nicht auf die Rolle des *bad boy* festgelegt, die Hobbes für ihn vorgesehen hatte. Er taugt vielmehr zur Kippfigur, an dem verschiedene Versionen des Generationenkampfs zum Austrag kommen. Unversehens verwandelt sich der Unhold in einen Helden, und nicht er, sondern die Ordnung, die ihn bekämpft, verbreitet Angst und Schrecken. Auf verschlungenen Wegen macht

2 Zit. nach Alard von Kittlitz: Warum wolltest Du stehlen, James Lee?, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 32 (2011), S. 3.

3 Zit. nach Thomas Darnstädt/Marco Evers/Christoph Scheuermann: Nimm, was du kriegen kannst, in: SPIEGEL 33 (2011), S. 84–87, hier S. 85.

4 Vgl. René Goldman: The Rectification Campaign at Peking University: May-June 1957, in: China Quarterly 12 (1962), S. 138–153, hier S. 142.

dieser Kerl eine Karriere, die ihn nicht nur zum Vorläufer der englischen «chavs», sondern auch zur Symbolfigur von Demokratisierungsbewegungen weltweit avancieren lässt.

Hierhin und dorthin hat es den «kräftigen Knaben» verschlagen, er gelangt vom London des 17. in das Peking des 20. Jahrhunderts – und überdies noch an zahlreiche andere Orte. Bei Thomas Hobbes erfolgt die Initialzündung zu einem Dauerstreit. In Texten von Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Victor Hugo, Alexis de Tocqueville, Karl Marx und noch einigen anderen tritt der «puer robustus» auf; notdürftig verkleidet findet man ihn bei Sigmund Freud, Max Horkheimer und Helmut Schelsky. Bei all seinen Auftritten verändert der «puer robustus» immer wieder seine Gestalt. Er erscheint als der gute Wilde (Rousseau), als *Rameaus Neffe* (Diderot), als kalifornischer Pionier (Tocqueville), als *Glöckner von Notre Dame* (Hugo), als Proletarier (Marx), als Ödipus (Freud), als Mitglied einer faschistischen Bande (Horkheimer) oder in der Nachkriegszeit als Halbstarker (Schelsky). Mit dem «puer robustus» lässt sich ein Faden über Jahrhunderte ziehen. Er hat als Wunsch- oder Schreckbild, als Leitfigur oder Angstgegner die Geister angezogen. Niemand hat bislang der verwickelten, oft verblüffenden Geschichte des kräftigen Knaben Beachtung geschenkt; es fehlen jede historische Rekonstruktion und systematische Analyse. Wenn der kräftige Knabe nicht so burschikos daherkäme, könnte man sagen, er gehöre zu den grauen Eminenzen der Ideengeschichte. Es handelt sich beim «puer robustus» in der Tat nicht um eine Rand-, sondern um eine Schlüsselfigur. Er gehört in vorderer Linie zu der Gruppe von Figuren, die in der politischen Theorie als Außenseiter verhandelt werden. Zu ihnen zählen nicht nur jene harten Jungs, die Hobbes als Inbegriff des Bösen geißelte, sondern auch die Aufrührer, die zu den schönsten politischen Hoffnungen Anlass geben. Nicht erst in jüngster Zeit ist die Menschheit darauf gekommen, den Wandel politisch zu gestalten und die etablierte Ordnung aufs Spiel zu setzen. Die zahlreichen frühen Leser von Hobbes, die sich gierig auf den «puer robustus» gestürzt haben, sehen in ihm nicht nur ein Feindbild, sondern ein Sinnbild für die Ambivalenz von Ordnung und Unordnung, Anpassung und Aufstand. Mit diesem Sinnbild steht und fällt die Politik als Generationenkampf.

Thomas Hobbes: Der kräftige Knabe als böser Mensch

Hobbes, der geistige Vater des «kräftigen Knaben», schert sich nicht um die Ambivalenzen und Ambitionen des Außenseitertums. Er sieht die politische Ordnung nicht zur Selbstprüfung, sondern zur Selbstbehauptung herausgefordert. Mit welcher Grundausstattung tritt der Mensch an die Schwelle heran, an der er zum Mit- oder Gegenspieler der politischen Ordnung wird? Nach Hobbes liegt es in der Natur der Menschen, dass sie «alles, was ihnen gefällt, sogleich begehren». Diese Grundausstattung mit «Begierden» und «Leidenschaften» haben schon die Kinder: sie «weinen und zürnen», wenn sie nicht bekommen, «was sie begehren», ja, sie «schlagen selbst ihre Eltern».[5] Wenn ein Kind heranreift, ohne dass es seiner Vernunft Gelegenheit gibt, die zerstörerischen oder gar selbstzerstörerischen Konsequenzen seines Tuns wahrzunehmen und zu kontrollieren, wird es zu einem bösen Menschen, der kräftig und aufgrund seines «Mangel[s] an Vernunft» zugleich kindlich ist. Insgesamt verfolgt Hobbes das Projekt, die Menschheit über das Stadium der Kindheit hinauszuführen. Er sieht im «kräftigen Knaben» eine Figur, die sich der vertraglichen Neuordnung der Welt in den Weg stellt. Er bleibt dick- oder hohlköpfig und meint, seine Selbsterhaltung mit schierer Stärke sichern zu können. Für Hobbes ist der mächtige, aber dumm gebliebene Kindmensch eine Gefahr auf dem Weg zu einem friedlichen Zustand der Gesellschaft.

Hobbes leistet mit der Figur des kräftigen Knaben einen Beitrag zur Historisierung der Frage nach Gut und Böse. Zwei Entwicklungen werden von ihm unterschieden – eine gelungene und eine missratene, eine gute und eine schlechte, eine in geistiger und körperlicher Hinsicht vollständige und eine mangelhafte. Dieser Entwicklungsgedanke tritt in Hobbes' Darstellung freilich weniger stark heraus, als es seiner systematischen Bedeutung entspräche. Er führt mit dem «kräftigen Knaben» das Thema der geschichtlichen Entwicklung ein. Man könnte auch sagen: Er handelt sich dieses Thema ein und behandelt es mit spitzen Fingern. Bei Hobbes verdichtet und verkürzt sich diese Entwicklung zu dem Ruck, der vom Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand, den vertraglichen Frieden führt. Der kräftige Knabe, der sich diesem Ruck verweigert, wird zum Fremd-Körper im strengen Sinne

5 Hobbes: De Cive. The Latin Version, S. 81; ders.: De Cive. The English Version, S. 33f.; ders.: Vom Menschen. Vom Bürger, S. 69.

des Wortes: zu einem fremden Körper, dem es am rechten Geist gebricht. Mit ihm will Hobbes eine Welt hinter sich lassen, in der sich nur Kinder und kindisch Gebliebene mit wilden oder wildgewordenen Begierden herumtreiben. Beim Knaben kommen Körperstärke und Geistesschwäche zusammen, dagegen brüstet sich der von Hobbes erwünschte Erwachsene mit seiner überlegenen Einsicht und entschlägt sich seiner Stärke. Er stellt dem kräftigen Knaben eine Gegenfigur entgegen, die auf andere Weise kindlich ist als dieser selbst. Er bejaht die Kindlichkeit des Unmündigen, des Gehorsamen, um sich vor jenem anderen gefährlichen Kind, das in ihm selbst lauert, zu schützen.

Ich möchte nicht auf den Hinweis verzichten, dass Leo Strauss für sein Hobbes-Porträt Worte gewählt hat, die ihn als Erfinder (und Gegner) des «puer robustus» fast selbst als einen solchen erscheinen lassen. Strauss sagt über Hobbes, er sei der «unkluge, koboldhafte und bilderstürmerische Extremist», der «erste plebejische Philosoph» mit «fast jungenhafte[r] Offenheit», den die Geschichte gekannt habe.[6] Diese Charakterisierung darf durchaus auch als Kompliment gemeint sein, und daran wird deutlich, dass über den kräftigen Knaben trotz Hobbes' eigenem Verdikt noch nicht das letzte Wort gesprochen ist.

Jean-Jacques Rousseau. Der kräftige Knabe als guter Mensch

Da Rousseau das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft anders bestimmt als Hobbes, muss er an dessen kräftigem Knaben Anstoß nehmen. Er ist die späte, faule Frucht eines Naturzustands, der nach Rousseaus Ansicht doch gar nicht so ist, wie Hobbes sich dies vorstellt. Der kräftige Knabe ist definiert als Feind, als Außenseiter in einer Gesellschaft, die Rousseau selbst doch vor Gericht zieht. Im zweiten Discours heißt es: «Der Böse, sagt er» – nämlich Hobbes –, «ist ein kräftiges Kind». Statt allerdings direkt in die Auseinandersetzung mit dieser These einzutreten, fügt Rousseau lapidar hinzu: «Es ist noch die Frage, ob der wilde Mensch ein kräftiges Kind ist.» (ŒC III, 152; DU 139)[7] Rousseau fragt also, ob der wilde Mensch des Naturzustandes böse sei. Hierzu offeriert er drei Argumente.

Rousseaus erstes Argument bezieht sich auf die Moralfähigkeit der Wilden. Man könne «sagen, dass die Wilden präzise deshalb

6 Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte (1953), Frankfurt/M. 1977, S. 172.

7 ŒC = Jean-Jacques Rousseau: Œuvres complètes, Paris 1959–1995; DU = ders.: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, 5. Aufl., Paderborn 2001.

nicht böse sind, weil sie nicht wissen, was gut ist; denn weder die Entwicklung der Einsicht und Aufgeklärtheit noch der Zaum des Gesetzes» – hier wird Hobbes' Tandem von Vernunft und Disziplinierung exakt beibehalten – «hindern sie daran, Böses zu tun» (ŒC III, 154; DU 141). Insoweit bringt Rousseau keinen neuen Gesichtspunkt ins Spiel, sondern stellt nur die Kindheit auf Dauer, um das kräftige (erwachsene) Kind mit dem (echten) Kind in einem Zustand diesseits von Gut und Böse einig zu wissen. Seine erste These muss demnach lauten: *Der Wilde ist weder gut noch böse.*

Neben der Vernunft- oder Moralblindheit, die der Wilde mit dem Kind gemeinsam habe, nennt Rousseau noch eine weitere Eigenschaft des Wilden, von der bei Hobbes nun allerdings gar keine Rede ist. An dieser Eigenschaft ist das zweite Argument festgemacht, das er vorbringt. Nicht nur die mangelnde «Einsicht» hält den Wilden vom Bösen ab, sondern auch «das Ruhen der Leidenschaften» (ŒC III, 154; DU 141). In dieser Auskunft steckt ein ganz neues Argument zur Verteidigung des Wilden. Bei ihm unterbleibt nach Rousseau die «Vervielfältigung der Leidenschaften» (ŒC III, 153; DU 139), die die Wunschökonomie des zivilisierten Menschen außer Rand und Band geraten lassen. Beim Wilden besteht nach Rousseau eine Balance zwischen «Wünschen» und «Fähigkeiten», zwischen «Wollen und Können» (ŒC IV, 303f.; E[8] 59). Die zweite These zur Verteidigung des Wilden lautet: *Der Wilde neigt weniger zur Bosheit als der zivilisierte Mensch.* Während sich der Wilde nach dem ersten Argument an einem Ort diesseits von Gut und Böse befand, verschiebt sich dieser Ort nunmehr auf die Seite des Guten.

Diese Verschiebung verstärkt sich, wenn man das dritte Argument hinzuzieht, das Rousseau vorbringt: «Es gibt im übrigen noch ein anderes Prinzip, das Hobbes nicht bemerkt hat und das [...] den Eifer, den er [der Wilde; D. Th.] für sein Wohlbefinden hegt, durch einen angeborenen Widerwillen mäßigt, seinen Mitmenschen leiden zu sehen.» (ŒC III, 154; DU 141) Getragen von «Mitleid» neigt der wilde Mensch demnach weniger zur Bosheit als der zivilisierte Mensch. Die Güte des Wilden ergibt sich nach Rousseau nicht nur aus einer Balance zwischen inneren Bedürfnissen und äußeren Umständen, sondern auch aus einer starken sozialen Neigung, die zu seiner Grundausstattung gehört. Dem-

8 E = Rousseau: Emil oder Über die Erziehung, Paderborn 1971.

nach ist die Balance, die *innerhalb* des Individuums hergestellt wird, zu ergänzen durch eine Balance, die sich *zwischen* Individuen einstellt.

Der Rekurs auf das Mitleid steht für eine radikale Wendung gegen Hobbes, bei dem das Gute und das Böse – wie man (nicht nur) von Rousseau her sagen kann – immer zu spät kommt: Eine Auffassung vom Guten und Bösen, die nicht nur auf das gemünzt ist, was für mich gut oder schlecht ist, ist bei Hobbes gewissermaßen das Ergebnis einer *last minute*-Buchung: Es ergibt sich aus einem Arrangement, zu dem die Menschen gelangen, nachdem sie zunächst jeweils auf eigene Faust und nach eigenem Gutdünken festgesetzt haben, was sie vorziehen oder abweisen. Dagegen stellen sich Mitleid und Mitgefühl dem Eigendünkel und der Konkurrenz von vornherein entgegen – und zwar deshalb, weil die sozialen Beziehungen, die dazu gehören, auf Homologie basieren. Jeweils gilt: Der eine fühlt, und der andere fühlt mit. Oft stolpert man über Aussagen Rousseaus, die den Eindruck erwecken, dass man in Beziehungen zu anderen unweigerlich der Entfremdung anheimfällt, «niemals zu sich kommt» und «sich immer fremd» bleibt (ŒC IV, 515; E 232). Doch die Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit, die den Menschen davon abhält, böse zu sein, ist nicht auf die Sonderbedingung der Isolation angewiesen, sondern wird gestützt und ergänzt von sozialen Beziehungen, die von Sympathie getragen sind und in denen die natürliche Güte des Menschen zur Entfaltung kommt.

Wie soll man den Menschen bezeichnen, dem diese Erfahrung zugänglich ist? Rousseau hat hierzu einen frechen Vorschlag parat: Er nennt ihn ein kräftiges Kind und verdreht damit Hobbes' Pointe ins Gegenteil. Rousseau bezieht sich auf dieses *kräftige Kind* in einem ganz strengen Sinn: Zum einen versucht er zu klären, was unter «kräftig» oder «stark» zu verstehen sei, zum anderen nimmt er das Kind ins Visier.

Die Definition des Kräftigen steht im Zusammenhang mit der Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit, von der bereits die Rede war. Rousseau schätzt eine Stärke, die als Angemessenheit bestimmt werden kann. Sie besteht nicht allein in der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten, sondern in der Einrichtung und Wahrung des rechten Verhältnisses zwischen den eigenen Gaben

und den Umständen, in denen man sich befindet. Rousseau schreibt: «Der wahrhaft freie Mensch will nur, was er kann, und tut, was ihm gefällt. Das ist mein oberster Leitsatz.» (ŒC IV, 309; E 61) Diese Bestimmung des «Kräftigen» ist viel anspruchsvoller als diejenige, die in Hobbes' Charakterisierung des «puer robustus» zu finden war. Für Rousseau besteht die Kraft nicht abstrakt in einer beliebig zu steigernden Machtfülle, die unvernünftig sein mag. Zu ihr gehört vielmehr eine eigene Klugheit, die sich im Umgang mit den Umständen, in der Abstimmung zwischen den eigenen Fähigkeiten und den Gelegenheiten, die die Welt bietet, zu bewähren hat.

Wenn das Kind zum kräftigen Kind wird, dann ist darin nach Rousseau keine Perversion, sondern eine Vervollkommnung des Kindes zu sehen. Damit bewegt er sich zunächst nur im Rahmen der individuellen Entwicklung. Doch die soziale Dimension kommt sogleich mit ins Spiel. Denn einerseits wird die innere Balance durch Konkurrenz- und Herrschaftsverhältnisse zwischen Menschen beeinträchtigt, andererseits wird sie durch Verhältnisse in Augenhöhe, durch wechselseitigen Austausch oder mitfühlende Gemeinsamkeit befördert.

Damit wird vollends deutlich, warum Rousseau das kräftige Kind in ganz anderer Weise zu schätzen weiß als Hobbes. Es steht für den Zielpunkt der menschlichen Entwicklung, es vermag die Balance zwischen Wunsch und Wirklichkeit aus eigener Kraft zu finden. Rousseau hadert mit Hobbes, weil dieser beim Kampf gegen die «Vermehrung der Wünsche», welche er selbst doch gleichfalls misstrauisch beäugt, ein starkes Gegenmittel glatt übersieht: «Wenn Hobbes das böse Kind stark nennt, so ist das ein Widerspruch in sich. Alle Bosheit entspringt der Schwäche. Das Kind ist nur böse, weil es schwach ist. Macht es stark und es wird gut sein.» (ŒC IV, 288; E 44) Max Horkheimer wird diese These, ohne Rousseau freilich zu erwähnen, fast wortgleich aufgreifen. Er sagt: «Wer [...] glücklich ist, bedarf nicht der Bosheit». – «Die Freude [...] macht den Menschen geradezu besser. Menschen, die selber glücklich sind, [...] sind nicht so böse».[9]

Rousseaus Bild vom kräftigen Kind als einem – oder dem! – guten Menschen enthält eine bestimmte Farbe nicht, die auch bei Hobbes fehlt, aber bei einer Eloge auf die «Jugend der Welt» (ŒC

9 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M. 1985, S. 142, 149; vgl. Dieter Thomä: Vom Glück in der Moderne, Frankfurt/M. 2003, S. 108.

III, 171; DU 195), wie Rousseau sie präsentiert, eigentlich zu erwarten wäre. Nicht nämlich erscheint dieses kräftige Kind als eine Figur, die die alte Welt durcheinanderwirbelt, verkrustete Verhältnisse aufbricht und Selbstverständlichkeiten in Frage stellt. Die geschichtliche Entwicklung wird sich erst später in den «puer robustus» einschleichen – etwa, wenn Marx und Engels ihn als Proletarier willkommen heißen.[10] Ihm wird dann eine unverbildete, ungehobelte Energie zugeschrieben, mit der er die bestehenden Verhältnisse herausfordert. Eine Theorie des revolutionären Subjekts legt Rousseau nicht vor. Wenn sein kräftiges Kind denn für einen Wandel eintritt – und dies tut es in der Tat –, dann hat dieser Wandel eher die Form der Einkehr, der Stabilisierung eines in sich ruhenden Zustands. Bei Hobbes wie bei Rousseau läuft die Entwicklung idealerweise auf einen Zustand zu, der den Menschen Ruhe oder Frieden gewährt. Ihre beiden Deutungen dieser Ruhe gehen freilich weit auseinander. Bei Hobbes ist der kräftige Knabe derjenige, der die Ruhe stört, bei Rousseau derjenige, der sie genießt.

Alexis de Tocqueville: Der kräftige Knabe zwischen Amerika und Europa

«Zweifellos ist der Augenblick» – so schreibt Alexis de Tocqueville im 1835 erschienenen ersten Band seines Werkes *Über die Demokratie in Amerika* –, «da man einem Volk politische Rechte gewährt, das sie bisher entbehrte, ein Zeitpunkt der Krise, einer oft notwendigen, immer aber bedrohlichen Krise.» Und er fährt fort: «Das Kind tötet, weil es den Wert des Lebens nicht kennt; es nimmt einem anderen den Besitz weg, solange es nicht weiß, dass man ihm den seinen rauben kann. Der Mann aus dem Volk befindet sich im Augenblick, da man ihm politische Rechte zubilligt, hinsichtlich seiner Rechte in der gleichen Lage wie das Kind gegenüber der Natur als Ganzem, und so kann man mit Recht das berühmte Wort auf ihn anwenden: *Homo puer robustus*.» (Œ II, 274; DA 1, 358)[11]

Gemeint ist bei Tocqueville wie schon bei Hobbes eine – damals noch «berühmte» – Figur, die an der Herstellung und Einhaltung von Regeln kein Interesse hat; sie hat für die politische Ordnung keine rechte Verwendung und lässt ihren «Leidenschaften» freien

10 Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Berlin 1956–1990, Bd. 4, S. 202; Bd. 6, S. 111; Bd. 22, S. 303.

