

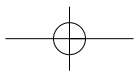
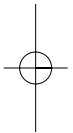
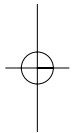
**Stefan Lindl**  
**Die Gestalten des Zeus**  
**Von der**  
**Unmöglichkeit**  
**gesellschaftlichen**  
**Wandels**



**Passagen Verlag**

## Inhalt

Gestalten	11
Parabel	25
Klischee	29
Schule	39
Prüfung	47
Denken	53
Ursprung	53
<i>Schlaraffenland</i>	53
<i>Paradies</i>	58
<i>Urzeit</i>	60
Metanoia	62
Differfrance	77
Vorspiel	87
Geschichte	91
Immobilien	92
<i>Spekulativ</i>	94
<i>Analytisch</i>	95
Unbewusst	101
Wandel	109
Anmerkungen	115
Bibliographie	125



## Gestalten

Zeus war nie das, was er seinen sterblichen Geliebten vorgab zu sein. Welche Gestalt er auch immer angenommen hatte: Zeus blieb immer Zeus. Gestalten verändern sich, sie sind die wandelbaren Oberflächen einer unveränderlichen Ordnung des einzigartigen Seins. Sterblichen ist es verwehrt, sich Zeus mit ihren Sinnen zu nähern. Wer und wie Zeus wirklich ist, können die Menschen nur denken, sie können die gedankliche und assoziative Reise nach der unveränderlichen Ordnung des Einzigartigen antreten. Die Sinne geben ihnen keine Auskunft über die innere Welt des *Vaters der Götter und der Menschen*.

Zeus' Gestalten waren beliebte Stoffe der alten Meister, um unsichtbar, jedoch denkbar und erzählbar die Liebe und die Lust darzustellen. Jan Gossaert malte Danaë, die Tochter des Königs Akrisios. Auf seinem Bild ist sie gefangen in einem Turm. Ihr Vater hat sie vorsorglich eingesperrt, weil ihm geweissagt worden war, der zukünftige Sohn Danaës werde ihn töten. Allerdings kann diese dominante Verhütungsmethode nichts gegen Zeus, den Gott der Götter, und seine Libido ausrichten. Er war fest entschlossen und ersann sich eine Gestalt, mit der er sich der schönen Gefangenen ganz unverdächtig nähern konnte. Gossaert malte Zeus, wie er als Goldschauer die Königstochter umschmeichelt und mit ihr den Helden Perseus zeugt. Alles wirkt friedlich und leicht. Jedoch sollten die zweifelhaften Vorsichtsmaßnahmen des Akrisios nichts bewirken. Er fand den Tod durch seinen Enkel Perseus, der bei einem Wettkampf einen Diskus

schleuderte und versehentlich den Kopf des Großvaters traf.

Weniger sanft ging der Vater der Götter und Menschen mit Europa um. Sie wurde Opfer seiner brutalen Libido, die mit allen Mitteln der Täuschung und List zum Ziel kommen wollte. Als sanfter, verspielter, weißer Stier mit mächtiger Halsfalte und edelsteinähnlichen Hörnern gewann er Europas Vertrauen. Von der schönen Königstochter ließ er sich schmücken und schien ganz harmloser, liebenswerter, zahmer Spielgefährte zu sein. Voller Zuneigung setzte sie sich sogar auf seinen Rücken und liebte ihn. Doch dann trabte er mit ihr in das Meer und entführte sie schwimmend nach Kreta. Dort verwandelte sich der einst so sanfte und anmutige Stier in einen Adler und vergewaltigte Europa an einer Quelle, die von einem undurchsichtigen Weiden Dickicht umwuchert war. Zeus musste immer auf der Hut vor seiner eifersüchtigen Frau Hera sein. Für seine Promiskuität brachte sie ihrem Mann wenig Verständnis entgegen.

Als Mensch erschien Zeus der Semele. Die schöne Königstochter verliebte sich in einen geheimnisvollen Mann, der sich als Zeus ausgab. Dionysos hieß der Sohn, der dieser tragischen Verbindung entstammte. Tragisch, weil Semele Zeus nicht als eine seiner Gestalten sehen wollte, sondern als Zeus. Sie verglühte beim Anblick des Vaters der Götter und der Menschen. Kein Mensch überlebt es, Zeus als Zeus zu sehen. Nur die Gestalten des Zeus garantieren das Überleben.

Antonio Correggio stellte Zeus als Wolke dar, während er die Herapriesterin Io verführt. Leicht und doch bestimmt umgreift eine wattierte, nebelige Pranke die füllige Io. Eine Verdichtung der Wolke formt ein sichtbar unsichtbares Gesicht, von dem sich Io überstreckten Halses lustvoll küssen lässt. Kallisto näherte sich der liebtestolle Zeus in der Gestalt eines Gottes. In einigen Überlieferungen heißt es, Zeus habe das Aussehen des Apolls angenommen, als er sie verführte. Bedauerlicherweise gehörte Kallisto zum Gefolge der Artemis, das der jagenden Tochter des Zeus Jung-

fräulichkeit geschworen hatte. Für ihren Wortbruch bestrafte Artemis Kallisto, indem sie die Gefährtin in einen Bären verwandelte und jagte.

Herakles' Mutter Alkmene erschien Zeus wie auch der Semele als Mensch. Der Gott nahm die Gestalt ihres Gatten Amphitryon an und zeugte mit ihr den Helden in einer gewaltigen Nacht, die drei Nächte lang war. Alkmene war die letzte seiner sterblichen Geliebten. Denn Zeus wusste, dass er keinen mutigeren, kräftigeren, vortrefflicheren Sohn zeugen könne als den Herakles, den er sich als Verteidiger der Menschen und des Olymps wünschte.

Ein Goldregen, ein Stier, ein Adler, eine Wolke, ein Mensch, ein Gott: *die Gestalten des Zeus* waren mannigfaltig und doch war es immer Zeus, der sich in einer Gestalt den Sterblichen zeigte. Nur Semele, die Mutter des Dionysos, sah Zeus nicht nur in einer Gestalt des Zeus, sondern als Zeus. Doch wie unmöglich es den lebenden Sterblichen ist, etwas anderes als Gestalten von etwas, also Repräsentationen, wahrzunehmen, wird mit ihrer Geschichte deutlich. Semele, sie war bereits im sechsten Monat von Zeus schwanger, wurde von der eifersüchtigen Hera in Gestalt ihrer Amme gegen den Liebhaber aufgewiegelt. Hera streute Zweifel, ob Semele sicher sein könne, dass sie von Zeus ein Kind erwarte. Schließlich könne der Mann, mit dem sie zusammenlebe, ein Hochstapler sein. Die trügerische Amme schlug vor, Semele solle dem vermeintlichen Zeus ein unbestimmtes Versprechen abverlangen: Einen Wunsch solle er ihr erfüllen. Semele tat, wie ihr Hera geheiß. Zeus gab ihr sogleich bereitwillig und freudig das Versprechen, ihr einen Wunsch zu erfüllen, der sie glücklich mache. Als er jedoch hörte, um was ihn Semele anging, bat er sie, von diesem Wunsch abzusehen. Sie wollte zu seiner ganzen göttlichen Herrlichkeit aufblicken, wollte nicht an einer der Gestalten des Zeus ihre Blicke weiden, sondern an dem Gott Zeus selbst. Weil sein Wort, das göttliche Versprechen zählte, und sich Semele nichts sehnlicher wünschen wollte, blieb Zeus

nichts anderes übrig, als seiner Geliebten zu erscheinen, wie er auf dem Olymp zu thronen und zu wohnen pflegte. Kaum hatte sich der Wandel von Mensch in Gott vollzogen, verglühte die Königstochter. Ihr Grab bei Theben soll noch Jahre nach ihrem Tod gestrahlt haben. Ihren unfertigen Sohn Dionysos rettete Hermes. Zeus selbst trug den Gott des Weins in seinem Oberschenkel die restlichen drei Monate bis zu seiner Geburt aus. Semele wurde später von dem erwachsenen Dionysos aus der Unterwelt geholt und in den Stand einer Göttin erhoben. Das Verglühen durch den atmosphärischen Eintritt in die göttliche Aura des Zeus, musste sie als Göttin nicht mehr fürchten. Ungeachtet dieser Erhöhung Semeles blieb den Sterblichen das Hinter den Gestalten, der wirkliche Zeus, weiterhin verborgen: Wir Sterblichen sehen nur die Gestalten des Zeus . . .

Nicht nur in dem Mythos der Semele findet sich das Motiv von der Unfähigkeit der Menschen, der göttlichen Wirklichkeit ansichtig zu werden und deren Anblick auch zu überleben. Im Alten Testament erscheint Jahwe am Sinai mit Blitz und Donner, verhüllt in einer Wolke. Wie Semele bat auch Moses: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen! Der Herr gab zur Antwort: . . . Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (Ex 33, 18–21) Jahwe zog an ihm vorüber, hielt ihm allerdings die Hand vor Augen. Moses wurde gebraucht, verglühen durfte er nicht.

Auch die bekannteste Tat des Perseus wird als Spiel zwischen Wirklichkeit und deren Repräsentation beschrieben: Die Wirklichkeit wäre tödlich, aber die Repräsentationen bewegen die Welt. Eindrucksvoll offenbart sich dieses Prinzip, als Perseus die Medusa enthauptete. Niemandem war es möglich, die Medusa anzusehen. Jeder Blick in ihr hässliches Gesicht versteinerte augenblicklich ihre entsetzten Betrachter. Doch mit den hilfreichen Ratschlägen der schlauen Athene konnte Perseus die Medusa töten. Athene verhalf Perseus zu einem Schild und einem Schwert. Das Schild war

blank poliert und bildete die Welt wie ein Spiegel ab. So konnte er den direkten Blickkontakt mit der Medusa vermeiden. Er näherte sich ihr mit Hilfe ihres Spiegelbilds und enthauptete sie. Die ungefährliche, spiegelbildliche Repräsentation der Hässlichen rettete sein Leben und beendete das der versteinernenden Medusa mit dem Schlangenhaar.

Repräsentationen bewegen die Welt! Dagegen lässt das wirkliche Gesicht der Medusa die Welt erstarren. Sie verwandelt Menschen zu Stein, bereitet ihnen ein Ende in einer Skulptur. Da ist es ein schwacher Trost für die Versteinerten, dass sie in einen Zustand des Ewigen oder zumindest Überdauernden transformiert werden. Anders gesagt: Gestalten, Repräsentationen, Oberflächen wandeln sich in der Zeit, folgen den Moden, den Notwendigkeiten, den Bedingungen und Gegebenheiten ihrer Umwelten. Aber das, was sie repräsentieren, das sinnlich nicht Wahrnehmbare, die relationale Ordnung des Seins, verharrt in Kontinuität unter der sichtbaren Oberfläche. Zeus bleibt trotz seiner Gestalten Zeus!

Zeus, der Liebende vom Olymp, der mächtige Vater der Götter und Menschen, war beinahe unangreifbar. Seitdem er den Kampf gegen seinen Vater Kronos aufgenommen hatte, war er der Anführer im Aufstand der Götter, gegen den göttlichen Herrscher. Dem Kronos war vorhergesagt worden, einer seiner Söhne werde ihn entmachten. Ungeachtet der präzisen Aussage bezüglich des Geschlechts verschlang der Unhold wohl aus überzogenen Gründen des Sicherheitsdenkens auch seine Töchter. Allerdings Zeus, der jüngste Sohn, wurde gegen einen Stein ausgetauscht. Den aß der Gott mit Genugtuung und in dem Glauben, vor der Erfüllung seines Schicksals bewahrt zu sein. Jedoch Zeus lebte unbeschwert auf Kreta und wuchs dort zum Jugendlichen heran. Er sann auf Rache für seine Geschwister. Das Schicksal des Kronos sollte und musste sich erfüllen. Kronos hatte genug Götter gegen sich aufgebracht. Vor allem seine Gattin Rhea war der Selbstgefälligkeit ihres Mannes



überdrüssig. Sie machte ihren Sohn zum Mundschenk des Kronos. Nun saß der ärgste Feind seines Vaters auf einer der sensibelsten Posten der Monarchie des Kronos. Selbstverständlich nutzte Zeus seine Position. Er verabreichte seinem Vater ein Brechmittel, worauf Kronos die verschlungenen Kinder wieder ausspie. Auch den Geschwistern des Zeus war es verwehrt, herzliche Zuneigung und Vaterliebe in sich zu entfachen. Als kritische Masse der Revolution standen sie dem Kronos gegenüber und sollten die kraftvolle Streitmacht der Weissagung und des Zeus werden.

Nach dem Sieg über Kronos wurde Zeus der Nachfolger auf dessen Thron, denn die anderen Götter erkannten ihn als ihr Oberhaupt an. Doch auch Zeus fürchtete, eines Tages von einem seiner Söhne vertrieben zu werden. Es wurde ihm sogar geweissagt, seine Geliebte, die Titanin Tetis, werde ihm einen Sohn gebären, der ihn absetze. Es heißt, der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Wohl deswegen löste Zeus dieses Problem der Zukunft auf die Art des Kronos. Allerdings fing er früher in der genealogischen Reihe an als Kronos. Hatte Kronos seine Kinder verspeist, so verschlang Zeus bereits die zukünftige Mutter. Das war das Ende der Titanin Tetis.

Zeus lebte durchaus gefährlich. Er durfte nicht zu viele Götter gegen sich aufbringen, musste gerecht sein. Er hielt sich wohl auch an gewisse soziale Umgangsformen und Grundregeln, denn eine verhängnisvolle Revolte hat es während seiner Regentschaft nicht gegeben. Götter achteten und akzeptierten ihn. Wohl deswegen griff Hera ihren Gatten nicht direkt an, sondern trat nach den hierarchisch Untenstehenden, den Sterblichen.

Genau wusste Hera, dass ihr Mann das Lieblingswild des jagdfreudigen Eros war. Ihrer Eifersucht entsprangen immer wieder listige Rachepläne. Hera verletzte Zeus stets mittelbar. Sie trachtete danach, die Geliebten ihres Gatten zu vernichten oder zumindest ihrer menschlichen Schönheit zu berauben. Im Falle von Alkmene und ihrem Sohn Herakles

wandte sie sich allerdings nicht gegen die Königstochter, sondern griff in das Schicksal des Herakles ein. Mit List wehrte sie ihm, sich in die Reihe der Thronfolger des Perseus einzufügen. Dies hatte Zeus für Herakles ursprünglich bestimmt und seinen Willen kurz vor der Geburt des Helden auf dem Olymp verkündet. Die listenreiche Hera verlangte allerdings von ihrem Gatten, er solle ihr etwas versprechen: Jener Sohn aus dem Haus des Perseus, der noch vor Anbruch der Nacht auf die Welt käme, solle König werden. Arglos versprach Zeus seiner Frau, es solle so geschehen, wie sie es wünsche. Hera, die Listenreiche, zögerte daraufhin die Geburt des Herakles bis in die Nacht hinaus und leitete die Frühgeburt eines mykenischen Prinzen ein, der ebenso wie Herakles von Perseus abstammte. So wurde der Prinz kraft der Worte des Zeus und der List der Hera König und nicht Herakles. Denn die Worte des Zeus waren Gesetz.

Selbst Zeus konnte sein eigenes Wort nicht brechen. So machtvoll war es. Sein keineswegs freier Wille war in der Funktion des obersten Gottes gefangen. Was der oberste Gott versprach, musste eingehalten werden. Nicht einmal der Träger und Repräsentant dieser Funktion konnte etwas gegen sein eigenes Wort unternehmen. Semele starb deswegen und Herakles wurde nicht König. Dies alles geschah, weil Hera den Worten des Zeus eine andere Bedeutung beimaß. In seiner dominanten Naivität verstand Zeus nicht, wie seine Worte bei den Anderen, bei Göttern und Menschen, eine andere Bedeutung haben konnten. Das Prinzip der Perspektivität war ihm nicht vertraut. Zu dominant und ohne Bewusstsein für die Vielfalt und die Differenz dachte der Gott. Zumindest in den Beispielen der Semele und des Herakles wurde er eines Besseren belehrt:

Semele gab er das Wort: „Ich verspreche, dir einen Wunsch zu erfüllen.“ Wohl glaubte er, ihr etwas Gutes zu tun. Später sträubte er sich, ihren Wunsch zu erfüllen. Grund ihrer Vernichtung zu werden, konnte er nicht vorhersehen. Die Aussage Semeles: „Erfülle mir den Wunsch, dich als

Zeus sehen zu dürfen!“ beruhte auf dem Wissen der Hera, eine Sterbliche werde Zeus' Anblick nicht überleben. Semele sah in ihrem Wunsch einen Liebesbeweis. Zeus dagegen erblickte ihre Vernichtung. Beide Bedeutungsgehalte, das Privileg der Geliebten und die Vernichtung, beruhten auf ein und derselben Aussage. Die Aussage ist die Matrix (Mutterstamm) beider Bedeutungen.

Parallel und ebenso nachteilig sowie missverständlich verlief das Königsversprechen für Zeus, das ihm Hera abverlangte, nachdem er die Geburt des Herakles verkündet hatte. Wiederum stand Zeus seine dominante Vorstellung der einheitlichen Bedeutungen im Wege. Für ihn war es undenkbar, ein anderer als Herakles könne König werden. Denn seines Wissens sollte Herakles noch vor Anbruch der Nacht geboren werden. Hera dagegen hatte das Wissen, Geburten zu verlangsamen und zu beschleunigen. Sie wusste, wenn sie ihr Wissen und ihre Macht ausspielte, könnte ein anderer König werden. Starres, unwiderrufliches Gesetz sind die Worte des Zeus! Doch die vielfältigen Interpretationen und Bedeutungen, jene Oberflächen der Worte, bewegen und verändern die Welt. Solange diese Oberflächen nicht im Widerspruch zu den Worten stehen, sondern mit ihnen in ihrem logischen Gehalt übereinstimmen, erfüllen sie die Gesetzmäßigkeit der Worte. Die Worte des Zeus sind eine logische Matrix vielfacher Bedeutungen, ein logischer Mutterstamm vieler Bedeutungen.

Ebenso verhalten sich die Gestalten des Zeus: Sie sind vielfältig, sind den Umständen entsprechend abgewandelt, sind nicht kontinuierlich. Aber Zeus, den diese Gestalten repräsentieren, ist fest, starr, ist immer der Träger und die Identität der Gestalten. Zeus bleibt immer Zeus, auch wenn er stets eine andere Oberfläche annimmt. Doch für die Menschen ist nur die Oberfläche zu erkennen. Den eigentlichen Zeus werden sie nicht schmecken, nicht fühlen, nicht hören, nicht riechen, nicht sehen. Niemand kann ihn bildlich darstellen, so wie er ist. Aber man kann ihn denken als unbe-

stimmbares Wesen, das Regeln befolgt. Ein Regelwerk des Zeus lässt sich assoziieren. Das Denken als der sechste Sinn, ist der Zugang zu dem unsichtbaren Zeus. Immer wirkte im Hintergrund oder Untergrund der Gestalten des Zeus das funktionale Regelwerk des obersten Gottes. Das Regelwerk ist die Matrix, der Mutterstamm der Handlungen, aber es offenbart sich nur in unterschiedlichen Oberflächen. So wie die Worte ebenso nur eine logische Matrix der Bedeutungen sind, so verhält es sich auch mit Zeus: Zeus ist die logische Matrix der Gestalten des Zeus. Zeus ist der beständige Herr der sich wandelnden Oberflächen!

Jenem Dualismus von logischer Matrix und deren vielfältigen Oberflächen folgt die These dieses Buches: Die Nationen Deutschland und Frankreich verfügen jeweils über eine *nationale Matrix*, die aus einer ähnlichen, territorial zersplitterten Grundlage des 10. Jahrhunderts geworden ist. Spätestens in der Frühen Neuzeit lassen sich diese Matrizen als Leitthemen der beiden Nationen wahrnehmen. Diese *nationalen Matrizen* entwickelten sich aus spezifischen, geographisch bedingten und machtpolitischen Handlungen. Sie sind noch heute in jeglichen Oberflächen, Repräsentationen und Gestalten der Nationen wirksam. Ob diese Oberflächen nun nationale Klischees oder das Schulwesen, die Prüfungspraktik, Geschichtswissenschaft, Literatur oder Philosophie sind – die *Matrix* wirkt als ein *national Unbewusstes* in ihnen. Immer sind die *Matrix* und ihre Oberflächen widerspruchsfrei. Deswegen kann gesellschaftlicher Wandel an der Oberfläche nicht grundlegend entgegen der *Matrix* vollzogen werden. Die äußerst beständige, *nationale Matrix* einer gewachsenen Gesellschaft ist der Grund für die Unmöglichkeit des radikalen gesellschaftlichen Wandels. Die Oberflächen sind epochal bedingt, sind Mode und stehen wohl in einem globalen Zusammenhang. Oberflächen können, beispielsweise weil sie unzeitgemäß geworden sind, implodieren und sich neu nach globalen Gegebenheiten und Moden ausrichten. Trotz allem verharrt die *Matrix* in fester

Beständigkeit und ist der Grund für die nationale Adaption globaler Moden.

Für die Zukunft Deutschlands und Frankreichs wirken die beiden Matrizen bestimmend. Eine narrative Theorie über die Phänomene der *Matrix* und deren Oberflächen zu entwickeln, einen Beitrag zum Verständnis von Einzigartigkeiten und Differenzen zwischen Deutschland und Frankreich zu leisten, ist die Absicht dieses Buchs.

Die Suche nach den *nationalen Matrizen* führt über die *Repräsentationen* der Gesellschaften. Nicht irgendwelche Repräsentationen sind damit gemeint, sondern jene, die geradezu klischeehaft für Deutschland und Frankreich stehen. Das heißt, es werden Repräsentationen analysiert, die als allgemeingültiges Wissen verbreitet sind. Darunter fallen nationale Klischees, Literatur des 18. Jahrhunderts, die für die Nationengründung bedeutend war, Schulsysteme, das Prüfungswesen in den Schulen, Konstitutionen der Staaten, aber auch die Geschichtswissenschaften, die die Deutungsmacht der Gesellschaften vertreten und die historische Selbstreflexion einer Gesellschaft konstruieren.

*Nationale Matrizen* bestehen aus unbewussten Relationen, die homogen im Denken einer Nation verbreitet sind. Eine Matrix verallgemeinert jedoch nicht, ist nicht selbst ein Klischee, das die Vielfalt und die Einzigartigkeiten vernichtet. Einer unbewussten, kollektiven Disposition entspricht die Matrix, mit der sich alle Mitglieder einer Gesellschaft auseinandersetzen müssen. Die Matrizen der Nationen sind das unbewusste Gemeinsame im individuellen Denken. Um die Matrizen kognitiv und assoziativ zu erfassen, wird in diesem Buch die *Repräsentationsanalyse* verwendet.

Die *Repräsentationsanalyse* ist keine hermeneutische Methode. Sie klammert, bedingt durch ihren Haupteinfluss, den Michel Foucaults *Archäologie* auf sie ausübte, die Bedeutungsebenen von Repräsentationen aus. Sie untersucht den relationalen Gehalt der Repräsentationen, sie erfasst, wie sich bestimmte Elemente untereinander und zueinander ver-

halten. Der relationale Gehalt kann nur Jetztzustände von Repräsentationen beurteilen, ihre kausale Gewordenheit bleibt verdeckt, ist unsichtbar, denn sie ist blind für die Kausalitäten und die Ursprünge. Ausgleichend produziert die *Repräsentationsanalyse* andere, relationale Perspektiven. Sie wirft andere narrative Theorien auf als hermeneutische Konzepte.

Eine Repräsentation ist eine Darstellung, eine Vorstellung. Beispielsweise repräsentiert eine erzählte Geschichte die Erinnerungen an ein Erlebnis. Ein gemaltes Bild kann Repräsentation einer Landschaft sein oder die Repräsentation von gedanklichen Konzepten, wie Malewitschs Quadrat. Repräsentationen sind Vorstellungen, also Gehirnzustände, aber auch Darstellungen von Vorstellungen. Darstellung einer Vorstellung sind alle Produkte menschlichen Schaffens, Werkzeuge, Texte, Kunst, Fotografien, Politik, Wein, Gerichte, Zubereitungsarten und vieles mehr.

Die *Repräsentationsanalyse* geht von vier Elementen des *Repräsentierens* aus. Zu jeder Repräsentation gehört jemand, der repräsentiert, ein Autor. Dieser Autor repräsentiert die Wirklichkeit in einer Repräsentation. Er repräsentiert immer für Rezipienten. *Autor, Wirklichkeit, Repräsentation, Rezipient* heißen die vier Elemente des *Repräsentierens*. Diese Elemente werden dicht beschrieben, ihre Relationen untereinander herausgearbeitet. Die Relationen sind die Gesetzmäßigkeiten, die Verfassung einer Repräsentation oder die *Matrix* einer Repräsentation. Relationen lassen sich beispielsweise durch dominante Begriffe modern darstellen:

*In-* und *Exklusion*, um Identität von Einheiten zu generieren; *In-/Kohärenz*, um Einheiten zu beschreiben (Innenstimmigkeit); *Konvergenz/Divergenz*, um unterschiedliche Einheiten aufeinander nach ihrer Stimmigkeit zu bezeichnen (Außenstimmigkeit); *Bedingung*, um *äußere-extrinsische* und *innere-intrinsische* Bedingungen von Bewegungen zu konstruieren; *Kontinuität* und *Diskontinuität*, um Bewegungen in Raum und Zeit vorzustellen; und *Linie* und *Zyklus*, um Bewegungen in der Zeit zu erfassen.

Als Gegensatz zu diesen modernen, dominanten Begriffen wird im Folgenden eine assoziative, variante oder wie Lyotard sagen würde, eine postmoderne Art des Darstellens verwendet: die *Parabeltechnik*. Sie beruht auf der Ähnlichkeit *relationaler Ästhetiken* von Repräsentationen. Die *relationalen Ästhetiken* ergeben sich aus den Relationen zwischen den vier Elementen des Repräsentierens. Eine *nationale Matrix* besitzt eine *relationale Ästhetik*, die beispielsweise in einem nationalen Klischee repräsentiert wird. Die Ästhetik ließe sich dominant durch die Begriffe der Relationen darstellen oder durch eine analoge Parabel.

Eine *Parabel* ist ein Text, der durch dieselbe *relationale Ästhetik* geordnet ist, wie die analysierte Repräsentation. Eine analoge Parabel wird angewendet, um im Kopf des Lesers Relationen assoziierbar zu machen, ohne sie modern und dominant zu definieren. Analogien mit Parabeln herzustellen, ist eine übliche Technik, um komplexe Inhalte verständlich zu machen. Als Beispiel für die Evokation des Ähnlichen lässt sich Niels Bohr anführen, der mit einer Analogie zu unserem Sonnensystem sein Atommodell entwickelte.<sup>1</sup> Bohrs Darstellungstechnik, mit der er ein Atom modellierte, wurde im Mittelalter in anderer Form in der *Biblia pauperum* angewendet:

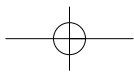
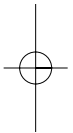
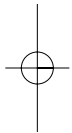
In dieser bilderreichen Bibelausgabe wird das Neue Testament als Erfüllung des Alten Testaments ausgewiesen. Die *Armenbibel* nutzt als typologisches Prinzip die Ähnlichkeiten bestimmter biblischer Textstellen. Beispielsweise wird die Geschichte Josefs als *Typus* angeführt: „Als Josef bei seinen Brüdern angekommen war, zogen sie ihm sein Gewand aus, den Ärmelrock, den er anhatte, packten ihn und warfen ihn in die Zisterne. Die Zisterne war leer; es war kein Wasser drin.“ Als zweiten *Typus* des Alten Testaments wird das Verschwinden Jonas bildlich und schriftlich erzählt: „Der Herr aber schickte einen großen Fisch, der Jona verschlang.“ Diese beiden *Typen* aus dem Alten Testament sind dem *Antitypus* des Neuen Testaments gegenübergestellt: „Josef kauf-

te ein Leinentuch, nahm Jesus vom Kreuz, wickelte ihn in das Tuch und legte ihn in ein Grab, das in einen Felsen gehauen war.“<sup>2</sup>

Mit dieser Analogie konnte auf jene unsichtbaren Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament verwiesen werden, ohne sie darzustellen. Die *Parabeltechnik* inszeniert ein vielfältiges und stummes Assoziieren der unsichtbaren Ähnlichkeiten und *relationalen Ästhetiken*. Höchst privat und einzigartig, ohne beliebig zu sein, verspricht die *Parabeltechnik* ein sanftes, rezessives und keineswegs dominantes Darstellen des Nicht-Darstellbaren.