11 Œ II = Alexis de Tocqueville: Œuvres, Bd. 2, Paris 1992; DA = ders.: Über die Demokratie in Amerika, Zürich 1987.

Lauf (Œ II, 274; DA 1, 357). Tocqueville zieht eine Parallele zwischen diesem «Kind» und dem «Mann aus dem Volk», der gerade erst an die Schwelle zur Beteiligung an der politischen Ordnung und zur Wahrnehmung von Rechten gelangt.

Wenn Tocquevilles kräftiger Knabe – wie derjenige Hobbes' – bei der politischen Beteiligung versagt, so tut er dies nun jedoch unter ganz anderen Umständen und Voraussetzungen. Er ist, wie er ist, nicht, weil er starrsinnig seine Entwicklung in die falsche Richtung lenkt. Seine Unbeholfenheit oder Unwilligkeit *in politicis* ist nach Tocqueville eine Haltung oder vielleicht eher noch eine schlechte Gewohnheit, die der Mensch unter Bedingungen des Despotismus angenommen hat. Demnach ist Hobbes' übermächtiger Souverän, der die Leidenschaften der Menschen unter Kontrolle hält, nicht mehr Teil der Lösung, sondern Teil des Problems. Dieses Problem besteht darin, dass unter Bedingungen der Herrschaft und Fremdbestimmung die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung verkümmert. Tocqueville behauptet, dass der Despotismus die Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen beschneide, ihm die politische Emanzipation verweigere und ihn damit geradezu gewaltsam in die private Suche nach dem eigenen Vorteil hineintreibe. Wie auch immer die Feindbeobachtung, die Beschreibung des selbstsüchtigen, rücksichtslosen Individuums, ausfällt, Tocqueville setzt im Gegenzug auf die Einübung in die Freiheit als ein historisches Projekt, das die Menschen aus eigener Kraft in Angriff nehmen können. Der Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein ist erst dann erfolgt und erfolgreich, wenn die Menschen die politische Reife haben, ihre Selbstverwaltung zu organisieren, ohne dabei des Hobbes'schen Leviathans zu bedürfen. Die Voraussetzungen hierfür sind aus Tocquevilles Sicht in den USA viel eher erfüllt als in Europa: «Amerika ist das einzige Land, wo man die natürliche und ruhige Entfaltung einer Gesellschaft miterleben» kann (Œ II, 30; DA 1, 47). Dagegen tritt das staatliche Verwaltungssystem den Europäern als bevormundende Macht gegenüber. Man ist es «gewohnt», so Tocqueville, «ständig einen Beamten vorzufinden», der die Regeln vorgibt, und deshalb fällt es schwer, unverdrossen die Selbstverwaltung zu übernehmen (Œ II, 103; DA 1, 133).

Nun dreht Tocqueville das Szenario aber nochmals weiter und gerät auf diese Weise in ganz neue Gefilde. Das Auftreten der kräftigen Knaben führt er nicht nur darauf zurück, dass unter Bedingungen des Despotismus die Unbeholfenheit gedeiht. Vielmehr kennt er auch kräftige Knaben, deren Verhalten nicht in Unbeholfenheit gründet, sondern in einem Unwillen, der ganz andere Ursachen hat. Seine Widersetzlichkeit ist nach dieser zweiten, abweichenden Erklärung eine Konsequenz aus dem Siegeszug der Konkurrenzgesellschaft, in der jeder nur an sein privates Fortkommen denkt und ansonsten keine Rücksicht nimmt.

Damit bietet Amerika nun ein zwiespältiges Bild. Dort wird die Neigung zur politischen Partizipation gefördert, mit der der kräftige Knabe seine Unreife überwindet. Dort wird aber auch der ökonomische Kampf um den eigenen Vorteil mit aller Radikalität ausgelebt. Der kräftige Knabe ist nicht nur Repräsentant der Zurückgebliebenen, der Unreifen, denen der Schritt zum Erwachsensein und zur politischen Selbstbestimmung missrät. Der kräftige Knabe ist auch Repräsentant jener Fortgeschrittenen, die den privaten Gewinn maximieren, ohne dass sie sich hierbei auf eine staatliche Ordnung meinen stützen zu müssen. Entsprechend erweist sich Tocquevilles kräftiger Knabe als doppeldeutige Figur: Er ist von gestern, er ist ein Spätling, der hinter den aufgeklärten Menschen zurückbleibt, die die Geschicke der Welt bestimmen. Und er tritt als Frühgeburt eines Menschenschlages in die Welt, der von Politik wenig, von Ökonomie dafür umso mehr hält – genau genommen von einer Ökonomie kompromissloser Bereicherung. Die demokratischen Institutionen müssen nach Tocqueville ebenso gegen bornierte Untertanen verteidigt werden wie auch gegen wilde Gesellen, die nur den eigenen Vorteil suchen.

Tocqueville trifft eine Unterscheidung, die es ihm erlaubt, die kräftigen Knaben und die wirklich Erwachsenen – und das heißt: die schlechten und die guten Amerikaner – in übersichtlicher Weise auseinanderzuhalten. Es ist dies eine Unterscheidung zwischen Westküste und Ostküste. Wer sich im Westen herumtreibt, ist demnach nur unzivilisiert, er erscheint im Vergleich zum Bewohner der Ostküste als eine Figur, die abfällig als ‹Primitivling› zu bezeichnen ist. Die Pioniere seien, so meint Tocqueville, als «widerspenstige Abenteurer» «geldgierig», «Gesetze» hätten

«wenig Macht über sie und die Sitten noch weniger»; sie bildeten «sich gern ein, ihr ganzes Schicksal liege in ihren Händen» (Œ II, 438, 614; DA 1, 560f., 2, 149).

Tocquevilles Aversion gegen die Pioniere geht so weit, dass er von der Westerweiterung der USA geradewegs abrät. Daran hält er auch in späteren Äußerungen fest. In einem Brief vom 14. Oktober 1856 nimmt er Anstoß an «dieser Jagd verzweifelter Spieler, die Euer Wohlstand in einem Land, das noch halbleer ist, hervorgebracht hat, einer Jagd, die verschiedene Leidenschaften und Instinkte des Wilden mit den Geschmäckern, Bedürfnissen, Kräften und Untugenden zivilisierter Menschen verbindet. Man hat, wie ich glaube, noch nie etwas Derartiges auf der Welt gesehen.»[12] Hier wird deutlich, dass Tocqueville für die von ihm misstrauisch beäugte Entwicklung sowohl Faktoren verantwortlich macht, die in der natürlichen, wilden Verfassung des Menschen wurzeln, wie auch Faktoren, die erst durch die Zivilisierung des Menschen ins Spiel kommen. Tocqueville schwankt – anders gesagt – zwischen Hobbes und Rousseau.

Was bedeutet dies für den kräftigen Knaben? Es heißt nichts anderes, als dass er in eine Identitätskrise gerät. Er weiß letzten Endes nicht mehr, ob er von Gestern ist oder die Zukunft für sich gepachtet hat, ob er als unerzogener Wirr- und Dickkopf auftritt oder als Vorkämpfer eines modernen Individualismus, der ohne politische Ordnung und moralischen Rückhalt meint auskommen zu können. Tatsächlich kommt Tocqueville 1856 – also drei Jahre vor seinem Tod – wieder auf den «puer robustus» zurück. «Von dieser Seite des Ozeans betrachtet sind Sie Hobbes' *puer robustus* geworden», so schreibt er apodiktisch an einen amerikanischen Freund: «Sie bekümmern damit alle Freunde der demokratischen Freiheit und erfreuen alle ihre Gegner.»[13] Tocqueville befürchtet die kulturelle Hegemonie des kalifornischen Pioniers.

Zur Machtübernahme einer Horde kräftiger Knaben aus dem Westen ist es in den USA nicht gekommen. Mit Albert Hirschman kann man dies so erklären, dass die «exit option»,[14] die sich den Pionieren bot, also die Annahme, sich ohne Rücksicht auf eine politische Ordnung selbst entfalten zu können, im Laufe des 19. Jahrhunderts in die Defensive geriet. Seitdem ist in den USA und überhaupt in der westlichen Welt ein offenes Rennen im Gang, in dem

12 Tocqueville: Œuvres complètes VII: Correspondance étrangère. Amérique – Europe continentale, Paris 1986, S. 182.

13 Ebd., S. 177.

14 Albert O. Hirschman: Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States, Cambridge [MA]/London 1970, S. 114.

verschiedene Formen der Freiheit, politisches Engagement und private Ökonomisierung miteinander ringen.[15] Gerade auch angesichts der jüngsten politisch-ökonomischen Krise gibt es keinen Anlass, dieses Rennen für beendet zu erklären und einen Sieger zu küren.

Doch nicht alles, was Tocqueville sagt, passt zu dieser Kontroverse. «Man darf [...] in Amerika», so schreibt er, «nicht Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit in den Ansichten [...] suchen wollen; was man findet, ist das Bild einer Kraft, die freilich etwas roh, aber mächtig ist; Leben mit allerlei Überraschungen des Zufalls, aber auch voller Bewegung und Spannkraft.» (ŒII, 102f.; DA 1, 133f.) Beschrieben und gut geheißen wird hier doch nichts anderes als eine Jugend. Tocqueville stellt das Überschwängliche, Übermütige gegen das Kraftmeierische, Kurzsichtige. «Für den Amerikaner» – man darf ergänzen: für einen Amerikaner, der hierfür etwas Jugendliches an den Tag legen muss – «verläuft das ganze Leben wie ein Spiel, wie eine Zeit der Revolution» (ŒII, 471; DA 1, 601). Tocqueville gibt also nicht nur dem kräftigen Knaben, den er von Hobbes übernimmt, eine zeitgemäße Form, er macht ihm auch mit einem Jugendlichen anderer Art Konkurrenz oder heizt ihm ein.

Die Nachfolger des kräftigen Knaben

Der kräftige Knabe gehört zu einer vielköpfigen Figurengruppe, in der die Außenseiter der Gesellschaft versammelt sind. Ihre Geschichten folgen der Choreographie eines doppelten Verstoßes. Außenseiter verstoßen gegen Regeln und sie werden verstoßen. Sie können – machttheoretisch – Täter oder Opfer sein und – moralisch – als Unholde oder Helden erscheinen. Sie wecken Befürchtungen oder Hoffnungen, stoßen ab oder ziehen an, tragen den Dolch im Gewande oder die Fackel der Humanität in finsteren Zeiten. Außenseiter sind nicht nur Andere in einer Ordnung, sondern sie sind das Andere der Ordnung.

Der «puer robustus» ist ein besonderer Außenseiter. Mit ihm bekommt die Frage von Integration und Ausschluss eine genealogische oder historische Dimension. Ernest Hemingway hat Paris als «moveable feast» charakterisiert. Wenn es sich denn bei der Politik auch um so etwas wie ein «moveable feast» handelt (was im

15 Ders.: Shifting Involvements. Private Interest and Public Action, Princeton 1982.

Deutschen leider nur trocken als «beweglicher Feiertag» wiederzugeben ist), dann ist klar, was auf der Hauptbühne dieses Festes inszeniert wird: der Auftritt des «puer robustus». Er steht in seinen verschiedenen Versionen für Glanz und Elend des Lebens-Wandels.

Im Jahr der Jugend 2011 sind kräftige Knaben und Mädchen aller Art aufgetreten; unter verschiedensten politischen Bedingungen haben sie sich ins Zeug gelegt. Am unerträglichsten war die Ausgangslage im arabischen Raum. Wenn ein Regime alles daran setzt, sich an der Macht zu halten, wenn die Unterdrückung flächendeckend ist, dann verschwindet die Zukunft hinter einer immer nur wiederholten Gegenwart; es kommt zur Stilllegung der Geschichte. Wer unter diesen Bedingungen den Mut zur Abweichung, zum Widerstand aufbringt, muss über eine besondere Gabe verfügen: Er muss sich gewissermaßen an die Zukunft erinnern können, also daran glauben, dass es nicht einfach immer so weitergeht wie gerade jetzt.

Vor einem Jahr hörte man so etwas wie einen Dreiklang der Hoffnung. Der Anbruch des Frühlings fiel zusammen mit dem Aufbruch der Jugend als dessen menschlichem Pendant, und ihn feierte man als einen Sieg der Moral. Auch wenn die Euphorie vielerorts wieder verflogen ist, gibt es keinen Grund zum Defätismus. Jener wunderbare Schulterschluss zwischen Moral und Geschichte, der in den Ländern des arabischen Frühlings geprobt wurde, erinnert allerdings auf vertrackte Weise an ein Denkmuster, das im Westen schon vor einiger Zeit fadenscheinig geworden ist: nämlich an ein naives Fortschrittsdenken. Es lebt vom einfachen Sortieren der Geschichte in Jung und Gut einerseits, Alt und Schlecht andererseits. Wenn man dieses Modell auf die arabische Welt zu übertragen versucht, merkt man doch schnell, dass es hinten und vorne nicht passt. Die zeitlichen Zuordnungen und die Bewertungen geraten ins Rutschen, es gibt eine Ungleichzeitigkeit von Moderne und Tradition, ja von ganz verschiedenen Versionen der Moderne und der Tradition, die alle «geknetet, innig, wie ein Teig, »[16] zusammenliegen. Das Modell des Fortschritts ist unter diesen Bedingungen ein Auslaufmodell, also auch der Traum vom großen Bruch. Immerhin: Der arabische Frühling hat dafür gesorgt, dass sich der Gedanke der Bewegung, des Wandels, der

16 Heinrich von Kleist: Der zerbrochne Krug (1811), in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, München 1984, Bd. 1, S. 213 (v. 1060 f.).

Veränderbarkeit in den Köpfen festgesetzt hat, und an diesen Gedanken wird man sich erinnern können, wann immer die Erstarrung und der Schrecken drohen.

Wie steht es nun aber um die Aufrührer in London, New York und anderswo, also um jene Nachfolger des «puer robustus», die in der westlichen Welt gewissermaßen zum Heimspiel angetreten sind? Eigentlich würde einiges dafür sprechen, dass die Geschäftsgrundlage, die dem «puer robustus» eine Existenzberechtigung gab, heutzutage entfallen ist. Schließlich scheint eine solche Figur – also der gefährliche, vielleicht auch belebende Außenseiter – überflüssig zu sein, wenn eine Demokratie existiert, die für den politischen Wandel offensteht. Man könnte sagen: Der «puer robustus» droht zum Opfer seines eigenen Erfolges zu werden. Auch darf man annehmen, dass die Moral bei der demokratisch legitimierten Macht in besten Händen sei, und so gibt es keinen rechten Grund, die Moral irgendwelchen wilden Kerlen als ihren wahren Hütern auszuliefern.

Das aktuelle Erscheinungsbild westlicher Demokratien passt nun aber gar nicht zu diesem harmonischen, alle Wildheit meidenden Szenario. Es gibt reichlich Anschauungsmaterial dafür, dass der Haussegen des politischen Generationenspiels im Westen schief hängt. Die Demokratie ist bei dem Versuch, den laufenden ‹Lebens-Wandel› zu gestalten, ins Straucheln geraten. Im letzten Jahr ist der «puer robustus» in all seinen Versionen wieder auf die große Bühne getreten: Es gab solche, die die Regeln brechen, solche, die sie verändern wollen, und solche, die das eine tun und das andere nicht lassen. Der real existierenden Demokratie fällt es offensichtlich schwer, ihre Veränderungs- und Zukunftsfähigkeit zu demonstrieren, sie scheint nicht so überzeugend oder zwingend, dass die junge Generation sich ihr begeistert anschließt oder bereitwillig fügt. Die Demokratie hat zwei Probleme – eines mit der Gegenwart und eines mit der Zukunft.

Warum die Gegenwart der Demokratie verhangen oder verdüstert ist, lässt sich kurz mit Hilfe Sigmund Freuds erläutern. Bei ihm heißt es einmal: «Unendlich viele Kulturmenschen, die vor Mord oder Inzest zurückschrecken würden, [...] unterlassen es nicht, den anderen durch Lüge, Betrug, Verleumdung zu schädigen, wenn sie dabei straflos bleiben können».[17] Freud beschreibt

17 Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: ders., Gesammelte Werke, XIV. Bd., London 1955, S. 325–418, hier S. 333.

hier – ähnlich wie übrigens schon Thomas Hobbes – das Überleben des bösen «puer robustus» hinter einer bürgerlichen Fassade. Wenn die Regeln, die die Demokratie vorgibt, nur aus taktischen Gründen befolgt werden, dann ist es um ihren Rückhalt bei den Bürgern in der Tat schlecht bestellt. Man könnte auch sagen: Die Demokratie verliert damit ihre Geistesgegenwart.

In diesem Zusammenhang ist an eine Figur zu erinnern, die ein Pendant zum «puer robustus» darstellt: den «puer senex».[18] Er bezeichnete in der Antike üblicherweise denjenigen, der schon in jungen Jahren die Weisheit des Alters erlangt hatte, manchmal aber auch einen Menschen, der alt wurde und doch Kind blieb. Gemeint war damit ein Knabe der sinistren Sorte, also jemand, der sich dreist über die Regeln hinwegsetzte und sich in seiner Rücksichtslosigkeit gefiel. Solche Kerle sind heute nicht nur auf der Straße zu finden, sondern auch in den Büros der Finanzwelt. Sie tragen bei zur klammheimlichen oder offenen Demontage der Demokratie. Beschädigt wird deren Strahlkraft, deren ansteckende Wirkung, es wird die Botschaft verbreitet, dass sowieso nur jeder mache, was er wolle. Bei solchen Vorbildern muss man sich nicht wundern, wenn manche Jüngere meinen, die Welt sei ein Selbstbedienungsladen.

Nicht nur um die Geistesgegenwart, auch um die Zukunftsfähigkeit der Demokratie steht es schlecht. Seit einigen Jahrzehnten wird politische Verantwortung vielerorts so interpretiert, dass man gegenwärtige Interessen und Ansprüche bedient und die Lasten auf die Zukunft umschichtet. Man schnürt den Gestaltungsspielraum der Nachgeborenen ein, indem man die nähere und fernere Zukunft mit steigenden Schulden, schmelzenden Polkappen und strahlendem Atomabfall vollpackt. Die Drohung der Zukunftslosigkeit schlägt auf die Stimmung der Nachgeborenen durch. Die jugendlichen Ausbrüche sogenannter sinnloser Gewalt dürfen auch als Symptome einer Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben und gegenüber der Zukunft insgesamt gedeutet werden.

Wenn denn das politische Generationenduell ein Staffellauf ist, dann reicht die derzeit herrschende Generation einen Staffelstab an die folgende weiter, der mit Bleigewichten beschwert ist und sie gleich in die Knie zu zwingen droht. Man könnte sagen, hier

18 Vgl. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, S. 106–109; Christian Gnilka: Aetas Spiritualis, Bonn 1972, S. 26–55; Emiel Eyben: Restless Youth in Ancient Rome, London/New York 1993, S. 10f.

handle es sich um unsportliches Verhalten oder damit sei der Tatbestand des Verbrechens gegen die Zwischenmenschlichkeit erfüllt.