Systematisch ist die Auswahl der Repräsentationen nicht, die als Gestalten des Zeus analysiert werden. Andererseits sind sie auch nicht völlig zufällig aus der Vielzahl der Gestalten Deutschlands und Frankreichs entnommen. Allesamt sind sie neuralgische Repräsentationen der *nationalen Matrizen*: nationale Klischees, Schulwesen, wichtige Texte für die Gründung der Nationen, der mittelalterliche Staatsaufbau und Ausschnitte aus wissenschaftlichem Denken zeigen vor allem eins: Die *nationalen Matrizen* formierten sich im Mittelalter und werden heute besonders in den Schulen durch die deutsche Bildung und die französische Erziehung repliziert. In nationalen Klischees wie auch in den Konstruktionen der Geschichtswissenschaften verbergen sie sich. Machtvoll bedingen sie das Konzipieren, Konstruieren und Handeln der Menschen. Sie können nicht in wenigen Handgriffen schnell und ohne Schwierigkeiten geändert werden. Einer Gesellschaft ist es nicht möglich, sich von einem Tag auf den anderen eine neue *Matrix* zuzulegen. *Matrizen* sind resistent gegen Wandel, während ihre Gestalten im Wind der Zeiten segeln.





## Parabel

Christliches Mönchtum ruht auf zwei Grundtypen asketischer Lebensweisen. Es kennt *Anachoreten* und *Zönobiten*. *Anachoreten*, das sind die Einsiedler. Sie suchen in sich und für sich Gott. Ganz individuell vertiefen sie sich in ihrer Gotteserfahrung und harren womöglich der *Epiphanie*. Versunken in *Kontemplation* bewohnen sie abgelegene, wenig besuchte, einsame Orte in den Wüsten oder Gebirgen. Bewusst kehren sie den Gesellschaften, in denen sie vor ihrem Anachoretendasein gelebt haben, den Rücken. In der Einsiedelei folgt ihr Tagesablauf einer inneren, individuellen Regel, die sich während ihres *Anachoretentums* aus ihnen heraus entwickelte. Einsiedler brauchen keine Regeln, die gemeinschaftliches Neben- und Miteinander ordnen, denn sie sind allein. Es ist also die innere, einzigartige Ordnung, welche die einsiedlerischen *Anachoreten* auszeichnet.

Dagegen leben die *Zönobiten* asketisch in einer hierarchischen Gemeinschaft, der ein Abt oder ein Prior mit teils großer Verfügungsgewalt vorsteht. Benediktiner sind beispielsweise *Zönobiten*. Ihr Leben ist durch eine verpflichtende Regel geordnet. Homogenisierend gilt diese Ordnung für alle in gleicher Weise. Sie ist von außen, genauer aus dem legendären, aber doch nur angeblichen Kopf des Regelstifters *Benedikt von Nursia* entsprungen. Seine Regel regelt alles: die Zeiten der Gebete, das Essen, das Verbot von Eigentum, die Arbeit, die Nachtruhe, die Kleidung für Alltag, Feste und Reise, die Getränke, die Fastenzeit und auch die Körperpflege. Benedikts Regel ist eine Weisung, die in und durch

die monastische Gemeinschaft in die Wirklichkeit umgesetzt werden soll: „Alle sollen in allem der Regel als Lehrmeisterin folgen, und niemand darf leichtfertig von ihrer Weisung abweichen. Keiner darf im Kloster dem Willen seines eigenen Herzens folgen.“ (Regel des hl. Benedikt, Kapitel III)

Den Mönchen ist die Regel eine äußere Konstitution. Sie entspricht einer Verfassung für eine Gemeinschaft, deren einzelne Bestandteile sich dieser Ordnung verpflichten und unterordnen, um sie bestmöglich in asketischer Disziplin zu befolgen. *Ora et labora!* Durch diesen Satz wird die Regel wirklich und wirkend. Ein guter *zönobitischer* Mönch lebt übereinstimmend mit der Regel. Er setzt die Regel nicht alleine, sondern in der Gemeinschaft um und darf sie nicht nach seinem individuellen Empfinden interpretieren. Garant, die Regel getreu zu erfüllen, ist der Abt, der irdische Vater der Mönche.

Der wesentliche Unterschied beider Grundtypen asketischen Lebens liegt in der Verschiedenartigkeit der Regeln: *Anachoreten* leben nach einer von ihnen selbst, aus ihrem Denken und Wollen heraus entstandenen, inneren, individuellen Regel, die sie sich geben, die nur für sie gilt. *Zönobiten* ordnen sich unter eine äußere, für sie verpflichtende Regel, die ihren Tagesablauf, ihr ganzes asketisches Dasein sowie das ihrer Mitmönche einheitlich ordnet. Individuelle Regeln, wie die der Anachoreten, sind laut der Regel Benedikts nicht erwünscht. Die innere Regel wird zugunsten einer äußeren, universalen Regel aufgelöst.

Dieses *Benediktinerprinzip* enthält die *relationale Ästhetik* der deutschen Matrix. Auch John Dewey illustriert diese *relationale Ästhetik* in seiner Betrachtung über die Deutschen und ihr Denken:

Die wirkliche Aufgabe besteht deshalb nicht darin, die freien Individuen so zu beherrschen, daß sich ein gewisses Maß sozialer Ordnung und Übereinstimmung ergibt, sondern vielmehr darin, daß die Individuen zur Freiheit gelangen, indem sie ihre Überzeugungen in Über-

einstimmung mit dem in der Staatsordnung als der objektiven Vernunft niedergelegten universalen Gesetz entwickeln.<sup>1</sup>

Deweys Text über die Deutschen und das *Benediktinerprinzip* sind zweierlei Gestalt einer gemeinsamen *relationalen Ästhetik*: Individuen gleichen sich mit einem universalen Regelwerk ab und lösen in ihm ihre individuellen Regeln auf.

Der hl. Bruno von Köln gründete 1084 eine mönchische Mischform aus *Anachoreten* und *Zönobiten*: Die *Kartäuser*. Der Ordensname der *Kartäuser* leitet sich von ihrem Gründungskloster *la Grande Chartreuse* in der Nähe Grenobles ab. *Kartäuser* sind *Anachoreten*, die nicht einsam in den Wüsten Nordafrikas nach Gott suchen. Sie leben in Mönchsgemeinschaften und sind trotzdem allein. Zugleich verwirklichen sie Individualismus und Kollektivismus in einer Mönchsgemeinschaft. Jeder Kartäuser verfügt über eigene Räume oder gar ein Häuschen. Ein Arbeitsraum mit einem Ofen, einem Tisch, einem Kreuz und auch ein Schlafzimmer stehen ihm zur Verfügung. Eine Türe führt hinaus in seinen Garten. Es ist ein *hortus conclusum*, ein geschlossener, von Mauern abgeschirmter Garten, in den keine Blicke von außen gelangen. Jeder Mönch legt seinen Garten an und pflegt ihn. Der Kartäuser gestaltet ihn als sein Werk und als seinen einzigartigen Ort der Gottesfindung und Meditation. Die Individualität der Kartäuser drückt sich deutlich in dem kreativen Werk ihrer Gartengestaltung aus. Sie ordnen die Pflanzen, die Pfade, die Beete, die Begrenzungen so, wie sie es für gut befinden. Niemand darf in ihr Gestalten eingreifen, nicht einmal der Prior der Mönchsgemeinschaft. Selbst ihm ist es nicht erlaubt, die Häuser und Gärten der Mönche zu betreten. Diese *zönobitischen Anachoreten* befolgen einerseits eine individuelle, innere Ordnung, andererseits leben sie gemeinschaftlich nach einer Regel.

Eine Gemeinschaft braucht immer universale Prinzipien, die exklusiv sowie inklusiv wirken. Es ist nur eine Frage der

Dominanz beziehungsweise der Rezessivität dieser Prinzipien, wie weit das Individuum mit seinen einzigartigen Regeln durch sie eingeschränkt oder zurückgedrängt wird. Universale Prinzipien der Kartäuser finden sich in der gleichen Lebensart, die darin besteht, individuell und auf Differenz bedacht anachoretisch in den eigenen Räumen und Gärten auf Gottessuche zu gehen. Diese anachoretische Lebensart ist ein heterogen einendes Prinzip. Es eint die Kartäuser, denn sie alle sind Anachoreten, und zugleich unterscheidet es sie in ihrer Einzigartigkeit. Sie verfügen auch über eine homogen einende Regel, nämlich die gemeinsamen Gebete in den Nachtstunden, in denen zusammen, im Gleichklang und im selben Rhythmus gesungen und zu Gott gebetet wird. Ansonsten sprechen Kartäuser untereinander nicht. Nur Handzeichen dienen der Verständigung, wenn Kommunikation unvermeidlich ist.

Ihre Gärten repräsentieren die individuellen Welten, versehen mit individuellen Verfassungen. Die innere, eigene Regel macht diese *zönotischen Anachoreten* wesentlich autonomer als die auf eine äußere, dominante Regel ausgerichteten Benediktiner. Ein großes Gut des Individualismus besitzen die Kartäuser: In einem eigenen Bereich dürfen und müssen sie eigene Regeln aufstellen. Sie haben das Recht auf Autonomie und Autarkie innerhalb einer heterogenen Gemeinschaft, deren universale, gemeinschaftliche Ordnung stark rezessiven Charakter hat. Darin besteht das *Kartäuserprinzip*, dessen *Matrix* auch in der französischen Gesellschaft als eine Gestalt manifest wird.

John Dewey schrieb über das Denken der Franzosen:

Man nimmt eine von aller Überlieferung, aller Geschichte und jedem Stoffe unabhängige logische Fähigkeit an, die die Macht besitzt, das menschliche Verhalten unmittelbar zu beeinflussen. Da es diese Fähigkeit nur mit allgemeinen und unpersönlichen Formen zu tun hat, so müssen die Handlungen verschiedener Personen, wenn sie sich auf logisch richtige Feststellungen stützen, miteinander harmonieren.<sup>2</sup>

## Klischee

Kraftvoll stampft Verallgemeinerung die Höhenlinien auf der topographischen Karte der Differenz in eine Plattform intoleranter Normalnulldominanz. Erfrischend vernichtend wirkt sie, ist hilfreich in einer komplexen Welt, die das Gute und das Böse vor lauter Vielfalt, Perspektivität, beliebigem Lavieren, Entschuldigen, Erklären und Relativieren nicht mehr erkennt. Verallgemeinerung weiß: Die Welt ist böse! Denn die Welt ist vielfältig und different!

Gott habe den Ungehorsam der Menschen mit Vielfalt und Differenz bestraft, heißt es in der Genesis. Während der Mann zum Schuften verurteilt wurde, verdamnte er die Frau, die Menschheit unter Schmerzen zu gebären. Kein Wunder, wenn diese Strafen immer wieder nostalgische Sehnsucht nach dem Paradies aufwerfen. Dieses irdische Paradies ist verschwunden, jedoch findet sich linder Balsam: Die Verallgemeinerung! Sie ist das Katapult, das uns Menschen immer wieder in die Umlaufbahnen paradiesischer Zustände schleudert. Und zwar in die Zeit, bevor Eva auf die Schlange hörte. Vor dem Schlangenerlebnis hatte es keine Scham und keine Erkenntnis vom Männlichen und Weiblichen gegeben. Kein Bewusstsein von Vielfalt und Differenz – das ist das Paradies. Hinter den Zäunen des Paradieses vegetierte die Einigkeit, die Eintönigkeit, die Einfachheit. Jedoch das Paradiesische, es ist dahin. Einzig die Verallgemeinerung, die Abstraktion, das Klischee, die Stereotypen verbleiben als Trost und Hoffnung im Denken und Erzählen der Menschen als der letzte Hort der Einheit.

Auch die *nationale Matrix* ist etwas Allgemeines, etwas Gemeinschaftliches, das den vielfältigen und einzigartigen Gestalten der Matrix als gemeinsame, aber unbewusste Ordnung dient. Sie wirkt als ein einendes Prinzip des Heterogenen, ähnlich der anachoretischen Lebensart der Kartäuser: Einsamkeit, individuelles Handeln und individuelle Suche nach Gott eint die Kartäuser. Aber die ähnliche oder identische Lebensweise schränkt die Vielfalt des Anachoretentums nicht ein, sondern baut auf der Vielfalt auf. Sie belässt die Heterogenität und ist somit eine einheitliche Ordnung des Heterogenen.

Klischees dagegen sind eine einheitliche Ordnung eines vermeintlich Homogenen. Im Gegensatz zur *nationalen Matrix* vernichten Klischees das Heterogene. Dominant und gewaltig stampfen sie das Heterogene zu einer homogenen Einheit zusammen. Wie verhalten sich die Klischees bezüglich der *nationalen Matrix* der Deutschen und der Franzosen? Was besagen die homogenisierend verallgemeinernden Klischees der Deutschen über die Franzosen und der Franzosen über die Deutschen? Entsprangen sie alle nur der Sehnsucht nach dem Paradies, also dem Wunsch nach Einfachheit und nicht nach Vielfalt? Oder funktionieren auch sie wie die Gestalten des Zeus? Sind sie Repräsentationen der *nationalen Matrizen*, die aus unterschiedlichen Lebensweisen entstanden? Wird in der homogenisierenden Funktionsweise der Klischees aus der *nationalen Matrix* eine einheitliche Ordnung des vermeintlich Homogenen?

Fernab von dem Klischee des großen, blonden, unsympathischen, besserwisserischen Deutschen sind die Deutschen ordentlich. „Ordnung ist das halbe Leben!“, heißt es. Der Gehsteig wird gekehrt, die Mülltonnen werden gereinigt. Auch das geliebte Auto wäscht der Deutsche regelmäßig, der übersichtliche Garten besteht aus einem Rasen, den ein fleißiger Rasenmäher stutzt. Viele Schilder vergegenwärtigen klar verständlich bestimmte Verhaltensregeln. Im

Straßenverkehr wird ein Unfall riskiert, Gesundheit, sogar Leben in Gefahr gebracht, weil sich der Deutsche im Recht gegenüber einem anderen Verkehrsteilnehmer fühlt. Es wird nicht gebremst, es wird nicht umsichtig und vernünftig gehandelt. Die äußere Ordnung gibt Recht und bestimmt dickköpfig und unflexibel die Handlungsweisen, selbst wenn dadurch Schaden an Eigentum oder an Leib und Leben entsteht. Recht und Ordnung stehen weit höher in der Gunst der Deutschen als die Vernunft. Ordnungsgemäß wird gehandelt.

Das *Benediktinerprinzip* zeichnet sich darin aus, Individuen zu verpflichten, ihre individuelle Ordnung zugunsten einer gemeinschaftlichen, universalen Regel aufzugeben. Ein Individuum wird identisch mit der äußeren Regel; es ist die äußere Regel. Wohl deswegen sehen sich viele Deutsche dazu legitimiert, andere, die das *Benediktinerprinzip* nicht so erfolgreich verinnerlicht haben wie sie selbst, zu erziehen oder sogar in einem Akt der Selbstjustiz zu bestrafen. Im vermeintlichen Auftrag einer objektiven Universalie vollstrecken sie die Ordnung am Unordentlichen.

Da verwundert es keineswegs, dass Michel Foucaults *Les mots et les choses* in der deutschen Übersetzung den Titel *Die Ordnung der Dinge* bekam. Zwar hat die Ordnung der Dinge nur mit einem Abschnitt des Buches etwas zu tun, aber der war für das deutsche Denken wohl am eingängigsten. Vermeintlich traf der übertragene Titel von Foucaults Buch ein wichtiges Anliegen der Deutschen, aber der Titel konnte seine deutschen Kritiker allerhöchstens beim unwissenden, spontanen Kauf im Buchladen täuschen. Es war nicht ordentlich von Foucault, diskursives Unbewusstsein und diskontinuierliches Chaos gegen die Hermeneutik und Kontinuitätsliebe der deutschen Geschichtswissenschaft antreten zu lassen. Foucaults Unordnung stand gegen eine von Hermann Bausinger zitierte Umfrage unter Deutschen, wie sie sich selbst einschätzen: „Ordnungsliebe, Fleiß, Leistungsfähigkeit, Disziplin, Sauberkeit nehmen bei Umfragen zur



Selbsteinschätzung der deutschen Bevölkerung nach wie vor die obersten Ränge ein; und die Einschätzung von außen weicht nur wenig davon ab.“<sup>41</sup>

Gibt es keine Ordnung für etwas, so wird eine erdacht. Selbstverständlich wird nach dieser konstruierten Ordnung starr gehandelt. Beispielsweise bei Projektarbeit in Wissenschaft oder Wirtschaft. Stellt sich eine neue Aufgabe, die ein Team bearbeiten soll, dann werden Deutsche erst lange reden, verhandeln, entwerfen, gegenentwerfen und reden und reden. Durch diesen kommunikativen, vielstimmigen Prozess entsteht eine klare Vorstellung, ein Regelwerk, eine Ordnung, ein gesetzmäßiger Entwurf. Meist unflexibel wird der Entwurf abgearbeitet und umgesetzt. Bevor etwas verwirklicht wird, müssen oft unüberschaubar viele Genehmigungen eingeholt werden – alles hat seine Ordnung.

Obendrein zeigen sich die Deutschen von Katastrophen betroffen, die sie nicht betreffen. Zur Zeit des zweiten Irakkriegs 1991 fiel in Köln der Rosenmontagsumzug aus. Die Karnevalsvereine wollten nicht ausgelassen feiern und mit Süßwaren werfen, wenn doch zur gleichen Zeit in Bagdad die Bomben fallen. Dieses Phänomen heißt *Betroffenheit*, eine klischeehafte, deutsche Eigenschaft. Sie wird durch eine Art *Hyperempathie* ermöglicht. Empathie bedeutet, in sich die Befindlichkeit eines anderen Menschen widerzuspiegeln, sie in sich zu repräsentieren. Dieses Repräsentieren von Gefühlen anderer in sich ist nicht wenig schwierig, denn Gefühlsgemenge sowie das Erleben fallen in die Kategorie des Privatesten des Privaten. Kaum etwas ist so hermetisch einzigartig und gleichwohl unzugänglich wie Fühlen und Erleben. Niemand fühlt und erlebt für einen anderen oder wie ein anderer. Also kann nur eine Art Selbstrepräsentation des eigenen Fühlens, Erlebens und Erfahrens betroffen machen.

Das Problem dabei: Derjenige, der seine Betroffenheit offenbart, ist nicht in derselben katastrophalen Situation des anderen, der tatsächlich fühlt, erlebt, erfährt. Er sitzt im

friedlichen Deutschland und nicht wie der andere im Bombenhagel Bagdads. Betroffenheit ist demnach eine dispen-siv-empathische Simulation, motiviert durch den Willen, das eigene Nichtfühlen, Nichterleben und Nichterfahren einer Situation simulierend auszugleichen. So rekonstruiert er durch die Erinnerungen an sein eigenes Erleben, Fühlen und Erfahren eine betroffene Befindlichkeit. Darin besteht die *Hyperempathie*, deren Ergebnis Betroffenheit genannt wird. Empathie ist etwas überaus Menschliches, das Gewissen, Ethiken oder einfach nur eine andere Perspektive ermöglicht. Wer die Fähigkeit zur Empathie nicht hat, der kann ohne schlechtes Gewissen als Unmensch intolerant und vernichtend wüten. Trotzdem muss nicht jede Empathie in Betroffenheit münden.

Betroffenheit ist die Eigenschaft eines Menschen, der seine Position, seine individuelle Ordnung in dieser Welt, zugunsten einer anderen Ordnung aufgibt, indem er sich dem tatsächlichen Betroffen-Sein eines anderen unterordnet. Er wäre nicht betroffen, wenn er sich aus seiner nicht betroffenen, individuellen Ordnung in der Welt mit den Betroffenen offen auseinandersetzt. In vielerlei Gestalt könnte das geschehen, beispielsweise durch Hilfeleistungen, durch Petitionen, durch Humor, durch schockierenden Zynismus. Ein hyperempathisch Betroffener agiert nicht aus seinem individuellen Standpunkt heraus, er nimmt den des anderen möglichst gänzlich ein. *Hyperempathie* bedeutet, sich an die Ordnung/Nichtordnung eines anderen anzugleichen, dessen Leben durch die chaotischen Regeln einer Katastrophe bestimmt wird. Betroffenheit wird also zu einer menschlichen Eigenschaft, wenn eine individuelle Ordnung zugunsten einer anderen aufgegeben wird, ohne von einer Situation direkt betroffen zu sein.

Die Betroffenheit ist damit lediglich eine Gestalt des *Benediktinerprinzips*: Ohne eigene, individuelle Regel und Ordnung übernimmt der Mönch eine äußere Ordnung, die er lebt, nach der er seinen gesamten Tagesablauf, seine Lebens-

art, seinen Lebenswandel unterwirft. Das Außen, die Regeln, der Verweis auf ein äußeres Regelwerk hält die deutschen Zönobiten fest in den Händen und lässt ihnen wenig individuellen Freiraum. Äußere Ordnungen regeln alles für sie. Sie funktionieren und handeln danach und setzen die denkbare und erzählbare Regel in die Tat um und pflegen die Ordnungen. Oder sie spielen den Regelstifter, den Benedikt von Nursia, bevor sie diese Ordnung verwirklichen.

Über die Franzosen wird gerne das Klischee der kämpferischen, revolutionären Individualisten ausgesprochen, die keine staatliche Autorität akzeptieren. Französische Individuen bauen auf Differenz und doch bilden sie zusammen eine *grande nation*. Sie selbst verstehen sich genauso wenig als individualistisch, wie die Deutschen sich nicht ordinaristisch oder regularistisch bezeichnen würden. Franzosen zeigen auf ihre autoritäre *éducation nationale*, die den individuellen Regeln keinen Freiraum lässt. Von Individualismus findet sich in der *éducation nationale* weniger als die geringste, homöopathische Spur. Andererseits reden sie schockiert von den vergleichsweise völlig überindividuell-chaotischen (unordentlichen!) Zuständen in deutschen Schulen. In Deutschland scheint keineswegs auch nur irgendetwas an den Schulen von oben geregelt zu sein, an französischen dagegen alles. Innere Regeln der Anachoreten gibt es in deutschen Schulen, äußere, zönobitisch-benediktinische dagegen in Frankreich. *Von wegen Klischees und deren Realität!*

Im Anblick der Schulen erwächst ein völlig konträres Bild: Deutsche und nicht Franzosen tragen machtvoll impulsiv ihre inneren Regeln nach außen. Die Deutschen sind die Anachoreten unter den Regelgebern der Schulen! Die Klischees stimmen nicht. Und Asterix ist kein gallischer Franzose, sondern ein Deutscher!

René Goscinny hat demnach möglicherweise einen lustigen, unterhaltsamen Protagonisten kreiert, der sich gegen die römische *mondialisation* auflehnt. Aber offenbar hat er ihn

unsanft aus der freien Germania nach Gallien verpflanzt. Ohne Rückhalt in der Realität entwarf der Geschichtenerfinder Goscinny ein Irgendetwas: Asterix, der Bewahrer und Verteidiger der Vielfalt und der Differenz im römisch-dominanten Einerlei. Er und seine Mitbewohner des kleinen gallischen Dorfs sind widerspenstig, individuell, furchtlos, wollen ihre Lebensweise fortführen und ihre Autonomie sowie Autarkie nicht abgeben. Das Dorf ist eine kleine Einsiedelei in der gewaltigen homogenen Ordnung des römischen Reiches. In ihm wohnen Individualisten mit einem gemeinschaftlichen Ziel: Sie wollen als eigenständige Gemeinschaft fortbestehen.

Ein Asterix in der *éducation nationale* wäre wohl undenkbar. Denn die *éducation nationale* ist scheinbar das Homogenisierende, das Mondiale an sich. In ihr gibt es wohl kaum ein kleines gallisches Dorf, das seine *éducation regionale* verteidigte und erbittert gegen das Nationale kämpfte. Julius Caesars Kohorten flogen durch die Luft und kassierten Beulen und Hämatome, wenn die schlaun und starken Vielfalthüter aus dem lupenkleinen gallischen Dorf sich in der Differenz übten. Und doch zeigen sie sich unter dem Eindruck französischer Schulen als klischeehafte, unwirkliche Auswüchse. Sie haben ebensoviel mit der französischen Realität zu tun, wie der sympathische, lebenslustige Franzose mit Baskenmütze auf dem Kopf, der lässig mit einer Baguette unterm Arm zauberhaften Frauen charmant und espritvoll Komplimente macht.

Es ist jedoch keinesfalls so, als würde es im heutigen Frankreich keine entsprechenden Phänomene geben. José Bové, der Schafzüchter aus dem Aveyron, ist auch in Deutschland ein bekanntes Beispiel französischen Willens zur Differenz. Bové verteidigte mit einer inzwischen geradezu legendären Demonstration auf der Baustelle des McDonald's Restaurants in Millau die individuellen Regeln und die Differenz seiner Region.<sup>2</sup> Er demonstrierte mit anderen Demonstranten das unfertige Schnellrestaurant als Zei-

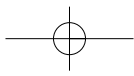
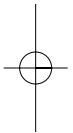
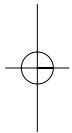
chen individuellen Widerstands gegen die *mondialisation* und bekam in den Wochen seiner Inhaftierung bis zu seinem Gerichtsverfahren breite Unterstützung von der Bevölkerung, auch von einigen Politikern. Er wurde zum Sinnbild für das Individuelle, das Regionale, das Heterogene. Er entwickelte sich zum Abziehbild eines symbolhaften Kämpfers für die Differenz. Auf einer Fotografie hielt Bové der *mondialisation* in frecher, gelassener Siegerpose seine Handschellen und die geballten Fäuste entgegen, als präsentierte er den Pokal des UEFA Cups. Er triumphierte und wurde gefeiert für die Verteidigung der Individualität und der Differenz.

Zum medienwirksam aufbereiteten Prozessbeginn gegen Bové und seine Mitstreiter zeigte sich in den Umfragen erstaunlicher Rückhalt und breite Zustimmung für Bovés Handeln.<sup>3</sup> Er hatte als eindeutig rebellisches Individuum für die Differenz gekämpft. Beides, der Individualismus sowie die daraus resultierende Differenz, sind nationale, einende, gemeinschaftliche Güter der Republik, die beispielsweise wirkmächtig Ernest Renan in seiner berühmten Rede an der Sorbonne angesprochen hatte.<sup>4</sup> Dass Bové für den Erhalt gemeinschaftlicher Werte angeklagt wurde, brachte ihm wohl große Sympathien ein.

Im Beispiel Bovés wirken die beiden Regelprinzipien der Kartäuser: Einerseits individualistisches und regionales Leben, das eine innere, einzigartige Regel besitzt. Andererseits eine äußere Regel der *mondialisation*. Bové hätte nichts gegen Globalisierung, solange sie nicht das Regionale, das Einzigartige zerstörte. Die äußere Regel ist also gegen das Prinzip des Individualismus gerichtet, vernichtet die Vielfalt. Gegen diese Dominanz wehrt sich Bové. Das heterogene Prinzip des Individualismus und Regionalismus löste sich sonst in der Homogenität auf, so die Befürchtung Bovés. Aus den Kartäusern mit innerer, individualistischer und äußerer, kollektiver Regel würden somit Benediktiner werden. Bové und sein Rückhalt in der Bevölkerung offenba-

ren durchweg ein individualistisches, *zönotisches Anachoretentum*. In Bovés Geschichte des Widerstands manifestiert sich das *Kartäuserprinzip*.

Bové erfüllt das französische Klischee und das *Kartäuserprinzip*, die *éducation nationale* jedoch scheinbar nicht. Was hat es mit den Schulen auf sich? Wirken sie tatsächlich heterogenisierend in Deutschland und homogenisierend in Frankreich? Vernehmen wir auf den Pausenhöfen das Gelächter, das Geschrei und die Ermahnungen einer verkehrten Klischeewelt?



## Schule

Schulwesen untersteht in der föderalen Bundesrepublik den Landesregierungen. Dezentral stellen die Kultusministerien der Länder die Lehrpläne zusammen. Es gibt in Deutschland die KMK, die Kultusministerkonferenz. Dort stimmen sich die vielfältig denkenden Kultusminister der Länder zentral ab, legen gemeinsame Schwerpunkte und Tendenzen der Bildungspolitik fest. Die KMK steht in einer langen Tradition föderalistischer Institutionen des Abgleichs in Deutschland. Sie zeigt die für Deutschland charakteristische Konstruktionsweise: Eigenständige, territorialstaatliche Vielfalt wird durch eine Institution kompromisshaft aufeinander abgestimmt. Dieses Prinzip gab es bereits mit dem Reichstag in Frankfurt, der für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation in der Goldenen Bulle von 1356 festgelegt worden war. Die relationale Ästhetik des Reichstags und der KMK sind mehr oder minder identisch: Viele territoriale/föderale Regeln konstruieren äußere, für alle verpflichtende Regeln, die Einheitlichkeit versprechen.