Nicht zu allen Zeiten hat sich die Demokratie dieses Verbrechens schuldig gemacht. Im 18. Jahrhunderte forderte Thomas Paine von der Regierung eine radikale Selbstbeschränkung auf die «Lebenden» und warnte vor dem Übergriff auf die folgende Generation. So wandte er sich auch schon gegen eine Staatsverschuldung, mit der man den Lebenden gefällig ist und die Last der Tilgung – im Englischen heißt dies wunderbar dramatisch «the burden of redemption» – zukünftigen Generationen aufbürdet. Eine Regierung, die auf solche Maßnahmen verfällt, bezeichnete Paine nicht als demokratisch, sondern als «tyrannisch» – als Tyrannei der Lebenden über die Ungeborenen, der Alten über die Jungen.[19] Überträgt man dieses Urteil auf die aktuelle Lage, so heißt dies nichts anderes, als dass die politischen Regimes des Westens derzeit ihre demokratischen Grundsätze verraten. Es lastet nicht – wie noch bei Karl Marx[20] – «die Tradition aller toten Geschlechter» «wie ein Alb auf den Gehirnen der Lebenden», sondern auf ihnen lastet die Zukunft aller noch ungeborenen. Hinter dem Horizont liegt eine Müllhalde. Damit tritt die Demokratie als Spielverderber in dem Generationenspiel auf, das sie doch selbst groß gemacht hat. Doch dieses Spiel geht weiter, auf der Schwelle steht die nächste Generation, die die Nachfolge des «puer robustus» antritt.

19 Thomas Paine: Collected Writings, New York 1995, S. 364, 438, 440 f.

20 Marx/Engels: Werke, Bd. 8, S. 115.

Denkbild

Der Marburger Bildersturm

Ein Gespräch mit Horst Bredekamp

Wenn die Kunstgeschichte zur Bildgeschichte wird, kommt sie dort an, wo sie in den siebziger Jahren im Gefolge von Aby Warburgs Ikonologie schon einmal stand: In einem Gespräch mit dem Kunsthistoriker Horst Bredekamp, dessen «Theorie des Bildakts» vor zwei Jahren erschien, haben wir ihn, anlässlich seines 65. Geburtstags Ende April, mit Fotografien und Dokumenten aus seinem eigenen intellektuellen Werdegang konfrontiert – von der «Kampfzeit» des jungen Studenten bis zur «Staatsgründung» an der Humboldt-Universität.

Herr Bredekamp, in einem Gespräch haben Sie einmal von einem im wahrsten Sinne des Wortes «ikonischen Augenblick» beim skandalträchtigen Kunsthistoriker-Kongress 1970 in Köln erzählt. Es ging um die Titelseite der *Bild-Zeitung* vom 7. April.

Das ist der Moment, in dem Karl Graf von Spreti von der Guerilla in Guatemala umgebracht wurde: «Der Mord am Botschafter empört die Welt.» Ein sehr distinguierter Museumsleiter in der ersten Reihe hielt diese Zeitung hoch und rief in unsere Richtung: «Das sind Sie!» Das war ein einschneidender Moment.

Bonn wollte das Lösegeld zahlen - aber das Leben des Grafen Spreti war nicht mehr zu retten

Der Mord am Botschafter empört die Welt

„Ich bin so froh, daß du wieder da bist, Mama!" Als die Gräfin von ihrem Sohn begrüßt wurde, ahnte niemand, daß Graf Spreti schon tot war

Ein Bauer fand den Toten neben einer Lehmhütte

Diplomatische Beziehungen zu Guatemala „eingefroren"

Die Konflikte zeigten sich vor allem in der von Martin Warnke organisierten Sektion «Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung», die den Sprach- und Metaphernschatz der damaligen Kunstgeschichte ideologiekritisch durchleuchtete. Sie waren damals Vertreter der Studentenschaft, die sich gegen Kunstgeschichte als «Weltfluchtfach» wandte, und haben im Anschluss an den Kongress in einem Leserbrief an die *Süddeutsche Zeitung* geschrieben, dass Martin Warnke den Nachweis vollzogen habe, dass «in der Kunstgeschichte faschistisches Gedankengut das gesamte 20. Jahrhundert hindurch bruchlos bis zum Jahr 1970 produziert wurde».

Noch nicht promoviert, gehörte ich mit Franz-Joachim Verspohl, Herbert Molderings und einer großen Zahl von anderen zur *Kunsthistorischen Studenten Konferenz*. Sie trug wesentlich dazu bei, dass die Kunstgeschichte bei den Kongressen in Köln, Konstanz, dann auch in Hamburg noch, gleichsam durchrissen wurde. Die besonders schweren Auseinandersetzungen waren damit zu erklären, dass die Kunstgeschichte so viele Emigranten «erzeugt» hat wie nur die Musikwissenschaft. Das hat ab 1965 diese tiefen Konflikte im Fach hervorgebracht, die zunächst dazu führten, dass die «jungen Wilden,» die sich um eine neue Kunstgeschichte bemühten, auch als Ikonoklasten bezeichnet wurden. Dies wiederum war der Anlass, dass wir uns unsererseits mit dem Ikonoklasmus beschäftigten: wir wollten wissen, wessen wir bezichtigt wurden.

Abb. 1
«Das sind Sie!» – Titel der «Bild-Zeitung« vom 7. April 1970

Abb. 2
Noch auf der Hinterbank – Horst Bredekamp beim Kunsthistoriker-Kongress in Köln, 1970

Der Vorwurf des Terrorismus anhand des Bildes des ermordeten Botschafters war ein überaus spontaner Akt. Es gab in den Medien ikonographisch keine Entsprechungen eines deutschen linken Terrors.

Genau aus diesem Grund ist mir dieser Moment haften geblieben. Der Vorwurf des Bildersturms an diejenigen, die eine Kunstgeschichte wollten, für die ein Teil der Emigranten gestanden hatte, und die auch die kritische Theorie stark machen wollten, erschien uns fast ehrenvoll. Dass der Vorwurf des Terrorismus hinzukam, das war ein Schockmoment.

Worin genau bestand die Provokation? Zielte die Empörung mehr auf die Bemühungen um die Ikonologie oder auf den Neomarxismus Frankfurter Prägung?

Es ist das Konglomerat, das sich dort gebündelt hatte: der starke Drang, eine Kunstgeschichte zu entwickeln, die auf Prozesse reagierte, die sich in den 60er Jahren abgespielt haben. Hierzu gehörte die Umformung zu einer massenmedialen Gesellschaft, die in diesem Jahrzehnt massiv bewusst geworden ist. Dem stand das Bestreben entgegen, in der Kunstgeschichte etwas zu bewahren, was gerade jenseits der Geschichte und jenseits der Konflikte angesiedelt war. Man sollte dieses nicht ironisieren, denn die Form als Form herauszuheben aus den kleinlichen und bitteren Kämpfen der Zeit kann sich ebenfalls einem kritischen Impuls verdanken. Aber das haben wir nicht ansatzweise als Möglichkeit zugelassen. Maßgeblich war eine Zeit lang die Überlegung Adornos, dass in der Monade des Kunstwerks ein Widerstand gegen die Zeitbedingungen definiert sei, nicht indem diese ausgeblendet, sondern indem sie aufgenommen würden. Immerhin blieb auf diese Weise die Formanalyse eine Bedingung des Tuns und Denkens; ich erinnere mich an eine Exkursion mit Warnke und Verspohl nach Köln, wo wir vor einem Rothko diskutierten, dass alle Methoden ins Leere gingen, wenn sie nicht die Form in den Mittelpunkt stellten. Für eine solche Verbindung von Form- und Sozialgeschichte gab es kaum Anknüpfungspunkte, und vor allem

nicht in der zeitgenössischen Kunstsoziologie. So haben wir begonnen, die Kunstsoziologie der Weimarer Republik wieder wahrzunehmen – und natürlich Aby Warburg. «Kunstgeschichte als allgemeine Bildwissenschaft» war der Begriff, der dann auch neomarxistisch gewendet wurde. Insofern gab es einen Moment lang diese eigenartige Verbindung zwischen der Wiedergewinnung einer in die Emigration getriebenen kunsthistorischen Tradition und der Frankfurter Schule.

In Ihrer Promotion zu *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution* ist diese Verbindung deutlich spürbar. Sie sprechen ausdrücklich vom Bild, nicht von Kunst. Die Forderung nach einer «allgemeinen kritischen Bildwissenschaft» überrascht aber auch begriffsgeschichtlich. Aby Warburgs Selbstbezeichnung als «Bildhistoriker» ist erst deutlich später bekannt geworden. War Ernst Robert Curtius' Begriff der «Bilderwissenschaft» bedeutsam?

Absurderweise ist der Begriff der «Bilderwissenschaft» bei Curtius in einem Moment, als er dem Warburg Institute in London zutiefst hätte dankbar sein müssen, höchst ironisch gewendet. Sein verheerender Satz «Bilderwissenschaft ist mühelos, verglichen mit der Bücherwissenschaft» stammt aus seinem Opus magnum *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, das auch mit Material geschrieben wurde, mit dem er aus dem Warburg Institute nach 1933 versorgt worden war. Curtius «Urerlebnis» war Warburgs Mnemosyne-Vortrag an der Bibliotheca Hertziana in Rom im Januar 1929. Erschüttert bekannte er, dass die Kunstgeschichte etwas entwickelt habe, für das es in der Literaturwissenschaft bislang keinen Ansatz gebe. So vollzieht sich Rezeptionsgeschichte: Curtius macht die kunsthistorische Ikonologie zu einer Methode der Literaturwissenschaft und kehrt sie dann gegen die Wissenschaft jener Person, der er neben seinem Lehrer Gustav Gröber das Buch widmet: Aby Warburg. Das ist wohl einer der rätselhaftesten Zirkelschläge, die in diesem Bereich der Wissenschaft vollzogen worden sind. Die Reaktion von Ernst Gombrich war nicht ohne Sarkasmus.

Die Zeitschrift «kritische berichte» hat sehr früh auf diese Zusammenhänge und vor allem auf die Tradition Warburgs hingewiesen. Sehr wichtig waren die Artikel von Wolfgang Kemp …

… zu Walter Benjamin und Aby Warburg …
… das war ein Produkt der Beschäftigung mit dieser Tradition. Dann kam sehr schnell die Wiederentdeckung von Warburgs *Schlangenritual* und natürlich seiner Gesammelten Schriften. Dies war eingebunden in die Diskussion einer Kunstsoziologie, die verschiedenen neomarxistischen Versuchen, Kunst zu begreifen, entsprach. Etwa Frederick Antals Buch über *Die florentinische Malerei.* Ein Buch, das wir massiv diskutiert und auch geschätzt, in seinem strukturalen, schematischen Denken aber abgelehnt haben. Die Angst, stalinistisch in Schematismen zu verfallen, war immens. Millard Meiss' *Painting in Florence and Siena after the Black Death* erschien uns als eine Antal-Kritik, die mit Warburg zu verbinden war. Und dann natürlich die Arbeiten Meyer Schapiros. Es war eine Spindelbewegung zwischen kritischer Theorie dieser Spielart und der Wiedergewinnung einer Kunstgeschichte als Bildgeschichte, die mit der emigrierten Tradition der Kunstgeschichte verbunden war.

Das Marburger Nadelöhr

Die Bildwissenschaft und die Politische Ikonographie sind aktueller denn je. Nach dem Kunsthistorikertag 1970 sah das anders aus. Für einige Beteiligte hatte die Teilnahme auch berufliche Konsequenzen. Es gab Kampagnen gegen Martin Warnke, den Ulmer Verein, aber auch gegen Studierende.
Franz-Joachim Verspohl ist, nachdem wir in München studiert hatten, nach Köln gegangen und bekam Hausverbot, ich selbst bin nach Berlin gegangen und hatte nicht den Eindruck, dass ich dort hätte promovieren können. Durch einen eigenartigen Zufall, eine «Fügung» sozusagen, war Hermann Usener in Marburg Mitglied des Fakultätsrats, als die Berufung von Martin Warnke anstand. Warnke hat Usener nach der Kampagne, die nach seiner Sektion «Die Kunstgeschichte zwischen Wissenschaft und Weltanschauung» auf dem Kölner Kongress in der Presse landauf, landab gegen ihn geführt wurde, geschrieben, dass er keine Zukunft in der Kunstgeschichte haben würde. Er würde seine Bewerbung zurückziehen. Usener hat ihm zurückgeschrieben:

Abb. 3
Freundschaftlicher Zusammenhalt – Die Redaktion der «kritischen berichte», 1979

«Sie haben mir einen interessanten Brief geschickt, den ich in meine Privatpost genommen habe.» Was niemand wusste – und was Usener in diesem Fach bis zu diesem Zeitpunkt auch nicht geäußert hatte – war, dass er sich zur NS-Zeit in einem Widerstandskreis bewegt hatte, in dessen Nähe auch Wolfgang Abendroth gewesen ist. Usener hatte nur ein Ziel: Gerade weil Warnke so angegriffen wurde, wollte er ihn nach Marburg holen. Was ihm auch gelungen ist. Martin Warnke hat dann Verspohl und mir gesagt: «Wenn Sie einmal Schwierigkeiten haben sollten, können Sie bei mir promovieren.» Wenn es dieses Nadelöhr in Marburg nicht gegeben hätte, wäre es sehr schwer gewesen, die Möglichkeit zu einer weiteren Entfaltung nutzen zu können.

Sie haben, glaube ich, Recht mit Ihrer Bemerkung über den methodischen Impuls der 60er und 70er Jahre. Er hat sich mittlerweile so weit durchgesetzt, dass er schon unkenntlich geworden ist. Was überhaupt nicht sagt, dass es nicht unterschiedliche Kunstgeschichten gäbe. Aber es gibt kein Provokationspotential mehr, wenn kunsthistorische Dissertationen über Netzkunst oder Film, über Videokunst oder die aktuellste Kunst verfasst werden. Das war ja auch ein Punkt der Bemühungen, sich überhaupt mit der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts auseinanderzusetzen. Mittlerweile ist die Kunstgeschichte so weit umgeschlagen, dass sie zu einer Gegenwartswissenschaft zu werden droht. Diese Seite des Erfolges ist ziemlich fatal.

Zu den Marburger Errungenschaften gehört vor allem auch die Zeitschrift «kritische berichte.» War die Gruppe der Herausgeber allein

Abb. 4
Horst Bredekamp, Martin Warnke und Franz-Joachim Verspohl

durch das «Nadelöhr Marburg», wie Sie es nannten, verbunden oder durch einen stärkeren Zusammenhalt?
Es war der Zusammenfall einer gemeinsamen Zielvorstellung und einer selten zu erlebenden wechselseitigen Sympathie, des dichtesten, freundschaftlichsten Zusammenhaltes, den ich in meiner akademischen Karriere erlebt habe. Sie sehen auf diesem Foto links oben Günter Kämpf und links unten Raimund Neuhofer vom Annabas Verlag in Giessen, daneben Eva-Maria Ziegler, die bei Foto Marburg gearbeitet hat, und Franz-Joachim Verspohl, und oben in der Mitte Hans-Joachim Kunst… Kunst war als Mediävist geradezu angestachelt, die extrem kontaminierte mittelalterliche Kunstgeschichte aus den Fängen ihrer ideologischen Prägung zu lösen. Aus diesem Impuls hat er zudem bis heute lesenswerte Analysen faschistischer Architektur entwickelt. Kunst, Frau Ziegler, Verspohl und ich haben uns nach endlosen Debatten im Ulmer Verein, welchen Namen die Zeitschrift tragen und ob sie gegründet werden solle, entschieden: Wir fragen niemanden mehr. Wir haben die «kritischen berichte» produziert, auf unseren Maschinen getippt und im Wagen zum Annabas Verlag gebracht. Zu der Runde gehörten auch Heinrich Klotz, den wenig mit der Frankfurter Schule verband, der aber mit jeder Faser an der Erneuerung der Kunstgeschichte interessiert war, Lutz Heusinger und Brigitte Walbe von Foto Marburg, und natürlich Martin Warnke. Die «Zieglerin,» wie wir sie genannt haben, sie war damals um die sechzig, hat bei den großen Festen der Verbindungsstudenten, wenn deutschnationale Lieder durch die Stadt hallten, mit ihrem Plattenspieler die «Internationale» über die Marburger Altstadt geschallt, gleichsam als akustisches Apotropeikum.

Abb. 5
Parole und Parodie – Verspohl, Bredekamp, Kunst

… wie in Frederico Fellinis Film «Amarcord» …
Vielleicht hat sie sich hierdurch inspirieren lassen. Sie war eine in Ehren ergraute Grande Dame.

Mit Hans-Joachim Kunst sind Sie auch in die DDR gereist.
Die Fotografie stammt vermutlich aus Perleberg, woher Kunst stammte, oder aus Rostock, das kann ich nicht mehr genau sagen. Wir haben außerdem Naumburg und Magdeburg besucht, weil ich nach meiner Promotion am Liebieghaus in Frankfurt zusammen mit Herbert Beck die Ausstellung *Kunst um 1400* organisiert habe: meine wohl schönste Zeit im Berufsleben. In dem Zusammenhang haben wir die DDR bereist, Wilsnack und der Havelberger Lettner waren unvergessliche Erlebnisse. Wir haben dort wunderbare Reisen unternommen, aber natürlich auch extrem negative Erlebnisse in der ordnungsbesessenen DDR gehabt. Für Hans-Joachim Kunst war es eine Reise in seine eigene Vergangenheit, weil er aus der DDR geflohen war. Wir haben auch Hermann Raum und dessen Frau und Freunde besucht, der damals stellvertretender Direktor des Verbandes bildender Künstler war. Eine sehr schwierige, großartige Intelligenz: Widerstand als Jugendlicher unter den Nazis, dann in die Kommunistische Partei eingetreten, in die DDR geflüchtet, als die Partei verboten wurde, Karriere gemacht als Professor und Karikaturist, dann nach dem Bitterfelder Weg wieder in eine Anpassung gezwungen, um gleichwohl fortzufahren. Ich war bei der Eröffnung seiner ersten große Ausstellung auf der Biennale in Venedig 1987 zugegen, wo er die harte, nachexpressionistische Seite der Kunst der DDR zeigte.

Abb. 6
Unter Bacchanten – Einladung zur Farewell-Party in Princeton, 1991

Bild und Anarchie

1991 waren Sie in Princeton, einem besonderen Ort für die Ikonologie. Sie haben dort William Heckscher, den Schüler Erwin Panofskys, kennengelernt, der zugleich mit seinem Vortrag zur «Genesis der Ikonologie» zum ersten Historiker der Ikonologie geworden ist.
Das gehört zu den unvergesslichen Momenten. Er war über neunzig, wir haben uns zunächst mit seiner Frau und seiner Tochter getroffen. Er hat mich äußerst herzlich aufgenommen, und wir haben dann sofort über die Warburg-Tradition, seine Rolle in dieser Schule und den Aufsatz zur Genesis, den Sie erwähnt haben, gesprochen. Aber auch über Amerika; sein tiefsitzender Amerikahass brach aus ihm heraus, nach kurzer Zeit ging es um seine Erlebnisse mit Frauen und um Frauen überhaupt, und dann um seine Erfahrungen mit Einstein am Institute for Advanced Study, mit dem er sich in dessen Anarchismus traf.