Das deutsche Bildungssystem hat den Ruf vertikal aufgebaut zu sein. Das bedeutet, allen Schülern ist es möglich, die höchsten Abschlüsse, auch die Habilitation zu erlangen. Einem Hauptschüler steht es frei, wenn er entsprechende Leistungen erbringt und genügend Durchhaltevermögen hat, einen Hochschulabschluss zu erringen. Er muss sich nur an dieses Ziel heran bilden. Es liegt an ihm, sich zu bilden, sich an der Ordnung der Abschlüsse hochzuarbeiten. Niemand wird ihn daran hindern, wenn er die Noten und den Willen



dazu hat. Schritt um Schritt kann er sich dem Dokortitel oder dem Hochschullehramt nähern.

Dahinter steckt eine bestimmte Art, das Individuum zu konstruieren: Individuen sind in Deutschland nicht bedingt. Sie sind frei, sie können alles erreichen. Keinerlei individuelle Fähigkeiten bedingen einzigartige, beschränkte Möglichkeiten wie in Frankreich. Alles ist möglich. Die in Deutschland einheitlichen, verpflichtenden Abschlüsse sind die Messlatte des individuellen Seins. Es interessiert nicht, welche Potentiale ein Individuum hat, sondern welche Position es in der Gesellschaft durch seine Abschlüsse einnimmt.

Sympathische Offenheit und Nichtbedingtheit scheinen in Deutschland zu herrschen. Offenbar ist Deutschland ein freies, individuelles Land der unbegrenzten Möglichkeiten? Jeder kann alles erlangen, um niemanden muss sich der Staat kümmern, denn es liegt an jedem selbst, die höchsten Abschlüsse, die auch soziale Mobilität bedeuten, zu erringen. Deutschland entspricht den USA? Ist es das, was sich von der Nichtbedingtheit der Individuen ableiten lässt? Keineswegs! In den USA ist das Individuum bedingt durch seine individuellen Fähigkeiten. Das zeigt sich in dem sehr früh einsetzenden individuellen *Curriculum*. Jedes Individuum wird nach seinen Fähigkeiten ausgebildet. Dazu gehört eine Analyse der Fähigkeiten, die in Deutschland fehlt, weil es schließlich im deutschen Verständnis keine bedingten Individuen gibt. Während in den USA also die innere, einzigartige Regel der Anachoreten gesucht wird, muss sich der deutsche Zönobit an der Außenregel des Bildungssystems seine individuelle Wertigkeit erkämpfen. Darin liegt seine Freiheit! Nur der Abschluss sagt etwas über die Fähigkeiten eines Individuums aus, nicht das Individuum selbst. Abschlüsse sind eine Verbindlichkeit, sie gewähren Objektivität und Objektivität bedeutet Sicherheit.

Daran krankt die schöne Konstruktion der Nichtbedingtheit der Individuen. In Deutschland sind die Schüler allein gelassen mit ihren Fähigkeiten, sie müssen sich an

einer starren äußeren Regel beweisen, selbst wenn die äußere Regel mit ihrer individuellen überhaupt nicht übereinstimmt. *Curricula* fordern von Individuen, wozu sie möglicherweise nicht befähigt sind. Andere Bereiche, in denen sie sehr begabt wären, werden nicht erfasst oder berücksichtigt. Verschwendung individuellen Potentials ist wie jede Art der Verschwendung unmoralisch. Die äußere Regel wird bestenfalls zu einer Repräsentation der inneren Regel oder umgekehrt. Freiheit bedeutet für das Individuum, die eigene Ordnung an der äußeren abzugleichen. Das Äußere verpflichtet, das Äußere garantiert die Positionen innerhalb der Gesellschaft. Aus dem Äußeren lässt sich ein homogenisierendes Gleichheitsprinzip ableiten: Alle Deutschen sind nicht bedingt, werden aber alle an einheitlichen Werten, also an den in Deutschland einheitlichen Abschlüssen gemessen. Meistens scheitert diese schöne, idealistische Konstruktion des nicht bedingten Individuums an den finanziellen Möglichkeiten. Selten verwandelt sich ein Individuum aus seinem Arbeiterkokon in einen grauen Professor. Die prinzipielle Offenheit des Individuums versinkt deswegen in den sozialen Schranken und Schichtungen.

Schauen Franzosen auf die deutschen Schulhöfe, können sie meist nicht verstehen, warum dort vollkommen chaotisches, kaum autoritär geregeltes, buntes Treiben, lautes Schreien die Sinne bestürmt. Auch wundern sie sich, warum die Kinder in Deutschland so wenige Schulstunden haben. Das Chaos auf dem Schulhof und in den Klassenzimmern sowie der hohe Freizeitanteil der Schüler ist wohl der notwendige Freiraum, der den Schülern gelassen wird. Deutsche Schüler werden nicht erzogen, sie müssen sich bilden. Bildung liegt an ihnen, dafür brauchen sie Zeit und dafür gibt der Staat ihnen Freiräume. Wer nicht selbst diszipliniert diese Freiräume nutzt und sich nicht bildet, der trägt selbst Schuld an seiner geringfügigen individuellen Repräsentation an der mächtigen Skala der Abschlüsse. Deutsche Eigenverantwortlichkeit scheint ein großer Wert zu sein. Mögli-

cherweise sollte ein Element eingebaut werden, das würdigt, was individuell geleistet wird und nicht nur, was die Meslatte der Abschlüsse über das Individuum aussagt. Aber genau das zeigt sich auch an der sehr späten Individualisierung des *Curriculums*:

Signifikant für das deutsche Schulsystem ist das nur wenig individuelle *Curriculum*. Es ist auf homogene Ausgeglichenheit und nicht auf individuelle, heterogene Schwerpunkte des Wissens ausgerichtet. Insofern ist die Freiheit des Individuums, seinen Veranlagungen gerecht Wissen zu erlangen, durch einen homogenen autoritär vorgegebenen Wissenskörper beschränkt. Die individuellen Veranlagungen und Fähigkeiten eines Individuums werden, wenn überhaupt, erst sehr spät im deutschen Schulsystem gefördert. Erst vor dem Abitur hat der Schüler die Möglichkeit, in ein Kurssystem einzutreten und sich seinen Veranlagungen entsprechend nach seinem Willen und seiner Wahl Kurse auszusuchen.

Vermeintlich ausgleichend für die späte Individualisierung des *Curriculums* stehen verschiedene Ausbildungsrichtungen zur Verfügung. Beispielsweise kann ein Schüler, sollte er auf das Gymnasium gehen, zwischen neusprachlichen, musischen und naturwissenschaftlichen Richtungen wählen. Es gibt also durchaus Schwerpunkte der Förderung. Allerdings bekommt jeder Abiturient, gleich welcher gymnasialen Richtung, mit seiner bestandenen Abiturprüfung ein Abiturzeugnis, das die allgemeine Hochschulreife bescheinigt. Abiturzeugnisse, egal von welcher Gymnasialrichtung ausgestellt, sind gleichwertig, allgemein. Bezüglich des Abiturzeugnisses gibt es eine homogenisierende Konvergenz der Individuen, sie dürfen alles studieren und sind wieder frei und unbeschränkt, denn das Abitur bescheinigt die allgemeine Hochschulreife. Diese Hochschulreife ist dominant und homogenisierend: Eine Lösung für unterschiedlichste, individuelle Bedürfnisse. Nicht intrinsisch bedingt die Veranlagung des Individuums das, was es erlernen soll, sondern

extrinsisch bedingt ein strikter Lehrplan, was alle Individuen einer Bildungsebene lernen müssen.

Insgesamt hat das deutsche Schulwesen die Tendenz, Vielfalt und Einzigartigkeit nicht sonderlich zu fördern. Der Gedanke der Nichtbedingtheit des Individuums ist schön. Aber er verschwendet in seiner momentanen Gestalt individuelles Potential an einer als absolut geltenden Außenregel, die als Messlatte des Individuums dient. Hierin ist das deutsche Schulwesen unmoralisch. Das *Benediktinerprinzip* ist darauf angelegt, individuelles Potential an einer äußeren Regel zu verschwenden, darin besteht sogar der asketische Sinn des *Benediktinerprinzips*: Es ist die Auflösung der individuellen Ordnungen in der äußeren Regel des heiligen Benedikt.

Von Frankreichs Erziehungssystem, der *éducation nationale*, heißt es, sie sei nicht vertikal, sondern horizontal strukturiert. Das bedeutet, nicht jedes Individuum kann alles erreichen. Individuen sind durch ihre Begabungen und Fähigkeiten bedingt. Auf einzelnen Bildungsebenen dürfen Institutionen auf den *passerelles*, den Stegen, gewechselt werden. Zwischen einer Universität und einer *grande école* gibt es solche Verbindungen, die metaphorisch Stege genannt werden. Ein Student einer Universität kann sich für den *concours* einer *grande école* bewerben. Jedoch wird ein Schüler mit einem *bac pro* nicht zum *concours* zugelassen. Es gibt keinen Steg, keine *passerelle* zwischen einem *baccalauréat professionnel* und einer *grande école*. Den Standort auf einer Ebene zu wechseln, ist möglich, aber ein Ebenenwechsel, von einer niederen auf eine höhere, ist kaum denkbar. Schließlich sind die Individuen bedingt.

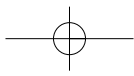
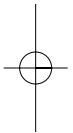
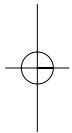
Die *éducation nationale* hat deswegen vor allem ein Ziel, sie soll Individuen nach ihren vielfältigen und unterschiedlichen Fähigkeiten beurteilen und ihnen eine Position in der Gesellschaft zuweisen. Der Staat erzieht, er überlässt die Kinder nicht den vagen Möglichkeiten sich zu bilden, sondern er ordnet zu. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zum

deutschen System: Jedes Individuum hat eine innere Regel, eine innere Ordnung, die einzigartig ist und die gefördert werden muss. Weitgehend entspricht das Jean-Jacques Rousseaus *negativer Erziehung*. Rousseau fordert im *Émile*, das Kind zu beobachten, seine Fähigkeiten zu analysieren. Erst wenn der Erzieher die Fähigkeiten des Kindes erfasst hat, wird es entsprechend gefördert.<sup>1</sup> Die *éducation nationale* hat die Aufgabe, die Analyse des Individuellen und die Förderung sowie die Positionierung des Individuums zu regeln. Eine äußere Regel trifft mit der inneren der Individuen zusammen, die äußere gewährleistet die individuelle! In der *éducation nationale* trifft das *Kartäuserprinzip* zu.

Zentralität ist eines der großen Schlagworte französischer Staatlichkeit wie auch der Erziehung. Einheitlich werden Lehrpläne, Schulkonzepte, Prüfungen im *ministère de l'éducation nationale* entwickelt. Alle Schüler werden gleich behandelt. Dieser Gleichheit der Individuen vor dem Bildungswesen steht die Berücksichtigung der individuellen Unterschiede in den Schulen gegenüber. In Orientierungsstufen berät ein Orientierungsberater Schüler und Eltern, welcher weitere Bildungsweg der optimale für die individuellen Veranlagungen des Schülers sei. Es gibt eine Vielzahl von Abschlüssen, die den unterschiedlichen Veranlagungen gerecht werden sollen. Abitur ist auch nicht gleich Abitur, sondern es wird nach den verschiedenen Ausbildungsrichtungen unterschieden. Ein geisteswissenschaftlich beziehungsweise sprachlich begabter Schüler macht ein *Bac L (littéraire)*; ein mathematisch-naturwissenschaftlicher, meist hoch begabter Schüler schließt mit einem *Bac S (science)* ab.<sup>2</sup>

Es scheint, als verkehrte das französische Schulsystem das deutsche: Homogenität in der Bildungshoheit, starke Berücksichtigung der Heterogenität der Individuen im Inneren des landeseinheitlichen Schulwesens. Intrinsisch bedingt ist die individuelle Veranlagung des Schülers, die letztlich für seinen Bildungsweg verantwortlich ist. Extrinsisch bedingt und gewährleistet das *ministère de l'éducation nationa-*

le die Gleichheit der Individuen vor dem Schulsystem. Die nationale Erziehung enthält damit die *relationale Ästhetik* des *Kartäuserprinzips*. Sie berücksichtigt die Unterschiedlichkeit der Individuen in gleichem Maße, wie sie deren schulrechtliche Chancengleichheit durch ein einheitlich-zentral geführtes System gewährleistet.



## Prüfung

Deutsche Prüfungspraktiken sind persönlich, das heißt, Ausbilder und Prüfer sind eine Person.<sup>1</sup> In deutschen Schulen kennt der Lehrer den Prüfling oft lange Jahre und ebenso spielt der Schüler virtuos auf der Tastatur der Vorlieben seiner Lehrer. Ein leichtes Entzünden dieser Präferenzen genüge – wie Prüflinge untereinander geheimnissen – und schon habe man gewonnen. Es darf gefragt werden, wie es denn bei einer solchen Prüfungspraktik zu einer gleichen Behandlung der Schüler kommen kann, wie eine annähernd objektive Benotung möglich sei? Gleichheit in der Bewertung sollte das höchste Ziel des bewertenden Prüfers sein. Er sollte fair und gerecht sein. Kurzum, er sollte gleiche Bewertungskriterien bei allen Prüflingen ansetzen. Eine objektive Bewertung ist unabhängig von Personen, Zeit und Ort. Was muss ein Prüfer leisten, der diese Bedingungen erfüllen möchte?

Er verbannt aus seinem Kopf das gesammelte, auch unbewusste Wissen über den Schüler, den er unter Umständen in langen Schuljahren beobachten und erleben konnte. Mit dieser Exklusion seines Wissens übernimmt er eine für Optimisten zumindest sehr anspruchsvolle und für Pessimisten eine unlösbare Aufgabe. Sympathien, Antipathien, das gesamte *stumme Reich der Emotionen* sollte jedenfalls nach diesem Objektivierungsprozess ausgeschlossen sein. Aber eine verlässliche Praktik kann diese de-jure-Exklusion des Subjekts nicht vorstellen, um Objektivität und Fairness des Prüfens zu erlangen. Die Gewichtung liegt deswegen auf einer anderen Konstruktion.



Zu dieser *Exklusion* des subjektiven, teils unbewussten Wissens über den Prüfling muss sich noch etwas Festes, eine unumstößliche, objektive Größe von außen gesellen, also die objektive Messlatte für die Unterschiedlichkeit des individuellen Wissens der Prüflinge: Dies ist der ministeriell festgelegte Wissenskorpus. Dieser Wissenskorpus ist eine absolute, äußere Ordnung, an der die innere Ordnung des Wissens eines Schülers abgeglichen wird. Der Wissenskorpus wird vom Prüfer als Divergenz beziehungsweise Konvergenz in Bezug zu dem individuellen Wissenskorpus des Prüflings gesetzt. Diese äußere Größe, die als objektiver Bezugspunkt schlechthin gesetzt wird, hat ganz offensichtlich eine übermächtige Funktion in der deutschen Prüfungspraktik. Denn allein sie kann als Hoffnungsträger einer fairen und gerechten Beurteilung auftreten.

Erstaunlich ist, dass das Problem der Befangenheit des Prüfers gegenüber einem Prüfling und umgekehrt durch die äußere Ordnung mit dem *Benediktinerprinzip* gelöst wird. Mit einer genormten äußeren Messlatte wird der Prüfling bewertet. Ist sein inneres Wissen identisch mit dem äußeren Wissenskorpus, so bekommt er eine ausgezeichnete Note. Dagegen versucht die *éducation nationale* mit strikter Anonymität die Gerechtigkeit und die Gleichheit zu gewährleisten. In Deutschland gibt es das verlässliche Außen, die starke Ordnung, die alles regelt, die unumstößlich fest gegossen in tiefen Betonfundamenten Gleichheit, Objektivität und Fairness ermöglicht: „Alle sollen in allem der Regel als Lehrmeisterin folgen, und niemand darf leichtfertig von ihrer Weisung abweichen. Keiner darf im Kloster dem Willen seines eigenen Herzens folgen.“<sup>2</sup>

Das *Benediktinerprinzip* bedeutet für den deutschen Schüler: Er solle die äußere Ordnung, so gut er kann, erfüllen, sich ihr angleichen. Sein Lohn ist der soziale Aufstieg durch die Abschlüsse und die soziale Positionierung bezüglich dieser Ordnung. Die Bedeutung der äußeren Ordnung als Objektivierungspraktik zeigt sich in der deutschen Prüfung in

besonderer Weise.

Zum Wesen des französischen Schulsystems gehört die Anonymität der Schüler vor ihren Prüfern, die wiederum selbst anonym bleiben. Wichtige Abschlussprüfungen, wie die verschiedenen *baccalauréats*, aber auch der *concours*, die Zugangsprüfungen zu den *grandes écoles*, unterliegen einer strikten Trennung von Subjekt und Wissen, das einzig und allein bewertet werden soll. Die Anonymität gilt für schriftliche, wie mündliche Prüfungen<sup>3</sup>, obendrein werden die Prüfungsaufgaben zentral gestellt. Allein das Wissen zählt. Zumindest ist dies die Absicht der Konstrukteure dieser Form der *égalité*.

In diesen Prüfungspraktiken wird Objektivität durch die faktische Exklusion des Subjekts erlangt. Mit der faktischen Exklusion manifestiert sich ein gewaltiger Unterschied zu dem deutschen System, in dem die Objektivität und Fairness des Prüfens durch eine äußere Größe gewährleistet wird, ohne das Subjekt wirklich herauskürzen zu können. Frankreichs Prüfungspraktik streicht dagegen das Subjekt. Mit anderen Worten: Ausgeblendet wird die Ebene des Subjekts, um die reine Kohärenz des Wissens eines Prüflings in der Relation zu den zentral gestellten Wissensanforderungen zu ermitteln. Die qualitative, positive Bestimmung der individuellen Fähigkeiten wird folglich aus dem individuellen Umgang mit einem Wissensdiskurs generiert. Im Vordergrund des Individualisierens in Frankreich steht nicht das Subjekt, sondern das Wissen selbst. Verkürzt und auf eine überspitzte Formel gebracht, bedeutet das Verschwinden des Subjekts aus der Prüfung: Das Wissen bewertet das Wissen. Zumindest im Bereich der Prüfungen scheint die revolutionäre Forderung nach *égalité* geradezu archetypisch Anwendung zu finden.

Auch in diesem Fall zeigt sich eine Besonderheit zwischen dem Verhältnis von Heterogenität und Homogenität. Anonymität negiert Individualität und ist deswegen ein homogenisierendes Prinzip. Andererseits ist die Anonymität der

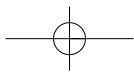
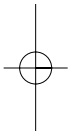
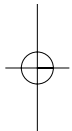
Schutz des Individuellen, denn die Anonymität eint die Prüflinge, macht sie homogen vor den Prüfern, ohne die Individualität und Vielfalt ihres Seins, ihre Persönlichkeit in die Prüfungen einzubringen. Anonymität schützt Individuen vor Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Benotung. Ähnlich wie die Anonymität funktioniert auch die *Lazität*, die in der Präambel der Verfassung von 1946 festgelegt ist. Sie besagt, dass religiöse Symbole, das Kreuz oder der *foulard islamique*, das islamische Kopftuch, in Schulen nichts zu suchen haben. Das Prinzip der *Lazität* homogenisiert die Individuen, um sie vor Diskriminierung, Ungerechtigkeit und Ungleichheit zu schützen. Religionen, Konfessionen bilden bestimmte Klassen aus, die inklusiv wie exklusiv wirken. Genau davor soll das Prinzip der *Lazität* in der Schule schützen.

Vielleicht erklärt sich aus diesen homogenisierenden Prinzipien auch die autoritäre Kasernenhofstrenge in den Schulen Frankreichs. Auch sie ist ein homogenisierendes Prinzip, das ungleiche Verhaltensauffälligkeiten mancher Schüler gleich macht und diszipliniert, um Chancengleichheit zu gewährleisten. Deutschlands Schüler dürfen dagegen ihre Verhaltensauffälligkeiten und Dominanzen ausleben. Schließlich wird in Deutschland die Chancengleichheit durch das Außenmaß gewahrt, da bedarf es keiner Autorität.

Gewaltig ist der Unterschied zwischen Frankreich und Deutschland: Während eine homogenisierende, anonyme, äußere Ordnung die Individualität, die Vielfalt, die Differenz und die Unantastbarkeit des Individuums gewährleistet, gibt es in Deutschland ein schlichtes und obendrein angeblich objektives Vermessen der deutschen Schüler. Gleichheit garantiert eine äußere Ordnung, an der alles Ungleiche, Individuelle offenbar wird. Es wird die Illusion konstruiert, eine sichere äußere Ordnung könne untrügliche Ergebnisse liefern.

In der Prüfung zeigen sich die Matrizenmerkmale, die ebenso in den Orden der Kartäuser und Benediktiner hervortre-

ten. Frankreich verfügt über zwei Ordnungen, einer inneren, heterogenen der Individuen und einer äußeren, homogenisierenden der Gemeinschaft. Die gemeinschaftliche Regel der Kartäuser gewährleistet, dass die Mönche individuell und anachoretisch leben können. Ebenso ist der Bezug zur äußeren Ordnung der deutschen Prüfungsobjektivität ein Spiegel der *relationalen Ästhetik* der zönotischen Benediktiner, die sich und ihr Leben nach der äußeren Regel ausrichten.



## Denken

Am Anfang war die Gleichheit. Dann sündigten sie. Schließlich besaßen sie Eigentum. Neid und Habsucht peitschten bitter durch die ursprüngliche Harmonie und irgendwann lebten alle Menschen in Ungleichheit. Ungleichheit, der Zustand des 18. Jahrhunderts vor der Revolution, bewegte Johann Gottfried Herder ebenso wie Jean-Jacques Rousseau. Beide wollten Modelle einheitlicher Staatswesen erschaffen und gemeinsam sehnten sie sich nach Gleichheit. Deswegen bewegte sie die Frage nach dem Ursprung der Menschheit, um daraus eine Lehre zu ziehen, wie eine mögliche, bessere Zukunft aussehen könnte. Der Ursprung war schon immer ein Nichtort, ein Utopos, an den niemand gelangen konnte. Doch schien er der natürliche Zustand der Menschen zu sein, der unter den dicken, dekadenten Zerstörungshorizonten der Jahrhunderte und Jahrtausende verborgen lag.

### Ursprung

#### *Schlaraffen*

In der Alten Pinakothek in München hängt ein derbes Bild von Pieter Bruegel d. Ä. *Das Schlaraffenland* wird es genannt. 1566 beendete der Maler dieses Gemälde. Drei wohlgenährte Personen liegen bewegungslos ermattet auf dem Boden. Essen liegt über ihnen auf einem Tisch, Zäune sind aus Bratwürsten geflochten, Dächer sind mit Pasteten

gedeckt. Ein beinahe bedrohliches Gebirge aus Hirsebrei trennt das Schlaraffenland von der übrigen Welt. Im Hintergrund des Bildes purzelt ein Mensch aus einem Loch im Hirsebreigebirge in das Schlaraffenland hinein. Ein Glücklicher, der nie wieder Hunger leiden muss! Im Vordergrund dominieren die aufgeblähten Biomassen der Esser.

Warum nur traut man diesen feisten Schlemmern in der auf das Wunderschönste eingerichteten Welt keine großen Geistesleistungen zu? Drei dicke Männer sitzen nicht, stehen nicht, gehen nicht – sie liegen. Einer starrt, angenehm gebettet auf seinem Pelzmantel, mit dumpfen, weit aufgerissenen Augen nach oben. Er streckt die Beine weit gespreizt von sich. Sein Blick richtet sich vielleicht auf die leere Flasche, deren Hals über die Kante einer Art Tisch hervorlugt. Vielleicht fixiert er die Wolken, die am Himmel möglicherweise vorüberziehen. Sein Bauch hat vor lauter Ausdehnungswillen die Hose aufgesprengt und nur ein flüchtiger Lederriemen hält das rote Beinkleid zusammen. Jedoch ließ der wilde Hosenlatz sich nicht von ihm bändigen; er ist nach unten weggeklappt. Neben dem Schlaraffen und halb verdeckt durch seinen Pelzmantel liegt ein Buch, Hinweis auf seine Profession und seinen Stand. Er eignet Reichtum, das Zeichen dafür ist sein Pelzmantel, das Buch weist auf die Tätigkeit des Schreibens und Lesens, nicht des Handwerks. Der Pelzmantel kleidet nicht mehr die Person eines bestimmten Standes. Er bedeckt den Boden, hat nicht mehr die Funktion des Zeichens für Reichtum. In den Straßen der Städte würde er von Sättigkeit künden. Im Reich der Schlaraffen erhöht er den kaum steigerbaren Komfort des dicken Schlemmers und Naschers. Ebenso entbehrt das Buch seine ursprüngliche Funktion. Geschlossen ist es und deutet nur noch etwas verstohlen Tätigkeiten an, die der Fresser ausgeübt hatte, bevor er in das Schlaraffenland kam.

Wie zufällig ruht sich neben ihm ein mächtig dicker Mann von seiner Völlerei aus. Ein Bauer wohl, der sich in Erman-

gelung eines Fellmantels seinen Dreschschlegel als Liegestatt auserkoren hat und vor lauter Belebtheit, die offenbar ein gutes Polster ist, das Ungemache des Schlegels nicht mehr spürt. Überall gibt es Nahrung, an den Dächern, an den Bäumen, Gebratenes auf Tischen. Unerschöpflich ist die Logistik des Essbaren. Diese Hypertrophie des Fressens und Schmeckens verschlingt offenbar alle Fähigkeiten des Fühlens, um das Wohlsein vom Unwohlsein zu unterscheiden. Deswegen liegt der Bauer auf seinem Dreschschlegel, ob bequem oder nicht, das ist einerlei, denn es gibt das Übermaß des Schmeckbaren und die Ekstase des Trinkbaren.

Jener Bauer drückt das *Baudrillardsche Übermaß* wohl am Besten aus. Er scheint zu sagen: Hier gibt es keine Differenz, alles ist gleich, das Gemache wie das Ungemache. Allen ist alles gleich, alle sind gleich. Könnten sonst der Soldat und der Bürger neben dem Bauern ungezwungen liegen? Jean Baudrillard bewertete diese Szene wohl ähnlich wie das Modell (die Quintessenz der charakteristischen Merkmale einer Situation), „das wahrer ist als das Wahre“, und wie die Sexualität im Strom der Hypertelie. Sexualität wird das, „was sexueller ist als das Sexuelle“: Sie wird der Porno. Und hier, in dem Bild Bruegels, ist das Hypertrophe der Sättigung dargestellt, die sättigender ist als das Sättigende. Es ist die Völlerei, sie ist unästhetisch, sie hat keine Moral: „Die ekstatische Form ist unmoralisch, während die ästhetische Form immer die moralische Unterscheidung von Häßlichem und Schönem beinhaltet.“<sup>1</sup>

Im Uhrzeigersinn weiter ruht ein Soldat. Sein Eisenhandschuh und seine Lanze liegen unachtsam um ihn herum. Mag er außerhalb des Schlaraffenlandes noch seinen Fedehandschuh geworfen haben, im Schlaraffenland flog der Kämpfer selbst kampflos zu Boden. Es gibt keinen Gegner in der Hypertrophie der Sättigung, es gibt auch keine sprachliche Kommunikation zwischen den Individuen, denn alles ist bedingter als die Bedingung, es herrscht



die *Hyperdetermination* die „Überfülle an Determination in der Leere“.<sup>2</sup> Alle sind auf das Beste versorgt. Es ist die Ekstase des satten Lebens. Ein Hyperleben zeigt Bruegel, das keinen Gegensatz mehr zum Tod benötigt. Denn die Charakteristika des menschlichen Seins, Kommunikation, Geselligkeit, Spezialisierung und Differenz des Individuellen, gingen in der Ekstase der Lebenserhaltung verloren. So liegt der Soldat wie tot am Boden, wie herabgestoßen von seinem Pferd, seiner Waffen entledigt, die ohne ihn die Eigenschaft des Gefährlichen verloren haben. Sie sind entfunktionalisiert.