Heckschers Antiamerikanismus überrascht. Viele Emigranten sind durchaus mit Ressentiments und Vorbehalten nach Amerika gekommen, haben aber die Vereinigten Staaten dann fast durchweg als «Befreiung» erlebt. Bei Heckscher gibt es, anders als etwa bei Panofsky, hingegen von Anfang an den Verdacht, dass die amerikanische Massenkultur faschistisch sei.
Erwin Panofsky war immer stolz darauf, dass er noch vor dem März 1933 nach Amerika eingeladen worden war. Er war anerkannt und hatte Amerika schätzen gelernt, und hierin lag das Zerwürfnis zwischen ihm und dem Warburg Institute in London. Er hat diesem vorgeworfen, ein tiefsitzendes Ressentiment gegenüber der amerikanischen Kultur zu pflegen. So wie ihm umgekehrt

von London aus reziprok entgegnet wurde, er habe sich einer Verflachungstendenz hingegeben, indem er die amerikanische Zivilisation als eine Kulturleistung anerkannt habe. Von seiner Verehrung Amerikas war seine Kritik an deren Politik unbenommen. Er sprach ja immer wieder davon, dass er auswandern werde. Noch nach 1945 schreibt er sarkastisch, dass er darauf warte, dass in Washington ein Platz nach Horst Wessel benannt werden würde. Den Antisemitismus, den er an der Ostküste sehr stark wahrgenommen hat, hat er immer wieder drastisch benannt. Aber er hat die amerikanische Kultur innerlich angenommen und geschätzt. Ich habe nie begriffen, warum dagegen Heckscher, den ich hochschätze, seine tiefsitzende Abneigung bis zum Schluss gepflegt hat. Sie ist mir nicht klar geworden, auch nicht in Gesprächen. Ich konnte vieles an Kritik verstehen, aber ich war geneigt, es von all dem, was an Amerika groß war und auch groß ist, zu trennen. Hierzu hat auch Irving Lavin beigetragen, mit dem ich durch New York gezogen bin und der mir mit großem Stolz die Produkte des Bürgereinsatzes gezeigt hat. Ich habe mich in Amerika immer «befreit» gefühlt. Und das geht mir bis heute so.

William Heckscher war intellektueller Anarchist. Seine Versuche und Sammlungen zielen auf eine bildgeschichtliche Kritik der amerikanischen Gegenwartskultur aus dem europäisch-humanistischen Denken.

Das Großartige war, dass er sich aus diesem kritischen Impuls heraus überhaupt damit beschäftigt hat. Und wenn man diese negative Einspeisung fortnimmt, dann bleibt eine hohe Sensibilität für die amerikanische Visualität. Leider ist ja seine große Sammlung zum Amerika-Bild nie zu einem Ende gekommen, aber sie ist eine Primärquelle zum Verständnis Amerikas. Ich würde mich ja auch in gewisser Weise als Anarch bezeichnen. Vielleicht liegt hierin die Lösung des Rätsels: Heckscher hat sich immer in einer anarchistischen Tradition der Kunstgeschichte lokalisiert, aus der heraus der Widerstand stammt, die Hochkunst gegen die Massenmedien auszuspielen, also *high und low* nicht als zwei sich abstoßende Alternativen zu nehmen. Dies hat Heckscher wohl ermöglicht, die von ihm abgelehnte amerikanische Zivilisation in ihrem eigenen Rahmen zunächst einmal analytisch ernst zu nehmen und auf

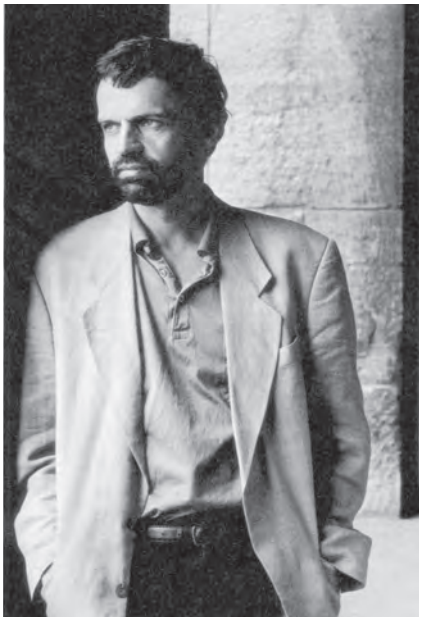
sich wirken zu lassen. Irving Lavin hat mir erzählt, dass Horst Waldemar Janson, ein weiterer Schüler Panofskys, der nach Amerika emigrierte, seinen Studenten aufgetragen habe, dass sie beim Gehen oder selbst Fahren in der Stadt und auf dem Land in jeder Sekunde die visuellen Prägungen zeichnen, festhalten, ordnen und in sich aufnehmen sollten. Also in dem gleichen bildwissenschaftlichen Sinne, den auch Heckscher im Kopf hatte.

Spiel und Exerzitien

Abb. 7
Predigt über liberale Ökonomie – Cover des «Zeitmagazins», 1992

Niemand hat mit solcher Vehemenz den spielerischen Charakter der Ikonologie herausgestellt wie William Heckscher. Kurz nach Ihrer Rückkehr aus Princeton waren Sie, damals Professor in Hamburg, als Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin. Mit der Geschichte der Kunstkammer und dem Florentiner Fußball sind Sie auf die Spieltheorie als Thema und Methode der Kunstgeschichte gestoßen.
Das würde ich unterstreichen. Ich habe ja ein ganzes Kapitel in *Antikensehnsucht und Maschinenglauben* über die Sammlung als Spielraum geschrieben. Dahinter steht natürlich das Selbstlob der göttlichen Weisheit aus dem Alten Testament: als Gott die Welt schuf «da spielte ich auf dem weiten Rund seiner Erde». Insofern denke ich, dass jeder, der sich in irgendeiner Weise schöpferisch in einer Wissenschaft orientiert, dies spielerisch ausübt. Allerdings vor einem Hintergrund, der auch für William Heckscher gilt: dass ein Gegengewicht von striktester Systematik vorhanden sein muss. Ich habe mir sozusagen als Selbstübung oder -kasteiung immer wieder die Exerzitien der Genauigkeit auferlegt, etwa mit der Edition der Briefe von Vicino Orsini.

Das war ihr Buch zu *Vicino Orsini und der heilige Wald von Bomarzo. Ein Fürst als Künstler und Anarchist*.
Ich habe an die zweihundert teils sehr schwer zu lesende italienische Briefe transkribiert und ediert, eine äußerst schwierige Textausgabe. Das war bei William Heckscher genauso, der ein strikter, stringenter, rigider Lateiner war, ein Altphilologe höchsten Grades,



der immer eine eigene lateinische Grammatik schreiben wollte. Er hat die lateinische Grammatik als das vielleicht höchste Produkt des menschlichen Geistes empfunden. Man braucht diese Stabilität, um auf der anderen Seite das Spiel schöpferisch einsetzen zu können. Von der produktiven Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Polen bin ich nach wie vor überzeugt.

Diese beiden Fotografien aus dem «Zeitmagazin» sind während meiner Beschäftigung mit der Kunstkammer entstanden. Man sieht: Mario Vargas Llosa, mit dem ich viel diskutiert habe, hält mir eine Predigt über die liberale Ökonomie, aber ich will nur zum Sport. Ein Schnappschuss übrigens, nicht gestellt. Die Fotografin war großartig, sie hat uns ihre Perspektive aufgezwungen. Sie kannte meine Sportleidenschaft und hat mich dann im Olympiastadion in dieser leicht melancholischen Pose aufgenommen. Ich habe gedacht, dass eine Künstlerin das Sagen haben müsse; sie würde mich vielleicht besser erkennen als ich mich selbst.

Abb. 8
Melancholische Pose am Marathontor – «Zeitmagazin», 1992

Der *Florentiner Fußball* war wahrscheinlich das erste kunstgeschichtliche Buch zu einem solchen Thema. Ihr Verleger Klaus Wagenbach hat Sie gelegentlich ironisch als «Sportfaschist» bezeichnet. Gab es intellektuelle Vorbehalte?

Die gibt es vermutlich bis heute, aber ich habe nie ein Ressentiment gespürt, dass ein Kunsthistoriker die erste zusammenfassende Geschichte des historischen Florentiner Fußballs geschrieben hat. Ganz im Gegenteil, es ist vielleicht mein bekanntestes Buch. Ich habe die Genugtuung, Ehrenmitglied der Gesellschaft des Florentiner Historischen Fußballs zu sein, die in Florenz eine der ehrenvollsten Sozietäten ist. Interessant ist aber, wie diese Buch entstanden ist. Ich habe über die Geschichte der Kunstkammer arbeitend nach einem Autor, der mit «B» begann, im Zettelkasten der Florentiner Nationalbibliothek gesucht und traf dann auf Pietro Binis *Memorie del Calcio Fiorentino*, Erinnerungen an den Florentiner Fußball. Als ich in den Karteikarten längst weitergegangen war, fiel mir plötzlich aus dem Unterbewusstsein das Datum ein: 1688. Ich bin dann wieder zurückgegangen, habe mir das Buch bestellt und in dem Moment begonnen, die Geschichte dieses

Sports zu schreiben. Tolle lege! Das passiert heute nicht mehr, weil wir nur noch digital Bücher bestellen. Produktiver Zufall.

Abb. 9
Vor der Staatsgründung – Erwin Panofsky-Tagung, 1992

Kurze Zeit später sind Sie an die Humboldt Universität zu Berlin berufen worden. Sie haben von den Belastungen gesprochen, an einem Institut zu arbeiten, das große Lücken in der Literatur aufwies und im Vergleich mit der Hamburger Universität zunächst «mittellos» war. Hat es nicht auch Freiraum zum Experimentieren geboten?

Beides gehörte zusammen. Es war bedrückend und großartig zugleich. Ich wurde nach vierzehn Tagen Dekan der damals noch nicht existierenden Philosophischen Fakultät III und habe diese aufgebaut. Ich habe in dieser Zeit von zweieinhalb Jahren nicht *ein* wissenschaftliches Werk lesen können. Nach einem halben Jahr habe ich mir gesagt, dass jede bisherige Generation durch Kriege drei oder fünf Jahre verloren habe und ich von Glück sagen könne, dass es keine Toten gebe. Ich habe damals begonnen, mich mit Thomas Hobbes zu beschäftigen, weil es wirklich darum ging, mit der neuen Humboldt-Universität eine große Organisation aus dem Nichts heraus, als Mirokosmos einer Staatsgründung, zu schaffen. Und auf der anderen Seite stand die große Freiheit, die dies bedeutete. Aus dieser Situation heraus ist es auch zu dem Kreis gekommen, zu dem Jochen Brüning gehörte, Friedrich Kittler, Sybille Krämer, Bernd Mahr, Werner Röcke, Horst Wenzel – um nur einige zu nennen.

Die Kontakte zur «Warnke-Gruppe» sind aber nie abgerissen. 1998 ist durch die Malerin Anke Doberauer eine Reihe von «Humanisten-Portraits» entstanden, die neben Ihnen auch einige alte Marburger Bekannte zeigt: etwa Martin Warnke und Franz-Joachim Verspohl.

Abb. 10
Humanisten zweiter Ordnung: Anke Doberauers «Horst Bredekamp, art historian, Berlin», 1998

Das war am Collegium Budapest, das es jetzt auf Grund einer sehr negativen Entwicklung in Ungarn nicht mehr gibt. Die Malerin Anke Doberauer hat unsere Gruppe in der Tradition der *Uomini Illustri-Zyklen* streng im Profil gezeigt. Dort ist durch meine Freundschaft mit Wolfram Hogrebe mein Interesse an jener Philosophie gestärkt worden, die sich aus der Welt der Begriffe in die der Mantik, des Unsauber-Lebendigen, der Materie und der Semiosis bewegt. Mit John Michael Krois, mit dem ich über die Humboldt Universität und das Wissenschaftskolleg vertraut war, habe ich dann eine engere Strategie zu entwickeln versucht, um Philosophie und Kunstgeschichte zusammenzuführen. Das ist der Moment, das kommt aus diesem Kreis.

Die Ernte dieser Bemühungen ist Ihre *Theorie des Bildakts*, die sich sehr stark von Ihren kunsthistorischen, häufig essayistischen Publikationen unterscheidet. Es ist das erste deduktiv-systematische Buch, das Sie publiziert haben, aber es nimmt auch Fäden aus Ihrer Dissertation zum Bildersturm wieder auf.

Das trifft den Kern der Sache relativ genau. Bei meiner Relektüre war für mich selbst verblüffend, dass die Einleitung und der Schluss meiner Dissertation ein Fundament der Theorie des Bildakts bildet. Es ist fast gespenstisch, wie man vierzig Jahre lang Material sammelt und diesen Ausgangspunkt zunächst verdrängt. Ich habe hier erstmals von Begriffen aus eine Publikation entwickelt, und ich sehe dies durchaus zwiespältig. Es ist gegen meine Natur und dennoch nicht anders möglich gewesen: und dann mit Überzeugung so auch gestaltet. Zu diesem Buch ist es natürlich vor allem durch meine Zusammenarbeit mit John Michael Krois gekommen. Das Rätsel der Problematik aber bleibt: Es wühlt und wuchert weiter. Es ist eine zweite Problemöffnung, eine dritte müsste folgen.

Das Gespräch führte Jost Philipp Klenner

Bildnachweis: Abb. 1 aus: «Bild-Zeitung», Dienstag, 7. April 1970, Zeitungsabteilung Staatsbibliothek zu Berlin – Abb. 2 aus: Zeitschrift «Tendenzen», Heft 67/68 (1970), fotografiert von Werner Mittlmeier – Abb. 3 © Bildarchiv Foto Marburg – Abb. 4, 5 & 6 Archiv (privat) – Abb. 7 & 8 aus: «ZEITmagazin» Nr. 44, 23. Oktober 1992 – Abb. 9 aus: «Texte zur Kunst», 4. Jahrgang Nr. 14 (1994) – Abb. 10 aus: Anke Doberauer «Vierzehn Forscher», 1998–99.

Guenther Roth

«Die Schönheit der wilden Bewegung»

Kurt Riezlers Briefe 1914 an Käthe Liebermann

Unter dem Schock des Kriegsausbruchs willigte Max Liebermanns einzige Tochter Käthe im August 1914 in ihre Verlobung mit Kurt Riezler ein, der sie jahrelang umworben hatte. Leicht spöttelnd bekannte Riezler: «Ich bin eigentlich sehr froh über diesen Weltkrieg, immer noch im Glauben, das er es war, der Deine spröden Sinne gewandt hat» (24. August 1914). Käthe Liebermann (1885–1952) war mit knapp dreißig Jahren über das gewöhnliche Heiratsalter hinaus und hatte sich ihre Wahl lange offengelassen. Bei Berliner Bällen war sie als «Citoyen Camille Desmoulin» aufgetreten und stand «im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit», wie sich Arnold Brecht erinnerte. Brecht bewunderte auch ihre vom Vater ererbte «freie Unbekümmertheit».[1] Kurt Riezler (1882–1955) selbst hatte schon in jungen Jahren als Vertrauter des Reichskanzlers Theobald von Bethmann Hollweg eine exponierte politische Position errungen. Bethmann Hollweg schien eingenommen von dem jungen Mann, der schon zwei Bücher über griechische Philosophie und Ökonomie veröffentlicht und durch zwei weitere sich als Experte in der politischen Theorie und der Weltpolitik ausgewiesen hatte.[2] Riezler schien sich für die Rolle eines etwas unkonventionellen Intimus zu eignen, der nicht aus dem Berufsbeamtentum kam.

1 Arnold Brecht: Aus nächster Nähe. Lebenserinnerungen, Stuttgart 1966, S. 75 und 325.

2 Kurt Riezler: Das zweite Buch der Pseudoaristotelischen Ökonomik, Berlin 1906; Ders.: Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland. Zur Theorie und Geschichte der antiken Stadtwirtschaft, Berlin 1907; Ders.: Die Erforderlichkeit des Unmöglichen: Prolegomena zu einer Theorie der Politik und zu anderen Theorien, München 1913; und unter dem Pseudonym J. J. Ruedorffer: Grundzüge der Weltpolitik in der Gegenwart, Stuttgart 1914.

Am 16. August 1914 begleitete Kurt Riezler den Kanzler von Berlin ins Große Hauptquartier (GHQ) und ließ seine Braut bei ihren Eltern am Wannsee zurück. Damit begann eine intensive Korrespondenz, von der nur eine Seite erhalten blieb.[3] Die hundert Briefe spiegeln die aufwühlenden ersten Kriegsmonate wider. Sie überschneiden sich mit den weniger persönlichen Tagebüchern, die erst in den fünfziger und sechziger Jahren bekannt und dann sofort äußerst kontrovers diskutiert wurden.[4] Der erste erhaltene Brief ist datiert vom 17. August 1914, der letzte ist vom 1. Mai 1915 – elf Tage vor der Heirat des Paares in Berlin. Die reguläre Korrespondenz endete in der zweiten Januarhälfte 1915, als Bethmann Hollweg und Riezler nach Berlin zurückkehrten.

Trotz vielfältiger philosophischer Begabungen hatte Riezler sich gegen eine akademische Karriere entschieden. Schon im Frühjahr 1906 hatte er begonnen, regelmäßig für die politiknahe *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* über außenpolitische Themen zu schreiben. Im Herbst darauf engagierte ihn Otto Hammann, Pressechef des Auswärtigen Amtes (AA). Bald zog er die Aufmerksamkeit des Kaisers und von Kanzler Bernhard von Bülow auf sich. Als Bethmann Hollweg 1909 Bülows Nachfolger wurde, machte er Riezler zu seinem Redenschreiber. Im Januar 1915 wechselte Riezler offiziell vom AA in die Reichskanzlei über. Seine Tätigkeiten waren nicht selten vertraulicher und geheimer Natur. Im April 1917 war er an der Einfädelung von Lenins legendärer Reise zum finnländischen Bahnhof beteiligt.

Ein bewegtes politisches Leben zwischen ganz unterschiedlichen ideologischen Polen: Nach Bethmann Hollwegs Sturz im Juli 1917 kehrte Riezler ins AA zurück und finanzierte Lenins Machtergreifung von seinem Gesandtschaftsposten in Stockholm aus. Im Frühling 1918 war er Attaché in der kurzlebigen deutschen Gesandtschaft in Moskau und manövrierte zwischen finanzieller Hilfe für die Bolschewisten und Ermutigung der Gegenrevolution. Am 9. Juli 1918 entkam er mit knapper Not, als Sozialrevolutionäre aus Protest gegen den Vertrag von Brest-Litowsk den Gesandten Wilhelm von Mirbach ermordeten. Zurück in Berlin, wurde er Kabinettschef von Wilhelm Solf, dem letzten kaiserlichen Staatssekretär des AA. Beim Zusammenbruch des Kaiserreichs agierte er entschlossen gegen ein Übergreifen des Bolsche-

3 Unter ca. 1500 Briefen, die Christopher Jeffrey, ein Enkel von Edgar Jaffé und Else von Richthofen, im Jahre 2009 dem Leo Baeck Institute in New York schenkte, befanden sich auch an die hundert Brautbriefe von Kurt Riezler, einem Onkel seiner Mutter Marianne Riezler (Christopher Jeffrey Digital Collection, AR 25348, LBI). Vgl. auch vom Verfasser: Edgar Jaffé, Else von Richthofen and Their Children. From German-Jewish assimilation through antisemitic persecution to American integration (2011).

4 Karl Dietrich Erdmann (Hg.): Kurt Riezler. Tagebücher, Aufsätze, Dokumente, Göttingen 1972.

wismus. Im Frühjahr 1919 ging er als Vertreter der Reichsregierung nach Bayern und bereitete die Niederschlagung der kommunistischen Revolte in München vor. Er überredete die exilierte Hoffmann-Regierung in Bamberg, die Freikorps einzusetzen. Riezler glaubte, damit Bayern vor den Bolschewisten bewahrt zu haben, trug aber ahnungslos dazu bei, den rechtsextremen Kräften Auftrieb zu geben, die ihn zwei Jahrzehnte später ins Exil trieben.

Nach der deutschen Unterzeichnung des Versailler Vertrags verließ Riezler das AA. Im November 1919 wurde er der Amtschef des ersten Weimarer Präsidenten Friedrich Ebert, trat aber schon im April 1920 nach Meinungsverschiedenheiten zurück. Damit war seine politische Karriere beendet. Er schrieb weiter über politische Themen, wandte sich aber nun wieder hauptsächlich seinen alten philosophischen Interessen zu.

Im Jahre 1928 wurde er zum Kurator der Universität Frankfurt ernannt und verfolgte eine sehr erfolgreiche Personalpolitik, die am 1. April 1933 von den Nazis beendet wurde.[5] Die von ihm rekrutierten Professoren (Adolf Löwe, Karl Mannheim, Paul Tillich, Max Wertheimer) wurden mit ihm im Exil in England und den USA prominent. Trotz seiner alten Vorbehalte gegen Amerika sah er sich, um seiner Frau Käthe und der einzigen Tochter Maria willen, im Dezember 1938 gezwungen, zu emigrieren. Käthe Liebermanns Mutter Martha blieb zurück; mit 85 Jahren nahm sie sich am 5. März 1943 das Leben, wenige Stunden vor ihrer geplanten Deportation nach Theresienstadt.

Die Existenz der Brautbriefe blieb bis vor kurzem unbekannt.[6] Im Jahre 1966 kamen Riezlers Briefe über seinen Bruder Walter, den Kunsthistoriker und Musikologen, in den Besitz von dessen Tochter Marianne, die noch rechtzeitig vor den Eheverboten Friedrich Jaffé (seit 1940 Jeffrey) geheiratet hatte und mit ihm im Mai 1934 nach New York emigriert war.

Die Brautbriefe dokumentieren Kurts Liebe zu Käthe, aber ohne übertriebene intime Offenbarungen. Er ist fasziniert von ihrem schwarzen Haar; sie ist «sein Schwarzes», «sein liebes schwarzes Mädchen», seine «schwarze Katze» und sogar «chat noir». Über alle Liebesbekundungen hinaus nimmt er Käthe ernst und behandelt sie als seine politische Vertraute, auf deren Diskretion er sich verlassen kann. Die Briefe zeigen Riezler, der auch in Familien-

5 Vgl. Peter Gostmann / Jens Koolwaay: «Der Tag war da: so stand der Stern». C.H. Becker und die Frankfurter Soziologie der Zwischenkriegszeit. In: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft 3 (2011), S. 17–32.

6 Riezlers Brautbriefe sind auf gutem Papier, aber mit heute verblassendem Bleistift geschrieben und auch wegen der kleinen Handschrift und vielen Abkürzungen nicht leicht zu entziffern. Die Zeichensetzung ist regellos, die Orthographie folgt älteren Konventionen. Nur sechs Briefe aus der Moskauer Zeit vom April und Mai 1918 scheinen erhalten geblieben

kreisen als verschlossen und distanziert galt, von einer privaten, zutraulichen Seite.

Bald schon wollte Riezler wenigstens einen Teil seiner Briefe als Gedächtnishilfe bewahrt sehen.

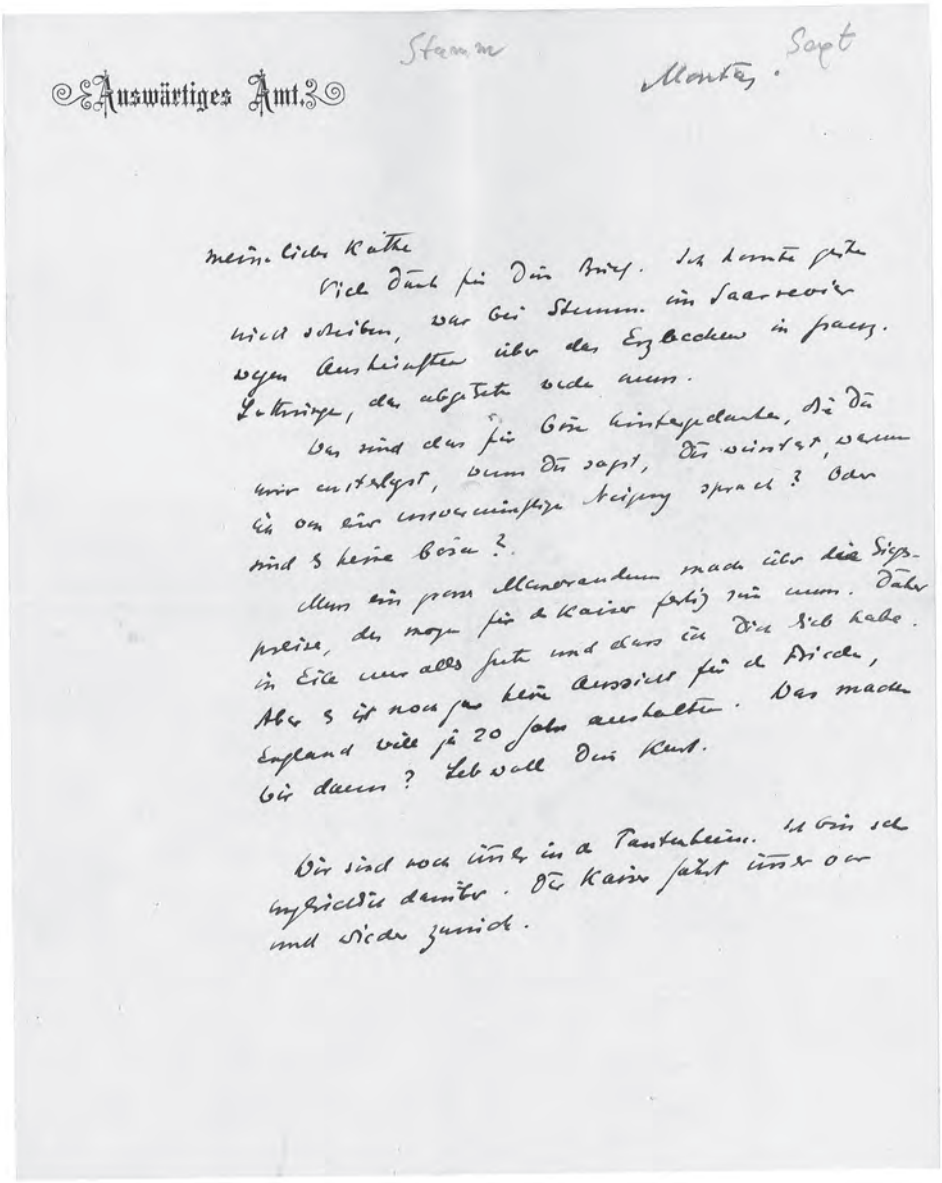
«Der Staatssekretär [Arnold Wahnschaffe] geht vorbei und fragt mich, ob ich immer noch an meinem 5bändigen Roman schreibe. Er sagt Roman, meint Memoiren, vor denen er Angst hat (von wegen der Geschichten), hebe bitte die wenigen meiner Briefe auf in denen zufällig etwas steht; man kann nicht wissen, ob man nicht einmal später ein Hilfsmittel der Erinnerung wünscht» (8. Januar 1915).

In seinen politischen Schriften von 1914 amalgamierte Riezler sozialdarwinistische mit neoidealistischen Komponenten: Junge Völker wollen expandieren, alte ihren Besitzstand wahren. Seine vielen Auslandsreisen bis nach China und Südostasien halfen ihm, die internationale Situation zu analysieren und mit Spekulationen über die Wahrscheinlichkeit eines großen Krieges zu verbinden. Traditionelle Kriege unter den Großmächten erschienen ihm überholt. Gerade das Rüstungswettrennen schien große Kriege mehr und mehr hinauszuschieben. Sie würden nur die internationale ökonomische Verflechtung stören. Aber die nationalistischen Gegenströmungen zur internationalen Integration entgingen Riezler nicht. Damit wurde die Kalkulation von Risiken schwieriger. Im Sommer 1914 war es dann das falsche Kalkül in Bezug auf einen regional begrenzten Konflikt, das den Ersten Weltkrieg herbeiführte. Seiner Frau Käthe schrieb er darüber schon Ende August 1914 mehrdeutig:

«Der Reichskanzler ist doch [ein] sehr guter Kopf – und die Leute müssen doch wenigstens zugeben, dass die Inszenierung sehr gut war. Im übrigen war der Krieg zwar nicht gewollt aber doch berechnet und ist im günstigsten Moment ausgebrochen.»

Post für Käthe aus dem Großen Hauptquartier: Ein Briefkaleidoskop

Riezlers Briefe aus dem Jahr 1914 beschreiben eindrucksvoll den Fluss der Ereignisse und Emotionen. Sie erinnern an ein Kaleidoskop, das ständig Fragmente auseinander- und zusammenfallen lässt. Zwei Motive ziehen sich durch die Briefe, die Erwartung,



Auswärtiges Amt.

Stamm

Montag. Sept

Mein liebe Käthe

Viel Dank für Dein Brief. Ich konnte gestern nicht schreiben, war bei Stumm im Saarrevier wegen Auskünften über das Erzbecken in Longwy. Gestriges, das abgetan wird nun.

Was sind das für böse Hintergedanken, die Du mir entdeckst, wenn Du sagst, Du wüßtest, wenn ich von einer unvernünftigen Neigung sprach? Oder sind's keine Bösen?

Also ein paar Memorandum nach über die Friedenspreise, die wegen für d. Kaiser jetzt zu nun. Daher in Eile nur alles Gute und dass ich Dich lieb habe. Aber es ist noch gar keine Aussicht für d. Frieden, England will ja 20 Jahre aushalten. Was machen wir dann? Lebwohl Dein Kurt.

Wir sind noch immer in a Pantoffeln. Ich bin sehr begeistert darüber. Der Kaiser fährt immer vor und wieder zurück.

Abb. 1
«Keine Aussicht für den Frieden», Kurt Riezler an Käthe Liebermann, 8. September 1914

wenn auch zunehmend geschwächt, dass der Krieg bis Jahresende vorbei sein werde, und die wachsende Bedrohung von Bethmann Hollwegs Stellung, die auch für Riezlers weitere politische Karriere Folgen haben würde. Die Tonlage der Briefe ist schwankend. Riezler erscheinen viele Mitglieder des GHQ «komisch», auch Besucher wie der König von Bayern, Ludwig Ganghofer und Sven Hedin. Vorsichtiger ironisiert er SM (Seine Majestät). Dabei fühlt er sich in «einem halb traumhaften Zustand, die Welt ist so phantastisch geworden. Aber es liegt doch eine grosse Befreiung darin, weil überall ganz neue, schlafende Kräfte geweckt werden, ande-

re freilich gänzlich zerstört, und die schliessliche Reaktion nach dem Frieden wird schlimm werden» (19. August 1914). Er warnt Käthe: «Ich schreibe Dir immer auf den ersten Aspect der Sache hin ohne mir Zügel anzulegen. Du musst also meist etwas abziehen. Man ist hier so *à la merci* der Ereignisse» (zweite Septemberhälfte 1914). «Du schreibst, ich wäre bald oben bald unten – das liegt aber etwas in der Situation, die auf des Messers Schneide, bald nach den grössten Hoffnungen bald nach dem Gegenteil gravitiert. Es steht immer noch so» (23. November 1914).

Unzählige Miniaturen über Bethmann Hollweg streut Riezler in seine Briefe ein. Es entsteht das Bild eines Kanzlers, der eher von Stimmungen als von der nüchternen Beobachtung der Lage getragen wird: «Dieser Kanzler, der immer alles im ungünstigsten Licht sieht, immer ein düsteres langes Gesicht macht – aus Temperament und dadurch den Soldaten auf die Nerven fällt, der eigentlich das Temperament eines ausgesprochenen Pechvogels hat, und dabei eigentlich viel mehr Glück hat als sein Vorgänger – dieser Mann mit der Ehrlichkeit in der Situation zu seltsam. Dabei funktioniert es sachlich desto besser je schlechter die Lage ist. Aber die Ungeschicklichkeit seines persönlichen Benehmens ist grenzenlos [...] Ich habe ihn aber eigentlich gern» (10. September 1914).

Die militärischen Nachrichten begeistern an einem Tag und deprimieren am nächsten. Der Krieg ist großartig in einem Moment und schrecklich im nächsten. Beide Seiten haben enorme Verluste, aber dies mag den Frieden schneller herbeiführen. In Belgien und Frankreich leidet die Zivilbevölkerung furchtbar, besonders unter den grauenvollen Massenexekutionen. Bewunderte historische Monumente werden zerstört, und die Landschaft wird verwüstet, aber es gibt in ihr noch Oasen der Stille und Naturschönheit. All dies scheint unvermeidbar. Als der Direktor des Berliner Kupferstichkabinetts, Max Jakob Friedländer, die Verluste an Kunstwerken beklagt, schreibt Kurt Riezler an Käthe: «Wir werden nach diesem Krieg den Ruf der schlimmsten Barbaren haben und uns nirgends im Ausland mehr sehen lassen können. Friedländer hat ganz recht, aber wichtiger als der Untergang des kunsthistorischen Gewerbes scheint mir der der Kunst, die Tapisserien und Bauten in Löwen, alles verbrannt. Wir thun das menschenmögliche dass es in Brügge und Gent nicht ebenso geht» (29. August 1914). Riez-

lers Ambivalenzen zeigen sich jedoch, wenn er vor der Bombardierung von Antwerpen erwartet, dass «wieder ein grosses Kunstgeschrei losgehen wird» (4. Oktober 1914). Ein paar Tage später erscheint ihm Louvain weniger schlimm: «Nachmittags waren wir in Löwen. Dort ist gar nicht viel zerstört, das gerettete Rathaus ist nichts wert, nur um die Bibliothek ist es schade. Die geretteten Dirk Bouts sind sehr schön» (14. Oktober 1914).

Riezler schwankt zwischen der Erwartung eines schnellen Kriegsendes und einer langen Dauer. Er wünscht einen deutschen Sieg, ist aber auch besorgt, dass ein schneller Sieg die deutsche Kultur ruinieren würde: «Eine deutsche Weltherrschaft allerdings verträgt diese Kultur nicht» (Ende August 1914). «Eigentlich glaube ich dass wenn wir siegen das für Deutschland immerhin der Anfang vom Ende ist. Sein bestes ist ganz unpolitisch. Es verträgt die Weltherrschaft nicht. Die Reichsgründung war, wie Nietzsche sagte, auch schon ein Niedergang. Ich bin darin lächerlich altmodisch» (10. Oktober 1914).

Um den annexionistischen Forderungen entgegenzuwirken, wurde Riezler von Bethmann Hollweg beauftragt, ein politisches Dokument der Mäßigung zu verfassen, das berühmte Septemberprogramm: «Muss ein grosses Memorandum machen über die Siegespreise, das morgen fertig werden muss. Daher in Eile nur alles Gute und dass ich Dich lieb habe. Aber es ist noch gar keine Aussicht für den Frieden, England will ja 20 Jahre aushalten. Was machen wir dann?» (8. September 1914).

In Momenten des Hochgefühls lässt sich Riezler hinreißen: «Im übrigen ist die Grösse der Ereignisse eine Frage der Perspektive. Ich habe gar nicht Sinn für das quantitativ imposante. Schliesslich kann alles kleine ebenso gross sein. Die Schönheit der Zeit liegt in der wilden Bewegung, die lauter verborgenes aufwühlt, und ganz irrational ist, in dem Schauspiel der Vitalität, die das Leben nicht achtet. Das ist wirklich ernsthaft gesprochen wunderschön und auch heilsam, weil es alle ansteckt – und das ist eigentlich der Grund meiner hier unruhigen Stimmung darüber, dass ich nicht in der Front bin – denn es giebt wirklich eine Art Soldatenschönheit, gemischt aus Willen, Zorn und Gefahr. Verzeih die philosophische Verbrämung, das ist bei mir immer so. Adieu Sphinx» (17. September 1914).

Riezler fühlt sich öfter versucht, zu seinem Regiment, dem Zweiten bayerischen Infanterieregiment, zurückzukehren, das schon beinahe die Hälfte seiner Stärke verloren hatte. «Aber ich sage mir immer wieder, dass ich weich bin und schrecklich schlapp, denn das natürliche wäre doch gewesen, ich wäre seit August ohne Unterbrechung und Wiedersehen im Schützengraben und also längst totgeschossen» (Weihnachtszeit 1914). Aber er war als Leutnant ins AA und Große Hauptquartier abgeordnet und betrachtete es wohl als seine Pflicht, dem Kanzler in seinem Kampf gegen seine innenpolitischen Feinde beizustehen. Mit ihm erhoffte er sich nach dem Krieg liberale Reformen, aber er sah auch nationalen Triumphalismus voraus, den «alldeutschen Grössenwahn» der Annexionisten, die Hybris der Generäle – «die blöde Soldadeska» (27. August 1914) – und eine Hegemonie der Konservativen: «Es wird ein grässlicher Übermut über Deutschland kommen, es wird seine Siege nicht vertragen, wird an ihnen zugrunde gehen» (29. August 1914). Riezler begrüßte den Rückzug von der Marne Anfang September als heilsame Lektion, um übertriebene Erwartungen zu dämpfen (nach 12. September 1914).

Über Europas Zukunft bleibt er skeptisch: «Dieser Krieg wäre alles wunderschön, die ganze politische auch militärische Rechnung, wenn nicht dieser schreckliche Zusammenbruch des absolut morschen österreichischen Staates alles über den Haufen geworfen [hätte]. Dieses Gebäude war durch einen Sieg zu retten, jetzt ist es erledigt. Da dieses Problem die Zukunft nach dem Krieg beherrschen wird, glaube ich auch nicht an einen dauernden Frieden. Europa wird überhaupt eine etwas bewegte Sache werden» (Anfang September 1914).

«Das schlimmste wäre, wenn die Sache nicht mit einem leidlichen Ergebnis für uns endet und wir dann wie vor 120 Jahren in eine Periode sich wiederholender Weltkriege mit wechselnden Konstellationen treten. Politisch ist es nicht das unwahrscheinlichste. Europa ist immer so eine Art Balkan gewesen. Wir haben das nur in den letzten Jahrzehnten des Friedens vergessen und geglaubt, der Frieden sei das gewöhnliche. Ist aber eigentlich geschichtlos umgekehrt. Nette Aspekte, wirst Du sagen. Weiss der Teufel, was wir in künftigen Weltkriegen, wenn wir beide auch aus diesem leidlich entrinnen, noch für politische und militä-

rische Schicksale haben werden. Die internationale Gesittung wird auch immer geringer. Man muss sich wirklich auf ein ganz anderes Leben einrichten» (Ende September 1914).

«Ich habe gewiss Anlage, die Grossartigkeit dieses Krieges, die Anstrengung der Zeit überhaupt zu empfinden. Man muss aber noch überdem hart genug sein, um die enorme Macht des Zufalls und die Sinnlosigkeit des Geschehens zu ertragen, wenn man in der Notwendigkeit ist, hinter die Einzelteile der Vorgeschichte [?] zu gucken. Man muss eben schliesslich sein Schicksal lieben, so wie es kommt» (Ende September 1914).