Alle drei Völler verdauen, regenerieren sich, sind satt und brauchen die Zeichen ihrer Professionen nicht mehr, um sich vor den anderen zu definieren. Die Zeichen ihrer Differenz sind funktions- und sinnlos geworden. Ob Bauer, Soldat oder wohlhabender Bürger, sie alle sind satt und ihre Wänste machen nicht glauben, es könne sich einmal etwas an diesem ekstatischen Zustand ändern. Sollten sie aber doch einmal wieder hungrig werden, so ist bestens vorgesorgt in dieser schönen Welt. Eilfertig läuft schon das gebratene Schwein herum und ein weich gekochtes Ei watschelt auf die Ruhenden zu: „Esst mich!“, scheint es zu rufen – *Hyperdetermination*.

Die Zeichen der Differenz haben die Kraft des Unterscheidens verloren, denn für alle ist gleichermaßen gut gesorgt, und zwar von demjenigen Etwas, das dieses Schlaffenland eingerichtet hat. So fungieren die Zeichen der Differenz, der Schlegel, das Buch, der Mantel, die Lanze, der Eisenhandschuh als *Nominatoren*, als Namensgeber. Sie wurden dorthin von Bruegel gemalt, damit der Betrachter wisse, welche Menschen unterschiedlicher Stände in einer übersättigten Gleichheit da zu sehen sind. Sobald die fundamentalsten Dinge des Lebenserhalts geregelt sind, verschwindet der Esprit und mit ihm jeglicher Impetus des Schaffens und die obszöne Dumpfheit beginnt zu dominieren. Diese Obszönität der Dumpfheit generiert Gleichheit: In der Dumpfheit sind sie alle gleich.

Dumpfheit, Trägheit, Faulheit heißen die Preise für ständische Gleichheit. Kurzum, es ist die Unvernunft, in der die zivilisatorisch-gesellschaftlichen Errungenschaften abgeschafft, Begriffe wie Habsucht, Rachgier nicht zu finden sind. Doch bevor sich Menschen zu gleichen, antriebslosen Schlaraffen verwandeln, mussten sie zuerst in das Schlaraffenland gelangen. Wie dies vor sich geht, zeigt der Bildhintergrund: Aus einem Loch in einer unheimlich wuchernden Hirsebreimasse fällt plump ein Neuankömmling in das Schlaraffenland. Bewaffnet mit einem einsamen, aber tapferen Löffel hat er sich die Gleichheit und Freiheit der Fresser erkämpft.

Wie es sich für einen phantastischen *Utopos* (Nichtort und nicht Utopie) gehört, muss dieser Nichtort getrennt sein von den Orten, die erlebbar sind. Jenes versunkene, viel gesuchte Atlantis hat ein Meer über sich, das dieses verheißene Land zum Utopos macht. Das jüdisch-christliche Paradies auf Erden wird von Cherubim und dem lodernnden Flammenschwert bewacht, damit sie den Garten Eden und vor allem den Baum des Lebens vor den Menschen bewahren (Gen 3, 24).

Bruegels hypertrophes Schlaraffenland zeigt die Auflösung der individuellen Form. Alles geht über in eine äußere, *Hyperbedingung*, eine Ordnung, die alles heranträgt, für jeden sorgt, jedem die Ziele raubt und eine einzige, alles durchwirkende Homogenität schafft. Das Schlaraffenland ist wie andere Utopoi nicht erreichbar. Auch die Orte in der Vergangenheit sind ein Schlaraffenland, sie sind nicht mehr erlebbar, wie sie einst phänomenal erlebt werden konnten. Ihre Grenzen bestehen aus Zeit. Im Rückblick bedingen die Erinnerungen diese Orte, bauen Regelmäßigkeiten über sie, ordnen sie in Kausalitäten. Es sind kognitive Orte und Welten, deren Reisewege Erinnerungen sind. Nur die Erinnerungen machen sie re-präsent und kognitiv erlebbar.

### *Paradies*

In *Evas Erwachen* schreibt Alice Miller: „Für mich bedeuteten Wissen und Bewusstsein immer etwas Positives. Es schien mir daher nicht logisch, dass Gott Adam und Eva es verwehrt haben sollte, den essentiellen Unterschied zwischen Gut und Böse zu erkennen.“<sup>3</sup> Für Miller steht die Differenz im Vordergrund der alttestamentarischen Erzählung. Dies ist ein Aspekt der Schöpfungsgeschichte, der von der katholischen Kirche nicht wahrgenommen wird.

Ganz im Gegenteil sieht der *Katechismus* im Übertreten des Verbots nicht den Gewinn, sondern den Verlust der Freiheit des Menschen, denn er habe sich über die Grenzen und Normen des Schöpfers hinweggesetzt, „die den Gebrauch der Freiheit regeln“. Der Mensch „mißbrauchte seine Freiheit und gehorchte dem Gebot Gottes nicht“.<sup>4</sup> Nichts weiter als eine sinnbildliche Funktion habe der Baum der Erkenntnis. Er stehe nämlich für „die unüberschreitbare Grenze, die der Mensch als Geschöpf freiwillig anerkennen und vertrauensvoll achten soll“.<sup>5</sup> In der römisch-katholischen Lesart wird der ungehorsame Schritt als das Ende der Freiheit des Menschen verstanden und als die erste Sünde bezeichnet. Der Ungehorsam war es, der Differenz und Vernunft ermöglichte, also zur Freiheit des Wertens und Erklärens führte. Erkenntnis – die Sünde.

Im irdischen Paradies, dem Garten Eden, verhielt es sich so: Gott hatte den Menschen geformt und ihm das Paradies gezeigt und gemeint, er solle den Garten Eden bebauen und hüten. Und dann sagte er: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen, denn sobald du davon isst, wirst du sterben.“<sup>6</sup> (Gen 2, 16) Mächtige Worte hörte er, aber Adam wusste offenbar nichts darauf zu antworten. Er fiel in einen langen Schlaf. Gott baute aus seiner Rippe eine Frau. Dumm und zufrieden vegetierten Adam und Eva im Paradies vor sich hin und waren wohl glücklich. Vor allem schämten sie sich nicht voreinander, obwohl sie nackt waren.

Denn sie wussten nicht, den Verstand zu gebrauchen, um zu unterscheiden. Die schlaue Schlange sprach eines Tags zu Eva. Sie meinte, Gott habe da ein wenig geschwindelt, als er drohte, sobald sie die Früchte des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse berührten, würden die Menschen sterben. Gott wisse vielmehr: „Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden.“ (Gen 3, 4–6) Eva und Adam aßen von den Früchten. Die Folgen waren bedeutend. Sie wurden sich ihrer Nacktheit und ihrer Differenz bewusst. Als Adam und Eva Gott kommen hörten, versteckten sie sich unter den Bäumen. Gott verstand sogleich, erzürnte sich darüber und verbannte die Schlange zum Staubfressen. Mit Gebärschmerzen und hierarchischer Unterwerfung strafte er die Frau. Adam dagegen sollte mühevoll arbeiten müssen, um sein Brot zu verdienen. Das irdische Paradies wurde für die beiden und ihre Nachkommenschaft verschlossen.

Was war geschehen? Nach dem Verzehr der verbotenen Frucht wussten Adam und Eva offenbar, dass die Nacktheit böse sei. Hätten sie sonst ihre Scham bedecken müssen? Sie sahen ihre nackten Körper an, wie sie es Tage zuvor immer getan hatten. Aber plötzlich waren sie sich ihrer Differenz bewusst!

Letztlich verdanken wir dem neugierigen Handeln Evas und den Lockungen der Schlange das differenzierende, postmoderne Denken. Eva handelte individuell, handelte frei, handelte vernünftig. Jedoch die Strafe war abnorm: Die Schmerzen des Gebärens und die Herrschaft, ausgeübt durch einen angepassten und planlosen Tor, waren der hohe Preis des Differenzierens. Dafür müssen wir Eva dankbar sein!

Die erkennenden, klugen Geschöpfe durften nicht in dem Bereich der Sorglosigkeit, Gleichheit und Arbeitslosigkeit verweilen. Sobald die Differenz zwischen den banalsten Dingen erkannt wird, ist die Gleichheit vorbei und Habgier

ergreift Besitz. Habgier verträgt sich nicht mit Gleichheit, weil sie das Bewusstsein von Ungleichheit notwendigerweise voraussetzt.

In der Tat ähneln sich die *relationalen Ästhetiken* des Schlaraffenlands mit denen des Paradieses. Bezeichnend für das Schlaraffenland war zuerst die von außen gegebene *Hyperbedingung* der Individuen. Für alles war dort gesorgt. Ebenso verhielt es sich im Paradies. Gott hat alles für seine beiden Menschen auf das Beste eingerichtet. Zweitens ist die Gleichheit der Individuen hervorgehoben. Angehörige verschiedener Stände werden dort in ihrer Dumpfheit gleich dargestellt. Eine ähnliche Gleichheit findet sich an Adam und Eva wieder. Ihre Differenz, Mann und Frau zu sein, wird ihnen erst bewusst, als sich der Sündenfall schon vollzogen hatte.

### *Urzeit*

Lucius Annaeus Seneca erschaffte gleichfalls einen ähnlichen Garten Eden, der verlassen wurde oder verlassen werden musste. Dieser Urzustand ist, wie das irdische Paradies, für immer verloren.

Den Zustand des Menschengeschlechts . . . : für die Allgemeinheit erwarb man, und die Erde selbst brachte alles bereitwillig, keiner brauchte zu fordern.

Was war glücklicher als jenes Menschengeschlecht? Gemeinsam genoss man die Natur: sie sorgte wie eine Mutter für den Schutz aller, sie war Gewähr für den sorgenfreien Besitz der gemeinsamen Güter.<sup>7</sup>

. . . Was also ist? Aus Mangel an Kenntnis waren sie unschuldig: . . . Es fehlte ihnen Gerechtigkeit, es fehlte Klugheit, es fehlte Selbstbeherrschung und Tapferkeit.<sup>8</sup>

Aber dann geschah es. Aus unbekanntem Grund löste sich dieser Urzustand der Indifferenz auf. Seneca vermag ihn nicht anzugeben, wie der Verfasser der Schöpfungsgeschichte in der Genesis. Doch schließlich tut der Grund

nichts zur Sache. Wichtig ist, dass Seneca die unüberwindbare Spalte zwischen seinem Jetzt und dem von ihm Beschriebenen wahrnahm. Beschreiben konnte er das Neue, das Andere in der Welt. Dieses Andere ist die Habsucht, die Ungleichheit, der Reichtum und die Armut.<sup>9</sup>

Es brach in vorzüglich geordnete Verhältnisse die Habsucht ein und, während sie etwas beiseite zu bringen wünschte und zu ihrem Eigentum zu machen, entfremdete sie alles und versetzte sich aus unbeschränktem Gemeinbesitz auf knappes Eigentum.<sup>10</sup>

Ob man nun den vergangenheits- oder zukunftsorientierten Utopos betrachtet, das Element der Gleichheit, Einheit und Differenzlosigkeit findet sich in beiden Arten wieder, ebenso die Kenntnis- und Erkenntnislosigkeit, die den Menschen in den Utopoi beherrscht. Seneca schreibt: „Aus Mangel an Kenntnis waren sie unschuldig.“ Dem antwortet die Genesis mit ihrer Dialektik von Unschuld und Schuld. Schuldig wurden Adam und Eva erst durch das Gewährwerden der Differenz von Gut und Böse. Ebenso steht es um Senecas Habsucht, die das Gemeingut und damit die possessive Gleichstellung zerstörte. Paradies, Senecas Urzustand oder Schlaraffenland, allen drei *Utopoi* ist die *hypertrophe Außenbedingung* gemein. Gott bedingt das Leben Adams und Evas im Paradies. Im Text Senecas bedingt die Mutter Natur. Bruegel dagegen malte die bedingende Hypertrophie des Essbaren auf seine Leinwand. Es sind Menschen in der Passivität, die als glücklich dargestellt werden, die nichts wünschen, die nichts begehren, weil sie alles haben. Die verschiedenen dargestellten Menschen werden untereinander gleich beschrieben. Sie kleben alle an der äußeren Ordnung, die für ihre individuelle Ordnung keinen Platz ließ. Das Schlaraffenland, das Paradies und der Urzustand Senecas verfügen über die *relationale Ästhetik des Benediktinerprinzips*.

## Metanoia

Zerfall und Wandel überall. Zurückgelehnt und entspannt lässt sich beobachten, wie lieb gewonnene und scheinbar feste Ordnungen auseinanderdriften. Es ist die Plattentektonik, gegen die niemand etwas unternehmen kann. Kontinente werden auseinander gerissen, Parkanlagen verwildern, Wege werden von Pflanzen überwuchert, Architekturen springen, bröckeln, korrodieren, letztendlich bersten sie auseinander. Niemand muss dazu die zerstörende Kraft der Bomben, Raketen, Bagger und Bulldozer einsetzen. Der Zerfall braucht nur *Zeit*, aber keine Energie, die von Menschen bereitgestellt werden müsste. Um das Auseinanderdriften der Ordnungen sorgt sich ein Außerhalb des Menschseins. Alles befindet sich im Wandel. Auf Veränderung braucht niemand zu hoffen, sie erreicht die Welt ohne jegliches Zutun der Menschen.

Wesentlich schwerer und energieaufwendiger ist es, Zustände zu erhalten. Der Wille, ein der benediktinischen Regel gemäßes Leben zu führen, war stets Motivation neue asketisch-zönotische Orden zu gründen. Die *Cluniazenser* reformierten das asketische Leben, weil sie der benediktinischen Regel gerechter werden wollten, als die älteren asketischen Gemeinschaften. *Cluny* erneuerte das Ordenswesen und wurde zu einem reichen Klosterverband. Cluny, die Hybris. Cluny, die Reiche. Cluny, das prosperierende Wirtschaftsunternehmen, gut verdienende Organisatorin der Pilgerreisen. Cluny, die megalomane Riesenkirche, die mit überbordender architektonischer Pracht die Erfolge der cluniazensischen Klosterreform repräsentierte. Ein reiches, durch seine guten Beziehungen zu Papst und Gott legitimes Macht- und Regelwerk, das vehement während des Investiturstreits gegen die weltlich-klerikalen Ansprüche der deutschen Kaiser zusammen mit Rom in geschliffenen Worten kämpfte. Cluny hatte Geld, ausgedehnten Besitz entlang der Pilgerwege, Menschen, Macht und zelebrierte ausfüh-

lich seine Verdienste. Das Armutsideal und die Arbeit am Werk Gottes gingen dagegen verloren. Cluny hatte sich von seinen Anfängen entfernt. Die purifizierende Verpflichtung, die Regel zu leben, war verloren.