Diese fatalistische Haltung verstärkt Riezlers Bedürfnis, sich seinen «wirklichen», den philosophischen Interessen zuzuwenden: «Ich habe wieder angefangen, an einem ganz abstrakten ‹Wälzer› zu schreiben, der in 10 bis 20 Jahren fertig werden soll. (Es soll alles drin stehen, was ich mir nun einmal einbilde dass gerade ausgerechnet ich es sagen muss, scheusslich nicht wahr?) Habe aber wenig Zeit. Ausserdem ist es doch eine Art Lagerleben hier und man ist kaum allein. Dies ist das peinliche an dem hiesigen Leben» (22. September 1914). Schon am 27. Oktober 1914 notiert er: «Der Traum eines Sieges nach allen drei Seiten ist jedenfalls aus – mit dem Versuch, Deutschland an die erste Stelle zu bringen, ist es auch nichts [...] Ich habe wieder angefangen, mich mit Philosophie zu befassen, als Gegengewicht [...] Sei nicht traurig, das gute deutsche Volk muss amor fati haben – und braucht nicht unterzugehen, wenn ihm das Danaergeschenk der Weltherrschaft nicht gereicht wird.»

Trotz aller Ambivalenzen wusste Riezler aber seine besondere Stellung beim Kanzler zu würdigen: «Ausserdem habe ich es hier politisch so gut getroffen, dass ich schrecklich verwöhnt werde, schon durch die ganze einzigartige politische Lage, und eigentlich alles zukünftige nur mehr Kleinkram scheint. Verzeih, das klingt sehr eingebildet, von wegen der berühmten Lenkung der europäischen Geschicke. Es ist aber wirklich sehr seltsam. Ich kann das nicht schreiben und Du kannst es Dir auch nicht recht vorstellen, wenn ich es schreibe.» Mitte Dezember 1914 fügt er hinzu: «Ich sehne mich nach Dir und habe keine Zeit mich mit Philosophie zu trösten [...] Eigentlich habe ich politisch furchtbares Glück, komme so jung in Situationen und Aufgaben, wie sie einer

der alle seine Leidenschaft an die Politik hängt, in 100 Jahren nicht erhält.»

Kurt Riezlers Gefühl einer wachsenden Kluft zwischen seinem öffentlichen und privaten Leben verstärkte seine Entschlossenheit, Käthe Liebermann so schnell wie möglich zu heiraten, wenn nötig mit einer Kriegsnottrauung. Obwohl er aus einer alten bayerischen katholischen Familie stammte, war er frei von konventionellen antisemitischen Stimmungen. Im GHQ war er dagegen bald mit antisemitischen Ressentiments konfrontiert worden, die ihm klarmachten, dass eine Verheiratung mit einer Jüdin in diesem Milieu sein Fortkommen behindern würde. Käthe zeigte sich bereit, zum Katholizismus zu konvertieren, und Kurt versprach, ihr eine kirchliche Hochzeit zu ersparen. Am Weihnachtsabend 1914 berichtet er:

«Die anderen sind gerade in den kaiserlichen [protestantischen] Gottesdienst gefahren, ich als Ketzer [Katholik] darf dableiben... Wegen der interessanten Tauffrage bleibts bei unserer geheimen Abrede, kirchliche Trauung unnötig, Taufe entschieden besser. Nicht taufen ohne Gläubigkeit wäre eine Demonstration, die nicht verstanden würde und böte den bösen Leuten eine Handhabe.»

Im jüdischen Großbürgertum und preußischen Berlin aufgewachsen, trat Käthe nun in ein katholisches Ambiente ein. Der Bayer Kurt Riezler seinerseits bewegte sich in preußischen Gefilden. Als beide, die viele literarische und künstlerische Interessen teilten, Kiergekaard schwierig fanden, bekannte Kurt: «Ich will Dir armen [Mädchen] keine so nebligen Dinge wie Kierkegaard, den ich übrigens selbst nicht zu Ende gelesen habe, zu lesen geben. Du bist doch mehr für die Sonne. Ich schreibe wieder was, ist auch ziemlich neblig übrigens, denn ich bin doch ein Mensch des Nordens, wenn auch nicht allzusehr – leicht moderiert durch die katholische Kirche und die freundlichen bayerischen Hügel.» (undatiert, Anfang Januar 1915)

Die Briefe reflektierten Riezlers und des Kanzlers beinahe täglich wechselnde Reaktionen auf die Ungeheuerlichkeit des Krieges, seinen ungewissen Verlauf und unvorhersehbaren Ausgang. Nach Kriegsende versuchte Riezler, die Kriegsursachen, die solch katastrophale Konsequenzen für Sieger und Besiegte hatten, zu erklären.[7] «Die politische Lage der Welt vor Ausbruch des Krieges war

zu sein.

7 J. J. Ruedorffer (pseud.): Die drei Krisen. Eine Untersuchung über den gegenwärtigen politischen Weltzustand, Stuttgart 1920. Die folgenden drei Zitate stammen aus dem Anhang zur 1920er Wiederauflage der Grundzüge der Weltpolitik, S. 257, S. 255, S. 298. Vgl. auch Kurt Riezler: Gestalt und Gesetz. Entwurf einer Metaphysik der Freiheit, München 1924; Ders.: Parmenides, Frankfurt 1934; Ders.: Traktat vom Schönen: Zur Ontologie der Kunst, Frankfurt 1935; Ders.: Man. Mutable and Immutable. The Fundamental Structure of Social Life, Chicago 1950.

unhaltbar. Sie war langsam und mit innerer Notwendigkeit unhaltbar geworden. Das heisst nicht, dass der Krieg gerade im Jahre 1914 und in dieser Konstellation hätte ausbrechen und so zu Ende gehen müssen.» Riezler war nicht willens, den großen Anteil der deutschen Verantwortlichkeit öffentlich zuzugeben und weigerte sich, vor dem parlamentarischen Untersuchungsausschuss auszusagen. Die Verfasser des Versailler Vertrags beschuldigte er nicht nur der drakonischen Behandlung Deutschlands, sondern noch mehr der «Balkanisierung» von Europa, was die ökonomische Erholung und politische Stabilisierung verhinderte. Er identifizierte drei Krisen: «Eine außerpolitische Krise der internationalen Organisation der Welt, insonderheit Europas, eine innerpolitische der Staaten und Staatsformen und eine Krise der Gesellschaft.» Der Bolschewismus bedrohte Europa und war in Russland selbst ein Symptom historischer Regression, «nicht Weiterbildung einer kapitalistischen Wirtschaft in eine sozialistische, sondern Rückbildung in eine vorkapitalistische Rückkehr zu den Zuständen eines wirtschaftlich unentwickelten Landes des Mittelalters.»

Schon Ende April, Anfang Mai 1918 hatte Riezler von Moskau aus an seine Mutter geschrieben: «Russland ist irrsinnig geworden. Es ist alles byzantinisch-asiatisch-grausam, voller Korruption, absoluter Terror, niemand ist seines Lebens sicher – mit Ausnahme der deutschen Mission». Und an Käthe schrieb er zur gleichen Zeit: «Die Bolschewiki Herrschaft ist nicht einmal Renaissance, sie ist asiatisch-antik. Ganz raffinierter Polizeiterror. Europa und Asien in eins gemengt, wie in den Menschen auch, Mystik und Gemeinheit, Geist und Bestialität. Ein sehr seltsames Land und eigentlich ganz Chinesisch – auch die Form der Diplomatie mit den Leuten ist wie in China geworden, Verschwörungen, Agenten, Weiber, etc.»

Mit Max Weber und anderen war Kurt Riezler sich 1920 sicher, dass der Bolschewismus scheitern müsse, und er ahnte nicht die spätere politische und ökonomische Stabilisierung und Expandierung des Regimes. Angesichts der drei Krisen schlug er nachhaltige politische und ökonomische Lösungen vor, von denen er wußte, dass sie unter den vorherrschenden Bedingungen undurchführbar waren. Aber er lebte lange genug, um einige seiner Vorschläge nach dem Zweiten Weltkrieg verwirklicht zu finden, als die Lehren aus dem Ersten endlich gezogen wurden.

Bildnachweis: Abb. 1: Christopher Jeffrey Digital Collection, Leo Baeck Institute New York.

Thomas Meyer

Die Revolution der Kritik

Walter Benjamin: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe. Bde. 13.1/2: Kritiken und Rezensionen. Hg. v. Heinrich Kaulen, Berlin: Suhrkamp Verlag 2011, 918 S./1086 S.

Mit dem Erscheinen der beiden umfangreichen Bände *Kritiken und Rezensionen*, die jetzt der Marburger Germanist Heinrich Kaulen mit Hilfe eines kleinen Teams vorgelegt hat, verändert sich die bislang sicher geglaubte Einschätzung eines wesentlichen Bestandes von Walter Benjamins veröffentlichten Schriften. Denn die scheinbar gut bekannten, vornehmlich seit 1924 publizierten Texte werden hier erstmals vollständig und vor allem befreit von allen gutgemeinten editorischen Eingriffen präsentiert. Zudem werden die Entstehungskontexte neu erschlossen und das gesamte relevante Nachlass-Material beigegeben. Das Zusammenspiel von philologischem Purismus und archivalischer Genauigkeit gibt den Kritiken und Rezensionen nicht nur einen genau bestimmbaren Ort im Œuvre Benjamins, sondern erlaubt es nunmehr, etwas über den Produktionsprozess und dessen Bedeutung für das Denken Benjamins auszusagen, eines der innovativsten Autoren dieser literarischen Kurzformen.

An Benjamins Arbeitsweise ist zunächst nichts Besonderes festzustellen: Der Lektüre folgten Exzerpte, es gab erste Aufzeichnungen, die sich zu Formulierungen verdichteten, bis schließlich ein Text verfertigt war, der dann durch die Redaktionen und Benjamin selbst noch verändert wurde. Innerhalb dieser klassischen Schrittfolge lassen sich gleichwohl Beobachtungen machen, die neben der bekannten Textsensibilität auch tiefenhermeneutische Einsichten offenlegen. So etwa in den Notaten zu Max Kommerells 1928 vorgelegter Studie *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, die Benjamin unter dem Titel «Wider ein Meisterwerk» zwei Jahre später in der *Frankfurter Zeitung* einer umfassenden kritischen Würdigung unterzog. Fast unheimlich ist hier unter anderem die begründete Ahnung, dass Kommerell durch die Zeitläufte gefährdet sei, was sich in Gestalt von dessen zeitweiligem taktischem Pakt mit dem Nationalsozialismus als richtig erwies. Nicht minder präzise sind die Abschriften aus Josef Körners 1936/37 erschienener Sammlung von Briefen aus dem Schlegelkreis. Diese die Romantikforschung umwälzende Edition – der abschließende Kommentarband erschien erst 1958, acht Jahre nach Körners Tod – lieferte zahllose Materialien, die Benjamin interessieren mussten. Er erkennt, durchaus gegen die Thesen der eigenen Dissertation gerichtet, die Selbständigkeit der Schlegels, die ja noch bei Kommerell lediglich in der Konfrontation mit Schiller eine allerdings vernichtende Erwähnung finden.

Die Beispiele ließen sich fortsetzen. Bei der Lektüre verstetigt sich der Eindruck, dass Benjamin seine Kritiken und Rezensionen als Resonanzraum einrichtete. In der Auseinandersetzung mit den Bü-

chern suchte er ihnen Argumente abzugewinnen, die, in Beziehung gesetzt zu den größeren Vorhaben, Verstärkungen oder Widersprüche zu den eigenen Reflexionen ausmachten. Dass er hierin «egoistisch» verfuhr, das heißt, die Schwerpunkte häufig so setzte, dass sie der eigenen Programmatik entsprachen, dürfte gleichwohl kaum jemand mitbekommen haben, wie man selbst an den Reaktionen von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer oder Siegfried Kracauer erkennen kann. Nur das Vordergründige, in bestechender Diktion ummantelt, wurde bemerkt. Der Abdruck der Textstufen ist jedoch nicht nur ein Gewinn für die Benjamin-Forschung, sondern diese Materialien seien auch all denen zur Kenntnisnahme angeraten, die Kritiken und Rezensionen als Teil ideengeschichtlicher Konstellationen noch immer nicht entdeckt haben.

Es gibt aber noch einen zweiten Aspekt, der die Edition für die ideengeschichtliche Einordnung von Benjamins Schriften unentbehrlich macht. Nämlich der klare Nachweis, dass Benjamin kein einfacher Lohnschreiber war, der nahm, was ihm gerade angeboten wurde. Weitgehend frei in der Wahl der zu besprechenden Schriften, ergibt sich hier eine bedeutsame Verschiebung vom scheinbar subjektiv Urteilenden, der situationsbedingt und unter der Last der Existenzerhaltung mühsam ein heroisch zusammengetragenes Mosaik von Reflexionen erstellt, dessen Botschaft erst die Nachgeborenen zu sehen vermochten, hin zum Autor einer ingeniösen wissenschaftlichen Objektivität, die darum bemüht ist, die Interaktion von politischer Aussage und ihrer sprachlichen Form als Konstitutionsbedingung von «Gegenwart» auszuweisen.

Man sollte bei der Lektüre der beiden Bände folglich, wie dies auch Kaulen richtigerweise in seinem Nachwort hervorhebt, genau darauf achten, wie sehr der Kritiker und Rezensent zumeist selbstbestimmt und relativ frei in der Auswahl der zu besprechenden Literatur war. Was als Ertrag der philologisch skrupulösen Arbeit des Herausgebers zunächst gering anmutet, hat tatsächlich wesentliche Folgen für das Verständnis Benjamins: Zunächst rücken dadurch die hier abgedruckten Texte vielfach noch enger an die größeren Abhandlungen und Projekte heran. Sie können jetzt vollgültig als Vorstudien, Probeläufe oder öffentlich gemachte Ergebnisse von Reflektionsprozessen betrachtet werden. Nicht nur die ab 1924 entstandenen Werke stehen in einer Wechselwirkung mit den Zeitungs- und Zeitschriftentexten, sondern diese selbst sind immer wieder Ausdruck früher angestellter Überlegungen. Natürlich war bereits durch die grundsätzlich äußerst verdienstvolle Versammlung der meisten Kritiken und Rezensionen durch Hella Tiedemann in Rolf Tiedemanns großer Suhrkamp-Edition erkenntlich, welche Ziele Benjamin etwa in den zahlreichen Texten zum George-Kreis, zur Barock-Forschung oder zu den philosophischen Fragen von Form und Sprache verfolgte. Doch allzu oft wurde die Produktion für den Tag nur herangezogen, um die entsprechenden Deutungen abzusichern. Jetzt wird man umgekehrt verfahren müssen.

So wird etwa zu erklären sein, warum sich Benjamin nicht um Literatur kümmerte, die sich mit politisch-theologischen Fragestellungen auseinandersetzte. Dieses vermeintliche Herzstück des Benjaminschen Denkens bleibt leer. Hier bestätigt sich, was in den überlieferten Manuskripten zum sogenannten «Trauerspielbuch» (1928), dessen Edition insofern dringend erwartet wird, sich nochmals eindeutig nachweisen lässt: die Einbeziehung der politischen Theologie war eine wenn auch nicht zufällige, so doch keinesfalls etwa seit der «Kritik der Gewalt» (1920/21) systematisch vorangetriebene Problemstellung. Nicht minder enttäuschend fällt die Sichtung für jene aus, die einen «jüdischen», «zionistischen» oder «messianischen» Benjamin aus allen Winkeln des Werkes hervortreten sehen. An sämtlichen diesbezüglichen relevanten Diskussionen seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zeigt sich Benjamin desinteressiert. Die marginalen Andeutungen müssten schon durch Techniken der Übertreibung aufgewertet werden, wollte man hie-

raus Kapital schlagen. Der Ertrag all dieser Bemühungen erweist sich im Abgleich mit Kaulens Edition folglich als Nullsummenspiel. Dass es sich hierbei nicht nur um einen bloßen Eindruck handelt, bestätigen die von Benjamin penibel geführten Bücherlisten, hinter denen andere Erkenntnisinteressen stehen – die er dann auch direkt artikulierte.

Schauen wir uns also an, was Benjamin besprach. Bereits auf den ersten Blick lassen sich die von Benjamin offensichtlich mit Absicht und Plan verfolgten Konstellationen wiederfinden. Naturgemäß spielen dabei thematische Zusammenhänge die zentrale Rolle, die Benjamin aber noch durch die Publikationsorte unterstreicht. Das heißt im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die Artikel in der *Frankfurter Zeitung* oder jene in Willi Haas' *Literarischer Welt* ein festgezurrtes Gefüge darstellen, dem man nur noch den Namen geben muss, und schon ist ein «neuer» Theorie-Benjamin geboren. Gleichwohl kann man Benjamins Strategie auch im Hinblick auf die Korrelation von Thema und Medium nicht leugnen, und daher bedarf sie einer Erklärung. Zwei Beispiele sollen das Gesagte deutlicher machen, zunächst die vier in der sozialdemokratischen Theoriezeitschrift *Die Gesellschaft* publizierten Rezensionen. Sie rücken in dem Wissen, dass sie direkt von Benjamin ausgesucht wurden, nicht nur enger zusammen, sondern verdichten sich zum stabilen Gewebe einer leicht zu übersehenden Form der Ideologiekritik. Demnach stehen die Beiträge über Siegfried Kracauers *Die Angestellten,* Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz*, Ernst Jüngers Sammelband *Krieg und Krieger* und schließlich Erich Kästners Gedichte nicht nur durch ihre Erscheinungsdaten von Mai 1930 bis Februar 1931 aufs engste miteinander in Beziehung. Sie deklinieren anhand einer soziologischen, fiktionalen, tatpolitischen und lyrischen Wirklichkeitsauffassung Möglichkeiten und Grenzen von Gegenwartsanalysen und deren jeweilige Folgen durch. Alle vier Texte werden von der Frage bestimmt, welche subjektive Perspektive auf die Wirklichkeit ihr einen objektiven Gehalt abgewinnen kann. «Gegenwart», diese Auffassung teilt Benjamin mit Karl Mannheims *Ideologie und Utopie* ebenso wie mit dem Heidegger von *Sein und Zeit*, ist jenes kategoriale Zwischenreich, das seit Aristoteles philosophisch unbesetzt ist, jedoch in der Dramatik der späten Weimarer Republik der Schlüsselbegriff für die politischen und ideologischen Deutungskämpfe wird. Hier greifen Benjamins Kritiken direkt in komplexe Debattenlagen ein, die mit Kaulens Edition transparent werden.

Doch Benjamin bleibt in den vier Texten nicht bei erkenntnistheoretischen Überlegungen stehen. Mittels eines variablen Praxis-Begriffs sondiert er in den behandelten Büchern die Formulierungen, mit denen die Autoren eine Konkretisierung ihres Stoffs in der gesellschaftlichen Wirklichkeit suggerieren. Von Kracauer bis Kästner geht es ihm um den Versprechenscharakter des Gedachten, die übers Symbolhafte hinaus getriebene Idee der Tat. Kracauers Wahl fällt auf den Intellektuellen, der in der kleinbürgerlichen Angestelltenwelt die Möglichkeit der Individuation verstellt sieht; Döblin reizt das Potential des Antibürgerlichen in der Figur des «Ganoven» aus, um die Dehnbarkeit und Gefährdung des längst amorphen Bürgertums und der damit verbundenen Vorstellungswelten vor Augen zu führen; Jünger und seine Mitstreiter sind die elitären Stoßtrupps des Augenblicks, die, ganz auf die eigenen Erlebniswelten des Ersten Weltkrieges fixiert, die daraus abgeleitete Borniertheit zum Umsturz nutzen werden; und schließlich Kästner, der als einziger eine falsche Träne verdrückt, weil er der Gegenwart noch immer nicht das vollkommene Enttäuscht-werden-können zugestehen möchte.

Benjamin seziert diese Zugänge, denunziert keinen per se, spricht gleichwohl deutlich aus, was ihm tolerabel erscheint und was nicht. Das bedeutet aber nicht, wie schon Ulrich Fröschle in seiner Studie über Friedrich Georg Jünger zeigen konnte, die lediglich auf ideologischen Gründen aufbauende Ablehnung von Gegnern, sondern vielmehr die

Würdigung ihrer gefährlichen Eigentümlichkeit, etwa im Fall des rechtsextremen Diskurses. Was Benjamin Döblin und Kästner, Kracauer und dem Kreis um Ernst Jünger abgewinnt, fügt sich in das Bild ergänzend ein. Sie bieten je eigene Überdehnungen des Konventionellen an – werden aber von Benjamin genau an der Schwelle zu etwas gänzlich Neuem gestoppt. Er sieht alle von ihnen auf verschiedene Art und Weise dem Reiz erliegen, den Bedingungen der eigenen Gegenwart mittels der Übertreibung entfliehen zu wollen. Sie sind sich der Herkunft dieses Bedürfnisses aber nicht bewusst. Benjamin will dessen Ergründung selbst nachholen, wenn er sich im sogenannten *Passagen-Werk* mit den Ursprüngen der Moderne beschäftigt.

Um noch einmal auf Kommerell zurückzukommen: Bekanntlich steht «Wider ein Meisterwerk» nicht allein, sondern wird in der Genauigkeit und im Appellcharakter noch durch die Rezension von Kommerells Jean Paul-Buch übertroffen. Liest man die beiden Texte in der neuen Edition hintereinander, dann lassen sich verblüffende Feststellungen machen. Benjamin erkannte sehr klar die Anfälligkeit Kommerells für die rechte Sinnstiftung, war doch dessen Hölderlin-Bild gespannt bis ans Zerreißen durch die Identifikation mit der eigenen Zeit, die alles und jeden hinwegzufegen drohte. In der grandiosen Jean Paul-Deutung konnte Benjamin aber erkennen, dass die Wahl, den Aspekt des «Humors» zu behandeln, ein Zeichen innerer Freiheit des Germanisten war. Mehr noch – Benjamin musste die Passagen zur Physiognomik, die Konturierung des Klassischen nach der Weimarer Klassik, als erfolgreiche eigene Einflussnahme auf Kommerell lesen. Karl Reinhardt etwa, ein sehr enger Freund Kommerells, nahm in verschiedenen, teilweise unveröffentlichten Texten Bezug auf Benjamin, was auf eine direkte Rezeption während der Entstehung des *Jean Paul* hindeutet. An dieser Stelle ist die Forschung bisher blind gewesen; man darf gespannt sein, wer in welcher Richtung aus der neuen Edition Funken schlagen wird.

Wohin auch immer die Rezeptionswege führen werden, manchen reflexartigen Vorgriff auf Benjamin sollte man sich künftig sparen. Die Fahndung nach Parallelstellen, Entwicklungslinien und Inkohärenzen in seinem Werk kann durch die Kritiken und Rezensionen weitaus substanzieller betrieben werden, als es zuvor der Fall war. Der nächste konstruktive Schritt wäre dann die Kontextualisierung seiner Überlegungen, denn das Gespräch mit den Büchern ist ja immer eines mit Argumenten und den damit aufgerufenen Konstellationen. Man vergleiche dazu etwa das, was Benjamin über David Baumgardts Standardwerk zu Franz Baader sagt, mit seiner Kritik an Richard Hönigwalds Sprachphilosophie. Hier klingen Saiten an, die später unter vulgärmarxistischen Zuspitzungen verdeckt werden, auch weil die Konstellationen, in denen diese Werke entstanden, nicht länger existierten.

In der Neuedition der Kritischen Gesamtausgabe sind zunächst auf die Dissertation über den *Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* mit den beiden Bänden *Deutsche Menschen* und *Einbahnstraße* zwei ungewöhnliche Sammlungen fremder und eigener Texte gefolgt, die Benjamins Denkungsart sehr gut illustrieren, um danach das Lieblingskind der Siebziger- und Achtzigerjahre-Rezeption zu präsentieren: «Über den Begriff der Geschichte» – Benjamins Vermächtnis aus dem Todesjahr 1940. Diese vier Bände machten die Leser nicht nur mit Benjamins intellektueller Entwicklung und dem schriftlich fixierten eigentümlichen Entgegenstehen zu den Geschehnissen der Zeit vertraut, sondern wiesen nach, dass es sich in diesen Texten um eine genuin neue Form der Wissensanverwandlung und ihrer Ausformulierung handelt. Als natürliche Fortsetzung fügen sich nun die beiden Bände mit den Kritiken und Rezensionen in diese Dramaturgie ein. Bisher vermochten die Editoren Benjamins Relevanz für die moderne Ideengeschichte nachzuweisen. Man darf gespannt sein, was alles noch auf uns zukommt.

Reinhard Mehring

Citizen Mann

Hans Rudolf Vaget: Thomas Mann, der Amerikaner. Leben und Werk im amerikanischen Exil 1938–1952, Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag 2011 584 S.

Wenn der Kanon zusammenschrumpft, steht Thomas Mann als einer der letzten gelesenen Autoren noch im Regal. Umbau und Niedergang der Germanistik, in der über Rang und Avantgardismus des Dichters gestritten wird, können ihm nichts anhaben. Sein Ansehen wächst weiterhin. Die Thomas-Mann-Forschung ist lebendig, institutionell gut verankert und organisiert und findet noch Ressourcen und Möglichkeiten, wo andere vom Buchmarkt in die digitale Blackbox verschwinden. Durch die kritische Gesamtausgabe bekommt sie ständig neue Impulse. Auch erscheinen weiter wichtige Briefwechsel: so unlängst die Korrespondenz mit Arnold Schönberg und die Briefe von Katia Mann. Die Familiengeschichte der Manns wird bis in Detailfragen hinein minutiös erforscht. Die Familie Mann wird uns damit zu einem repräsentativen Spiegel der Wirrnisse des 20. Jahrhunderts, wie die Buddenbrooks den Wandel oder «Verfall» des Bürgertums im 19. Jahrhundert verkörperten. Manche beliebte und eingeschliffene Klischees geraten dabei ins Wanken. Die Großbürger und Bohemiens lassen sich nicht mehr als bourgeoise Spießer abtun.

Seit längerer Zeit schon zeichnet sich dabei auch eine Rehabilitierung des politischen Denkens und Wirkens von Thomas Mann ab. Zwar erscheinen auch heute noch biedere Banalisierungen über Thomas Mann und die Politik. Je aufwendiger aber die historischen Recherchen, desto mehr verschieben sich die Perspektiven. Psychologische Spekulationen um Narzissmus und Homosexualität verzerren nicht länger das Urteil. Heinrich Mann und die Familie werden nicht mehr billig gegen den angeblich so «unpolitischen» Zauberer ausgespielt. Hermann Kurzke löste mit seiner kritischen Edition und «liberalen» Deutung der *Betrachtungen eines Unpolitischen* neue Diskussionen um Manns Politik im Ersten Weltkrieg aus. Kurzkes Verweis auf Ironie und Liberalität verwischte aber auch einige klare und richtige Axiome, die Mann lebenslang vertrat: so die Analogie von Mensch und Staat (Fiorenza ist Fiore, Deutschland ist Friedrich), die Unterscheidung von Kultur und Politik und das Recht zur Selbstbestimmung einer politischen Einheit über ihre Staatsform. Kurzkes «liberale» Sicht brach die Fronten der Interpreten etwas auf: Kritiker des Frühwerks hier und Sympathisanten des geläuterten und engagierten Demokraten dort. Das theoretische Profil und die originäre Leistung des politischen Denkers im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen sind aber immer noch nicht durchgedrungen. Manns Reden und Essays sind in ihren politischen Positionen allerdings auch nicht leicht zu fassen. Die Gesamtsicht auf sein Engagement und den politischen Gehalt seiner Werke ist deshalb immer noch schwierig.

Die «Mutter aller Deutschlanddebatten» (Vaget), die Kontroverse um Thomas Manns Leiden an Deutschland und Kampf mit dem Nationalsozialismus, setzte das Stereotyp in die Welt, dass die «innere Emigration» gegenüber den Exilanten ein privilegiertes Wissen hatte und Thomas Mann in politicis ein «unwissender Magier» (Golo Mann) war. Kaum je ist ein Buch erschienen, das dieses über Joachim Fest bis in die Gegenwart verbreitete Klischee so vehement angreift wie Hans Rudolf Vagets neues Werk über den Amerikaner Mann. Parallel erscheint ein Sammelband der Thomas-Mann-Gesellschaft über «Thomas Mann und das ‹Herzasthma des Exils›» (Frankfurt 2010). Thomas Sprecher, der Herausgeber und Leiter des Züricher Thomas-Mann-Archivs, hat in den letzten Jahren sehr viel für eine umfassende und nüchterne historische Erschließung und Diskussion von Manns Leben und Werk getan. Einen wahren Durchbruch in

der Rehabilitierung des politischen Mann erreicht nun aber Vaget. Mann erscheint hier nicht mehr als unpolitischer Literat und unfreiwilliger Exilant, sondern als weltkluger Dandy und entschlossener Citizen. Vaget betrachtet das amerikanische Exil als den Härtetest auf den politischen Mann. Dafür geht er dessen «Leben und Werk» in aller Sachlichkeit «in seinem amerikanischen Kontext» (18) durch.

Hans Rudolf Vaget ist Professor am Smith College in Massachusetts, Mitherausgeber der im Entstehen begriffenen Großen kommentierten Frankfurter Thomas Mann-Ausgabe und seit Jahrzehnten einer der produktivsten und besten Mann-Forscher. Vor wenigen Jahren erst erschien sein Buch *Seelenzauber* über *Thomas Mann und die Musik* (Frankfurt 2006). Nach dem Buch über den Untergang im dionysischen Seelenzauber und den Rausch der Musik folgt nun das Gegenstück über den politischen «Weg nach Westen». Vaget geht von Manns Kenntnis der angelsächsischen Literatur aus, seiner «passablen Beherrschung der englischen Sprache» und frühen Walt Whitman-Begeisterung im «Nexus von Homosexualität und Demokratie». «Thomas Mann ging als politischer Kämpfer nach Amerika», führt Vaget den Faden fort. Sogleich beantragte Mann die amerikanische Staatsbürgerschaft. Sein Selbstbewusstsein als Amerikaner war von Anfang an von der Verehrung Franklin D. Roosevelts geprägt, des «Rollstuhl-Cäsars» und Leistungsethikers, der die Sozialpolitik des New Deal verkörperte und der geborene, literarisch gesegnete «Gegenspieler» Hitlers wurde und war. Bei aller Verehrung und Loyalität blieb Mann in seinem Urteil selbständig. So thematisierte er den Massenmord an den Juden, anders als Roosevelt, sogleich als «ein Verbrechen sui generis». In seiner Verehrung des Demokraten musste er bisweilen diplomatische Rücksichten auf Agnes Meyer nehmen, die neben Roosevelt wichtigste Begegnung in den USA, Manns unermüdliche und einflussreiche Mäzenin, aber eine Republikanerin und innenpolitische Gegnerin Roosevelts. Ihr verdankte Mann nicht nur sein «kurioses und kurzes Engagement» als Lecturer an der Princeton University und sein späteres Engagement an der Washingtoner Library of Congress, sondern auch eine geistige Freundschaft, der er schon im Joseph-Roman mit der Figur der Thamar ein literarisches Denkmal setzte, während er Joseph, dem «Ernährer», einige Züge Roosevelts verlieh. Das alles legt Vaget aus den Archiven dar, bis in den minutiösen Ablauf einiger Begegnungen hinein, und doch auf die großen Linien konzentriert.

Wir begleiten den engagierten Neubürger auf seinen ausgedehnten Agitationsreisen durch das amerikanische heartland, gerne entspannt mit einem Aprikosenlikör «Heiterlein», den er sich und Katia in die Salonwagen kommen ließ, und nehmen endlich genauer zur Kenntnis, dass der Lübecker Narziss und Dandy «mehr von Amerika gesehen und zu mehr Amerikanern gesprochen [hat] als jeder andere deutsche Emigrant». In seinen glücklichen Umständen akkulturierte er sich intensiver und williger als andere Schicksalsgefährten des «Herzasthmas» der Emigration. Acht Doktorhüte honoris causa aus der Ivy League heimste er ein. In Princeton fühlte Mann sich dennoch fremd, auch in Hollywood, obgleich er ein passionierter Kinogänger mit homophilem Blick war, wie Vaget en passant ausführt. Mann war vor allem Literat, ein großer Dichter, den viele amerikanische Autoren, von Faulkner bis zur jungen Susan Sontag, auch persönlich kannten und schätzten.

Nach 1945 bewährten sich seine Bürgertugenden erneut im Protest gegen die beginnende Kommunistenhetze. Vom FBI beobachtet, hatte er persönlich zwar letztlich nichts zu befürchten und zu erleiden. Dennoch verließ er das Land «maßlos enttäuscht» in Richtung Schweiz, ohne nach Deutschland zurückzuwollen. Im Exil gewann er als Amerikaner einen neuen Blick auf Deutschland. Am Ende des Krieges war die Gleichsetzung der Deutschen mit Hitler und dem Nationalsozialismus weit verbreitet. Der britische Diplomat Robert Vansittart

spitzte diese Position in seinen einflussreichen Radiosendungen zum «Vansittartismus» zu. Die meisten Emigranten lehnten diesen Kurzschluss von der deutschen Geschichte auf Hitler ab. Erika Mann sympathisierte hingegen mit dem «Vansittartismus». Thomas Mann vermied aber auch hier pauschale Urteile, vertrat eine mittlere Position und entwickelte eine «Ein-Deutschland-Theorie», nicht zuletzt unter dem Eindruck von R. L. Stevenson, Erich von Kahler und Sebastian Haffner, die er im *Doktor Faustus* ausfabulierte und die in ihrer Differenzierung geeignet war, auch den Widerstand der Weißen Rose und des 20. Juli 1944 ins Deutschlandbild zu integrieren.

Vaget schreibt vor allem eine Biographie der Exilzeit; er thematisiert das literarische Werk nur, soweit die amerikanischen Erfahrungen in dieses eingehen. So legt er auch den *Doktor Faustus* nicht eingehend aus, scheint aber die politische Wertschätzung Heinrich August Winklers zu teilen, der die zwei bekannten frühen Deutungen der *Deutschen Katastrophe* vergleicht: «Die geistige Herausforderung, an der Friedrich Meinecke scheiterte, meisterte Thomas Mann.» Vaget endet mit einem leicht polemischen und bitteren Ausblick auf die «Abwehrstrategien» in der politischen Wahrnehmung Manns nach 1945. Nur zu wahr ist, dass dessen politische Integrität und Klugheit von den geradezu naiv und gedankenlos wiederholten Floskeln vom «unpolitischen» und «unwissenden» Dichter verschleiert wurden und so die Mitläufer vor 1945 die «Deutungshoheit» behielten. Davon bleibt nach Vaget nichts mehr übrig. Nach der Lektüre seines Buches lässt sich ernstlich nicht mehr behaupten, dass ein narzisstischer Dandy weltlosen Träumereien zwischen Palmen nachhing, während die Erde brannte. Thomas Mann war als Amerikaner ein weitsichtiger und kämpferischer Demokrat. Das war er nicht erst seit 1938. Die Rehabilitierung des politischen Denkers und politisch Handelnden kann früher einsetzen – und sogar noch fundamentaler das literarische Werke einbeziehen, als es bei Vaget geschieht. Es gehört aber zur großen Klugheit seiner Studie, mit den gediegenen Mitteln eines abgeklärten Historikers die Revision zunächst mit der amerikanischen Epoche zu beginnen. Where I am, there is Germany? Was Thomas Mann verkörperte, ist der Josephtraum vom Einklang des politischen Bürgers mit dem Künstler und «Herrn des Überblicks». Vaget lehrt Manns Größe neu sehen.

Bernhard Schulz

About Weber

Lawrence A. Scaff: Max Weber in America. Princeton University Press 2011, 311 S.

Max Webers Fragestellung, warum im Okzident und nur dort die Rationalisierung aller Lebensbereiche habe entstehen und sich durchsetzen können, verlangte geradezu nach empirischer Überprüfung in der jüngsten Vormacht des Westens: den Vereinigten Staaten von Amerika. Und im Besonderen musste dies für den Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus gelten, den Weber systematisch darzustellen begann. Das Deutsche Reich bot ihm reiches Anschauungsmaterial zum Thema der Modernisierung, befand es sich doch auf dem Weg zur ökonomischen Vormacht Europas. Doch den Kapitalismus als wirtschaftliche Ausgeburt der Rationalisierung gab es nirgendwo so unverfälscht zu sehen wie in den USA. Die Gelegenheit eines Besuchs, damals auch für gutbetuchte Touristen noch längst keine Selbstverständlichkeit, kam mit der Einladung, Ende September 1904 beim «Congress of Arts and Science» zu sprechen, im Rahmenprogramm der Weltausstellung von St. Louis. Weber sagte zu, wie andere Vertreter der deutschen Wissenschaft, darunter Werner Sombart, der damals prominentere Theoretiker auf Gebieten, denen Webers ureigene Interessen galten.

Weber, der im selben Jahr 1904 zusammen mit Sombart und Edgar Jaffé die Leitung des *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* übernahm und dort 1905 die beiden Teile der *Protestantischen Ethik* veröffentlichte, stand gerade am Anfang seiner Rückkehr in die wissenschaftliche Arbeit. Die Amerika-Reise war für Weber wie eine Befreiung von seiner Krankheit, die er damals noch kaum zu deuten und noch weniger zu bändigen wusste. Die geradezu gierige Aufnahmebereitschaft, mit der er die Neue Welt beobachtete, ist nicht nur, aber auch vor dem Hintergrund der vorherigen Phase des erzwungenen Stillstands zu sehen. Weber sog das Erlebnis Amerika in sich auf. Der Vortrag war nur der Anlass. Tatsächlich unternahm er eine regelrecht ethnologisch-soziologische Forschungsreise, die ihn von New York bis in entlegene Landgemeinden, schließlich an die «Frontier» führte, um auf der Rückfahrt den bereits «alten» Osten der Neuenglandstaaten zu berühren.

Diese Reise und ihre Auswirkungen auf das Werk des Soziologen sind der Gegenstand des Buches *Max Weber in America*, das der an der Wayne State University in Detroit lehrende Weber-Forscher Lawrence A. Scaff vorgelegt hat. Doch nicht nur das: ein zweiter Teil des Buches nimmt den Titel in übertragenem Sinne auf und fragt nach dem Schicksal, das Webers Schriften in Amerika beschieden war, von den Übersetzungen bis zu ihrer Rezeption. Es handelt sich also um zwei grundverschiedene Arbeiten, die das Buch zusammenbindet. Während der zweite Teil, der nicht zuletzt die «produktiven Missverständnisse» in den Blick nimmt, ein vielfach durchpflügtes Feld bearbeitet, betritt Scaff mit dem ersten Teil Neuland. Erstaunlicherweise hat die Reise, die Weber gemeinsam mit Ehefrau Marianne unternahm, nie die gebotene Aufmerksamkeit gefunden. Dabei zeigt sich doch allein schon an den häufigen Hinweisen auf die USA, die sich in Webers späterem Werk finden, wie sehr ihn dieser dreimonatige Aufenthalt geprägt und mit Eindrücken versorgt hat, deren theoretische Durchdringung erst im Laufe der folgenden Jahre möglich wurde. Webers kurzes Resümee bereits auf der Schiffspassage über den Atlantik, er habe «nicht viel mehr gesehen als: wo die Dinge sind, die ich sehen müsste», hat in seinem distanzierenden Ton womöglich eine nähere Beschäftigung mit dieser Reise verhindert.

Scaff liefert eine präzise Chronologie der Reise, Tag für Tag von der Ankunft im Hafen von New York am 29. August 1904 bis zur Einschiffung am 19. November. Diese Chronologie allein schon macht deutlich, wie intensiv sich Max und Marian-

ne Weber mit der amerikanischen Wirklichkeit auseinandersetzten. Jeder Tag war angefüllt mit Besichtigungen und Gesprächen, mit «lunches» und «dinners», mit dem Besuch von Fachkollegen und Versammlungen und ebenso mit der langwierigen Fortbewegung per Eisenbahn. «Er sieht, hört, verwandelt sich in seine Umwelt und dringt so überall zum Kern der Dinge vor», hielt Marianne Weber später in ihrem *Lebensbild* fest, was Scaff jetzt minutiös belegen kann. Noch am Abend vor der Abreise besuchte das Ehepaar in New York eine Aufführung im Yiddish Theatre, um der Kultur der osteuropäischen jüdischen Einwanderer näherzukommen, wie überhaupt die Beschäftigung mit der ethnischen Vielfalt der USA einen roten Faden der Weberschen Reise bildet. Ein später nicht ausgeschöpftes Interesse Webers galt den Rassenproblemen. So suchte er auch den Kontakt zu den führenden Denkern des schwarzen Amerika, besonders zu W.E.B. Du Bois, den Weber später als den «bedeutendsten soziologischen Gelehrten der Südstaaten» bezeichnete.

Es ist überaus spannend, mit Scaff Weber bei der Sammlung empirischen Materials für seine Theorie der Modernisierung zu beobachten. Doch zum Zeitpunkt der Reise waren die Schriften, die Webers späteren und eigentlich erst postumen Ruhm ausmachen, noch nicht veröffentlicht. Allein die *Protestantische Ethik* war schon so weit konzipiert, dass Weber in Amerika Bekräftigung seiner Thesen erfuhr. Die einzige Schrift, die unmittelbar Webers amerikanische Erfahrung zum Gegenstand hat, ist der 1906 zunächst in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichte Aufsatz «Kirchen und Sekten», der in der Zweitfassung den Zusatz «in Nordamerika» erhielt. Unschätzbare empirische Anschauung gewann Weber beim Besuch der deutschen Auswanderergemeinde in North Tonawanda am Rand des Staates New York, wo ihn Hans und Grete Haupt, Verwandte des zum Kongress mitgereisten Hallenser Ökonomen Johannes Conrad, mit den örtlichen Sekten und der örtlichen Ökonomie vertraut machten. Der engen Verbindung von Glaubenszugehörigkeit und geschäftlicher Aktivität, verkörpert im von Weber immer wieder erwähnten «businessman» und mehr noch dem «self-made man», galt seine geradezu detailversessene Beobachtung. Weber fand in Amerika den Typus des «Berufsmenschen» in allen denkbaren Ausprägungen. Die Webers weilten just an dem Tag in Chicago – nur ein Beispiel für Scaffs sorgsames Aufspüren eines jeden Details der Reise –, als die *Chicago Daily Tribune* die Nominierungsrede von Präsident Theodore Roosevelt abdruckte, der seine Landsleute als «a business people» ansprach, vom Fabrikanten über den Kaufmann bis zum Farmer und Lohnarbeiter, «alle gleichermaßen».

Der Kapitalismus und sein «Geist», das betonte Weber später ausdrücklich, entstand vielerorts und auch ohne das Zusammentreffen mit dem Protestantismus und ging schon gar nicht kausal aus diesem hervor; doch in den USA entwickelte sich der Kapitalismus ungehindert und in besonders üppiger Weise. Weber, der als Historiker antiker und mittelalterlicher Wirtschaftsformen hervorgetreten war, hatte davon die moderne Ökonomie freier Märkte unterschieden, wie Scaff betont: «In Amerika war er augenscheinlich überwältigt von der Dynamik und den Aussichten des rapiden Wachstums, zum Guten oder zum Schlechten, der Verausgabung von Arbeit, der massiven demographischen Verschiebungen, der Ursachen sozialer Konflikte und der beunruhigenden Verwandlung von Natur in materiellen Reichtum.» Hinzuzufügen ist jedoch, dass Weber sich nur begrenzt für die tatsächliche Realität der Industrialisierung interessierte. Wohl sprach er mit Gewerkschaftlern, aber meist mit Professoren. Er besuchte Kirchen und Universitäten, nicht Fabriken oder Kohlegruben.

Die Rückbindung von Freiheit an Landbesitz steht im Zusammenhang mit Webers Untersuchungen zur «Landarbeiterfrage» in den ostelbischen Provinzen zu Beginn seiner sozialwissenschaftlichen Forschungen. In St. Louis referierte er

auf Deutsch über «Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart». Webers praktische Neugier zeigte sich kurz darauf in den Indian Territories von Oklahoma, damals noch kein Staat der USA. Er beobachtete, wie Indianer ihre Landzuteilungen an weiße, nicht zuletzt durch Ölfunde angelockte Spekulanten verkauften und wie aus dem «Agrarkommunismus» individuelle Eigentümerschaft wurde, kurzum und darüber hinaus: wie ein modernes Staatswesen im Entstehen begriffen war. Das war ein für Weber zentraler Vorgang, und schon sein Vortrag in St. Louis schloss mit den Worten: «Vielleicht war es einer Nation noch nie zuvor so leicht gemacht worden wie dem amerikanischen Volk, zu einer Kulturnation zu werden. Aber menschlichem Ermessen nach ist es auch zum letzten Mal in der Menschheitsgeschichte, dass solche Bedingungen für eine freiheitliche und große Entwicklung gegeben sind; die Freilandgebiete verschwinden jetzt überall auf der Welt.»

Die Dynamik gesellschaftlicher Prozesse bildet das verbindende Element der Weberschen Beobachtungen. «In den Schlachthöfen von Chicago und gleichermaßen auf den Ölfeldern von Muskogee im Indianerland», fasst Scaff zusammen, «erforschte Weber die Dynamik der amerikanischen Gesellschaft als Ausdruck des modernen Industriekapitalismus.» Doch zugleich erlebte Weber das Vereinsleben der Sekten, Verbände und Parteien als den Urgrund der amerikanischen Demokratie und, ihr voran, der Persönlichkeitsbildung. Das ist im Hinblick auf das «stahlharte Gehäuse» der bedeutendste Ertrag der Amerikareise, schärfte es doch Webers Gegenüberstellung von Demokratie – für die nun das amerikanische Vorbild anschaulich geworden war – und Bürokratisierung, wie er sie in Deutschland fortwährend erlebte. Darüber hinaus stellte er «die kühle Sachlichkeit der Vergesellschaftung» als spezifische Leistung amerikanischer Zusammenschlüsse heraus, während in Deutschland «Gemütlichkeit» als Voraussetzung von Gemeinschaft behauptet werde. Die sozialen Verbände sind Weber zufolge auf dem Fundament der Sekten erwachsen. Das entsprechende Erlebnis war für Weber die Erwachsenentaufe einer Baptistengemeinde im abgelegenen Örtchen Mt. Airy in North Carolina. Entscheidend für seine politische Theorie ist der Bezug zur Demokratie; nebenbei bezeichnete er sich in St. Louis ausdrücklich als Demokraten. In der *Protestantischen Ethik* formulierte er bald darauf, dass die amerikanische Demokratie «niemals ein einfacher Sandhaufen isolierter Individuen» gewesen sei, «sondern in starkem Maße ein Gewirr exklusiver Vereine, deren Urtypus die Sekte ist».

Das «stahlharte Gehäuse der Hörigkeit» fand er in den USA durch die Kraft des von ihm so bewunderten, auf Erziehung beruhenden Individualismus zurückgehalten, ungeachtet aller unabweislichen Bürokratisierungstendenzen der öffentlichen Verwaltung auch in Amerika. Scaff zitiert Webers resignierte Bemerkung aus dem Jahr 1918, dass die moderne Demokratie überall zu einer «bürokratisierten Demokratie» werde. Selbst in der amerikanischen Provinz hatte er das Absterben alter Formen religiös-sozialer Vergesellschaftung feststellen müssen. Infolge dieses Verschwindens der ethischen Fundierung von Demokratie sah Weber das «stahlharte Gehäuse» des «siegreichen Kapitalismus» voraus, bevölkert von «Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz». Weber reiste kein zweites Mal in die USA. Seine Schriften jedoch wurden in Amerika wirkungsmächtig und strahlten von dort aus zurück auf seine deutsche Heimat.

Philipp Müller

Die Rhetorik der Mikrogeschichte

Carlo Ginzburg: Le fil et les traces. Vrai faux fictif.
Aus dem Italienischen von Martin Rueff.
Lagrasse: Éditions Verdier 2010, 380 S.

Zum Beginn des russischen Feldzugs von Napoleon Bonaparte im Jahre 1812 heißt es bei Tolstoi: «Je mehr wir uns in das Studium dieser Ursachen vertiefen, um so größer wird ihre Zahl, und jede einzelne Ursache für sich genommen wie auch jede beliebig große Anzahl von Ursachen erscheint uns an und für sich ebenso richtig und zugleich ebenso falsch in Anbetracht ihrer Geringfügigkeit gegenüber der Ungeheuerlichkeit des Geschehens, und ebenso falsch, wenn wir uns klarmachen, dass sie allein, ohne die Mitwirkung aller übrigen Ursachen, nie imstande gewesen wäre, dieses Geschehen herbeizuführen. [...] Denn um den Willen Napoleons und Alexanders – also der Männer, die das Geschehen scheinbar bestimmten – zur Ausführung zu bringen, bedurfte es des Zusammentreffens zahlloser Umstände, von denen auch nicht einer fehlen konnte, ohne das ganze Geschehen unmöglich zu machen. Millionen von Menschen, und gerade solcher Menschen, in deren Händen die wirkliche Kraft lag – nämlich Soldaten, die schossen oder Proviant und Kanonen transportierten –, mussten bereit sein, den Willen dieser beiden einzelnen und für sich allein doch nur schwachen Menschen zu erfüllen, und waren es auch auf Grund einer unzähligen Menge vielgestaltiger und mannigfach miteinander verknüpfter Ursachen.»

Krieg und Frieden wird von Carlo Ginzburg als ein so wichtiger Anstoß seines Interesses für die Geschichte bezeichnet, dass er seine Studie *Der Käse und die Würmer* (1976) als unmittelbaren Sprössling von Tolstois Eintreten für die nur scheinbar unbedeutenden Nebenpersonen und Aspekte des großen Geschehens verstanden wissen will. Am Ursprung der Mikrogeschichte, deren Konturen von Ginzburg wesentlich geprägt worden sind, steht damit eine Reflexion im Grenzbereich von Geschichte und Literatur. In einer kürzlich in französischer Übersetzung erschienenen Aufsatzsammlung wird deutlich, dass die erkenntnistheoretischen und darstellerischen Konsequenzen des mikrogeschichtlichen Ansatzes für Ginzburg vor allem mit Fragen verbunden sind, die der spannungsvollen Nähe von historischer und literarischer Darstellung entstammen. Das Wahre, Falsche und Fiktive – so der Untertitel des Bandes – bezeichnet den begrifflichen Rahmen, in den Ginzburg seine Geschichtskonzeption fasst.

Das Ausgehen der Mikrogeschichte vom Partikularen, Nebensächlichen richtet sich sowohl gegen die Narration epochaler Einheiten, wie sie in der Historiographie des 19. Jahrhunderts und noch in Benedetto Croces Geschichtsphilosophie möglich schienen, als auch gegen die Konstruktion serieller Begriffe durch den sozialgeschichtlichen Vergleich im 20. Jahrhundert. In beiden Fällen ersetzt für Ginzburg ein homogenes Bild den anormalen und singulären Charakter der überlieferten Wirklichkeit, sei es durch die Konstruktion einer kohärenten Erzählung, sei es durch die Konstruktion allgemeiner, abstrakter Größen. Ginzburg betont, dass ein Ganzes oder Allgemeines in der Geschichte aus den partikularen Spuren der Vergangenheit nie zu rekonstruieren sei, und knüpft damit unmittelbar an Siegfried Kracauer an, dessen *History. The Last Things Before the Last* (1969) er als die beste Einführung in die Mikrogeschichte bezeichnet.

Für Kracauer zeigt eine ideale Geschichtsschreibung, dass die historische Zeit nicht aus homogenen Räumen besteht, die aufeinander in einer sinnvollen Reihe folgen. Insofern historische Untersuchungen die Erforschung einer vergangenen Welt als einer unbekannten, fremden Welt bedeuten, erlauben sie weder eine einfache Integration des Erforschten in eigene, bekannte Verständnisweisen noch den Bezug auf eine unmittelbar einsehbare Ganzheit des Vergangenen. Das Einlassen des His-

torikers auf eine fremde Welt bringt vielmehr flüchtige Blicke auf geschichtliche Details hervor, die eine Vielzahl möglicher fragmentarischer Perspektiven offenbaren. Kracauer vergleicht den Historiker mit einem Reisenden, der als ein anderer zurückkehrt, als der er aufgebrochen ist, denn die Störung seiner vorherigen Ansichten durch die geschichtliche Erfahrung macht ihn zugleich skeptisch gegen die Konstruktion eines allgemeingültigen vergangenen wie gegenwärtigen Zeitgeistes.

Von Kracauer aus wird verständlich, welche Bedeutung Ginzburg in seiner Konzeption konkreten Details zuweist: Indizien sperren sich gegen ganzheitliche Interpretationen, da ihr Status als Indiz daran gebunden ist, dass sie unmöglich in einer allgemeinen Perspektive aufgehen können. Der Sprung in eine homogene Darstellung gelingt laut Ginzburg allein durch einen erdachten Zusammenhang, wie er der fiktionalen Erzählung gestattet, dem Historiker jedoch nur unter Auflagen möglich ist. Ginzburg plädiert für eine historische Darstellungsform, die Überlieferungslücken und Hindernisse der Deutung in die Erzählung einbezieht und damit die Vorläufigkeit und Subjektivität der Interpretation zum Teil der Darstellung macht. Eine solche Geschichtsschreibung folgt dem von Ginzburg beschriebenen Weg des rhetorischen Wandels, demzufolge der Historiker nicht mehr ein Publikum durch anschauliche Beschreibungskunst zu überreden sucht, sondern gerade durch die dissonante Wirkung von Belegen und Fußnoten demonstriert, dass die Kenntnis der Geschichte auf fragmentarischer Überlieferung und revidierbarer Deutung beruht. Die Präferenz für die Form des Essays und die damit verbundene Freiheit der gedanklichen Assoziation sowie die besondere Wertschätzung der Literatur des 19. Jahrhunderts hängen mit diesen Überlegungen eng zusammen. Ginzburg betont Montaignes Interesse für Dinge in einer unvertrauten Distanz, verbindet es mit einem antiquarischen Blick für die Ansammlung kleiner, konkreter Dinge und leitet hieraus Montaignes Fähigkeit ab, einen neuen Blick auch auf die eigene Kultur zu richten und sie in einer klassische Form vorzustellen, die klassische Hierarchien ignoriert. Die Romane von Stendhal und Balzac sind für Ginzburg Chroniken ihrer Zeit, die das Niveau historischer Darstellungen durch eine unstilisierte, direkte Wiedergabe erzählerischer Tatsachen erreichen.

Der Gedanke, das Partikuläre, scheinbar Nebensächliche und Fragmentarische aufgrund seiner Widerstandskraft gegen allgemeine Deutungen mit der literarischen Seite der Geschichtswissenschaft in Verbindung zu setzen, bringt Ginzburgs Überlegungen in eine gewisse Nähe zu neueren Konzeptionen, die allerdings die Darstellung von Heterogenität als Mittel verstehen, einen allein literarisch vorgetäuschten Realitätsbezug in der Geschichtsschreibung zu entlarven. So hat Stephen Greenblatt die Anekdote zum Startpunkt des *New Historicism* erklärt, da ihre Partikularität das Aufgehen in einer geschlossenen Erzählung verhindere und gerade damit geeignet sei, den narrativ erzeugten Charakter des Wahrheitsanspruchs der Geschichtsschreibung anzuzeigen. Ginzburgs Position zeichnet sich dadurch aus, dass sie den skeptizistischen Konsequenzen einer Annäherung von Geschichte und Literatur eine Alternative entgegensetzen will. Die in diesem Zusammenhang formulierte Kritik an Hayden Whites Thesen zur Darstellbarkeit des Holocaust geht am Kern der Diskussion jedoch in eigentümlicher Form vorbei. Im Gegensatz zu anderen Kritikern betont Ginzburg nicht eine angebliche Abkehr Whites von vorherigen Äußerungen, vielmehr versucht er, eine Verwandtschaft zwischen ihm und dem italienischen Neoidealisten und Faschisten Giovanni Gentile nachzuweisen. Dabei verschweigt er jedoch Whites eigentliches Anliegen, das darin besteht, eine historische Darstellung zu finden, die sich aus den Formen des 19. Jahrhunderts löst, indem sie sich am modernen Roman von Marcel Proust oder Virginia Woolf orientiert. Der davon erhoffte Einbezug des Erzählers in die er-

zählte Zeit soll laut White die Dominanz einer von außen die Historie ordnenden Perspektive durch das Bewusstsein für die Kontingenz und Revidierbarkeit des Erzählten ersetzen. Anders als Gentile geht es White also gerade nicht um eine Produktion von Geschichte in kohärenten Erzählungen, sondern um eine Revision einheitlicher Geschichtsbilder. Insofern auch für Ginzburg erst die Verbindung der Fakten Geschichte schafft und er den unsicheren Charakter der historischen Interpretationsarbeit darstellerisch bewältigen will, bleibt die Abgrenzung von White in ihrer Begründung unklar. Aus den Aufsätzen des Bandes geht dennoch eine von Whites Unternehmen zu unterscheidende Intention hervor, denn das Unterbrechen geschlossener Erzählungen erschöpft sich für Ginzburg nicht in einer rein rhetorischen oder literarischen Funktion.

Napoleons Planungen im Vorfeld der Schlacht von Borodino werden von Tolstoi anders dargestellt als in der Historiographie seiner Zeit. Tolstoi zufolge wurde der französische Kaiser durch einen gefangenen russischen Kosaken beeinflusst, dessen scheinbar aufschlussreiches Verhör tatsächlich aus einer Kette von Missverständnissen bestand. Die Betonung der Rolle einer in den Quellen tatsächlich erwähnten, jedoch unbekannten Nebenperson für die entscheidende Schlacht des Feldzugs ist das Resultat einer historischen Interpretation und lässt an sich keinen Schluss auf ihren wahren, falschen oder fiktiven Charakter zu. Das Anführen der Figur als Widerspruch gegen bestehende Versionen rührt jedoch aus der prinzipiellen Annahme, dass andere Rekonstruktionen der Geschichte wegen dieses Hinweises in Frage gestellt werden. Gerade weil der Sinn des Randständigen und Nebensächlichen aus seinem Gegensatz zur integrierenden Funktion einer allgemeinen Deutung entsteht, ist es möglich, ihm einen Realitätswert zuzusprechen – und dieser Wert bietet eine Grundlage, um sich von der Dominanz bestehender Darstellungen des Geschehens zu befreien. Erst die Annahme ihrer Wirklichkeit außerhalb der Darstellung macht den Widerspruch durch Tatsachen möglich. Für Ginzburg sind es nicht nur die erkenntnistheoretischen, sondern auch die moralischen Implikationen des Realitätsanspruchs von kleinen, konkreten Dingen, die ihn auf ihrer Funktion für die moderne Geschichtsschreibung bestehen lassen. In Anlehnung an Kracauer beruht die mikrogeschichtliche Hoffnung, Auffassungen von Geschichte verändern zu können, auf einer Rhetorik, die nicht eine autonome Textwelt, sondern Spuren der Vergangenheit repräsentieren soll.