Als Robert von Molême in die Einsamkeit des sumpfigen Tals von *Molesme/Molême* zog, beabsichtigte er nicht, einen neuen Orden zu gründen. Einfach nur Schrift, nur nach der Schrift, nach der Regel des heiligen Benedikt wollte er ein zönotisches Leben gestalten. Seiner Ansicht nach hatte Cluny mit seiner weit ausstrahlenden Reformbewegung das Regelwerk Benedikts an entscheidenden Punkten missachtet. Cluny stand für das Fest. Für eine Gemeinschaft ist nichts fester als das Fest. Das Fest ist der feste Zusammenhalt von Zönotiten, der täglich zelebriert wurde. Doch aus der Perspektive des Robert von Molême wurde in Cluny zu viel und vor allem mit zu großem Aufwand gefeiert. Robert wollte die Arbeit, das Kultivieren des Unwärtlichen, um dem Schöpfer schöpfend nahe zu sein. Aus seiner Gemeinschaft und seinen Vorstellungen eines besseren Asketentums entstanden die *Zisterzienser*. Bernhard von Clairvaux baute den Orden wortgewaltig, schlau und machtvoll aus. Trotz der Generalkapitel, die eine immer wiederkehrende Purifizierungsaufgabe hatten, verfielen auch die benediktinischen Ideale der Zisterzienser. Ein neuer Orden, die *Trappisten*, wurde gegründet, die nun wiederum für sich in Anspruch nahmen, das wahre, regelgemäße Leben zu führen.

Diese Art der Rückbesinnung, die *Metanoia*, die Umkehr zum Puren sind auch bestimmende Gedanken und Wünsche, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in nationaler Hinsicht im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation ausformten:

Wild sein, Genie sein! Etwas hinwerfen, vielleicht ein Gedicht, eine Erzählung, ein Musikstück und behaupten, es enthalte das Eigentliche, das Unverkünstelte, das nicht Akademische, die volle Empfindung und stehe im Einklang mit



der Natur, trage den Rhythmus der Natur in sich, das kann nur ein Genie. Jack Kerouac war ein solches Genie, das vor Publikum in einer langen Sitzung das Typoskript *On the Road* mit einer Schreibmaschine auf eine Papierrolle hämmerte, das Hauptwerk seiner *spontaneous prose*.<sup>1</sup> Es war der genialische Wurf eines Geistesprodukts, das bewusst die Regeln der Literatur, des Literaturbetriebs und den hohen Stil vermied. Johann Gottfried Herder hätte wohl in einer Rezension gejubelt und gleichzeitig über die Normalliteratur der 1950er Jahre geschrieben:

Freilich sind unsre Seelen heut zu Tage durch lange Generationen und Erziehung von Jugend auf anders gebildet. Wir sehen und fühlen kaum mehr, sondern denken und grübeln nur; wir dichten nicht über und in lebendiger Welt, im Sturm und im Zusammenstrom solcher Gegenstände, solcher Empfindungen, sondern erkünsteln uns entweder Thema, oder Art, das Thema zu behandeln, oder gar Beides – und haben uns das schon so lange, so oft, so von früh auf erkünstelt, dass uns freilich jetzt kaum eine freie Ausbildung mehr glücken würde, denn wie kann ein Lahmer gehen? Daher also auch, dass unsern meisten neuen Gedichten die Festigkeit, die Bestimmtheit, der runde Contour so oft fehlt, den nur der erste Hinwurf verleiht und kein späteres Nachzirkeln ertheilen kann.<sup>2</sup>

Die Natürlichkeit des Ungestümen, des Naiv-Genialischen, das Spontane und Kreative kommt aus dem Wilden, dem unzivilisierten Raum, der neben den Regeln, dem Über-Ich, dem Kollektiv-Gesellschaftlichen existiert. Kerouacs Romanfigur Dean Moriarty personifiziert ein solches Genie. Seiner Rastlosigkeit wegen handelt er verantwortungslos gegenüber seinen Mitmenschen. Instinktgesteuert lebt er seine Unangepasstheit aus. Er agiert wild und ungerregelt.<sup>3</sup> „An seinem bloßen Instinkt besaß er alles, was er brauchte, um im Naturzustand zu leben“, wusste Rousseau über die Differenz des Lebens im Wilden und in der Gesellschaft zu sagen.<sup>4</sup> Moriarty will und kann nicht in der Gesellschaft leben. Seine Beziehungen sind kurz. Seinen kranken Freund

Sal lässt er in Mexiko allein zurück. Sal, Deans Begleiter auf den Straßen Amerikas, liegt im Fieber, als er zu ihm sagt: „*Now listen to hear if you can in your sickness: I got my divorce from Camille down here and I'm driving back to Intez in New York tonight if the car holds out.*“ Als Sal wieder genesen war, begreift und entschuldigt er das ruhelose Leben, dem Dean Moriarty folgen muss. Das soziale Gebot, einem kranken Freund beizustehen, kann Dean nicht akzeptieren. Krankheit ist Entschleunigung und damit das Ende der *Kicks*, der spontanen Erlebnisse. Dean Moriarty aber braucht diese *Kicks*, die für ihn siamesisch an Bewegung wachsen. Deswegen muss er geradezu zwanghaft Sal verlassen, um seinem Instinkt nach Bewegung, nach Beschleunigung zu folgen. Sal kommentiert und relativiert dieses Verhalten: „*When I got better I realized what a rat he was, but then I had to understand the impossible complexity of his life, how he had to leave me there, sick, to get on with his wives and woes.*“<sup>5</sup> Nur seinem Instinkt folgt Dean Moriarty. Der Instinkt schickt ihn immer wieder in die intensive Einsamkeit des Unterwegsseins, die immer neue *Kicks*/Erlebnisse in der Beschleunigung generiert.

*Kicks* brauchen keine Vernunft, sind pures, intensives Erleben. Mit ihnen kann jeder nur bestimmen, wie es ist, etwas zu erleben. Die *kicks* werden von Dean im Außerhalb und nicht im Zustand einer dauerhaften gesellschaftlichen Beziehungen erlebt. Dean Moriarty entspricht damit einer hypertrophen Form des US-amerikanischen Umzugswagens, der ein Symbol für die mobile Gesellschaft ist. Moriarty ist bewegter als die Bewegung. Moriarty bewegt sich nicht, um irgendwo anzukommen. Das Bewegen entspricht seiner Auffassung von Leben. Jedes Ankommen ist nur eine Station auf dem langen Weg des Erlebens und Bewegens. Ankommen ist ein notwendiges Übel, um wieder wegzufahren. Damit verkürzt und verkehrt er das US-amerikanische Leben, in dem gereist wird, um etwas zu erschaffen, um vielleicht weiterzureisen, um noch mehr oder anderes zu erschaffen. Diesem Prinzip verweigert er sich. Von seinem Schaf-

fen, seinem Erlebnis-Erschaffen profitiert nur er, und dieses Erlebnis-Erschaffen liegt in der Reise. Satellitisches Leben auf der Umlaufbahn! Soziale Strukturen auf- und auszubauen, macht eine solche Lebensform unmöglich. Der bewegten US-amerikanischen Normkultur wurde allein durch diese Hypertrophie der Bewegung Moriartys Leben zum Inbegriff einer antipodischen *Counterculture*, die obendrein sehr bedrohlich der ohnehin mobilen Gesellschaft einen Spiegel vor Augen hielt. Die Hypertrophie der Bewegung hat die Funktion der Grenze, die Moriartys *Counterculture-Welt* von der Normalwelt trennt. Sie ist der Inbegriff der Exklusion des normalen Seins in Moriartys Lebenspraxis.

Während Kerouac das Chaos, das Wilde, mit der Bewegung im *On-the-Road-Sein* ausdrückt, also den Schwerpunkt des Seins auf direktes Erleben und phänomenales Bewusstsein gründet, fand Johann Gottfried Herder sein Wildsein und seine ursprüngliche Kraft in der unverkünstelten *Anti-Akademie*. Sie verzichtete nicht auf Vernunft und Bildung. Herder wollte freies, wildes Denken, das vor allem eines war: ungekünstelt. Es ruhte auf einer, wie Goethe es ausdrückte, „gebildeten Empfindsamkeit“.<sup>6</sup> Die Moriarty-Bewegung, die keine sehnigen sozialen Verbindungen aufkommen lässt, das stete un-vernünftige Verhalten, fehlt in Herders Texten. Die einzige Bewegung, die er kennt, scheint eine zeitliche, also eine kognitive Bewegung zu sein. Herder geht zurück in die Vergangenheit. Er sucht den Ort, an dem natürlich gelebt und das Leben mit lebendigen Mitteln dargestellt wurde. Mit dieser kognitiven Reise bricht er aus dem literarischen Gefängnis seines Jahrhunderts aus. Herder sieht nur stilistisch aufgeblasene, ästhetisierte Textgebilde, die er als verkünstelt und unecht empfindet.

Herder sucht das authentische Leben, die authentische Sprache ebenso wie Kerouac. Jedoch gibt es einen entscheidenden Unterschied: Herder musste das Authentische rekonstruieren. Kerouac dagegen spricht die authentische Sprache, weil er das authentische Leben dazu lebt. Er war

unterwegs wie sein Protagonist Moriarty. Das Leben *On the Road* war seine Lebensform. Kerouac musste nicht Rekonstruieren, wie das Authentische gewesen war, er musste nur sein, wie er war. Denn er war das Authentische. Er war das Leben, das Unverkünstelte, das er mit seiner *spontaneous prose* darstellte. *On the Road* war das Schreiben der Sprache – direkt, echt, ungeschminkt.

Kerouac belebte seine Worte auf eigentümliche Weise während seiner Auftritte in Jazz-Clubs, bei denen er seine Prosa sang, phrasierte, synkopierte. Im treibenden Swing der Hi-hat und im basalen Groove der Basssaiten bekamen seine Worte durch ihre gleichgestellte Einbindung in den Jazz noch mehr improvisatorische, lebendige Kraft. Literatur wurde mit dieser Art der Performanz dem Verlauf des Musikstückes, der vergänglichen Einzigartigkeit gleichgesetzt und dadurch mit Leben befüllt. Die Differenz zwischen Kerouacs und Herders Ursprüngen liegt im Jetzt Kerouacs und im Früher Herders. Dieses Ursprüngliche in der Vergangenheit meinte Herder, als er schrieb:

Wissen sie also, dass je wilder, d. i. je lebendiger, je freiwirkender ein Volk ist (denn mehr heißt dies Wort doch nicht!), desto wilder, d. i. desto lebendiger, freier, sinnlicher, lyrisch handelnder müssen auch . . . seine Lieder sein! Je entfernter von künstlicher, wissenschaftlicher Denkart, Sprache und Letternart das Volk ist, desto weniger müssen auch seine Lieder fürs Papier gemacht und todte Letternverse sein: . . . Je länger ein Lied dauern soll, desto stärker, desto sinnlicher müssen diese Seelenerwecker sein . . . <sup>7</sup>

Kerouacs Gesang vom Unterwegssein währt noch nicht solange. Doch scheint er ihn sinnlich genug geschrieben zu haben, um weiterhin Leser zu finden. Offenbar ist er unverkünstelt und deswegen kraftvoll. Aber genau dies hielten die Kritiker Jack Kerouac stets vor: keine literarische Sprache sei das, sondern eine, die auf der Straße von Vertretern einer Gegenkultur gesprochen werde, welche die Grundwerte der Gesellschaft und mit ihnen den ehrwürdigen Literatur-

kanon ablehnen.<sup>8</sup> Seine *spontaneous prose* ist *speech*, nicht geschriebene *language*. Kunst (das Künstliche), also die *spontaneous prose* Kerouacs, fällt bei seiner wilden Art des Dichtens, mit dem Gelebten (das Nicht-Künstliche) zusammen. So entsteht eine Identität von Erleben und Erlebtem und Identität von Schrift und Sprache – *language* and *speech*.<sup>9</sup>

Es vollzieht sich in Kerouacs Denken die Abkehr von der jüdisch-christlichen Schriftkultur der westlichen Welt und das Hinwenden zu Platons *Phaidros*. Im *Phaidros* lässt Platon Sokrates sagen, wie gefährlich es sei, zu glauben, in der Schrift, *language*, sei etwas Wahrhaftes, Deutliches und Sicheres enthalten. „Denn auch (die Malerei) stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Ebenso auch die Schriften.“<sup>10</sup> Kerouac hauchte den Schriften durch die *speech*, durch *breath units*, Atemeinheiten, mehr Lebendigkeit ein, um das Problem Sokrates' zu überwinden und *speech* mit *language* gleichzusetzen.<sup>11</sup>

Eine starke Parallele zu Herders Suche nach mehr Lebendigkeit und Kraft in der Sprache scheint sich hier abzuzeichnen. Herder vermeinte, die Ursprünglichkeit und Wildheit des Dichtens in den Werken Homers und des nordischen Dichters Ossian gefunden zu haben. Die kultivierte und mit der kulturellen Praktik des Schreibens ästhetisierte Schriftsprache wurde von Kerouac und Herder mit Skepsis betrachtet. Skepsis gegenüber der in Schrift erstarrten Sprache war offenbar der Impetus eines sehr alten Diskurses, der in verschiedenen zeitlichen Ebenen von Platon, Herder und Kerouac mitgetragen wurde. In dem Denken Herders und Kerouacs gibt es einen starken Drang zur Purifizierung der Sprache. Das Verkünstelte der Schriftsprachen sollte wegfallen. Herder und Kerouac verhalten sich wie Robert von Molême zur Auslegung der Regel des heiligen Benedikts durch die Cluniazenser: Er klammerte dekadente Überlagerungen der Regel in seiner neuen Gemeinschaft der Zisterzienser aus. Es ist die *Metanoia*, die Umkehr zum

Ursprung, die sich in den Absichten Roberts, Herders und Kerouacs offenbart.

Dean Moriarty brauchte seine *kicks* und er hatte *diggings*. *Diggings* sind unter dem Blickwinkel der Erkenntnistheorie durchweg erstaunlich, denn die Beatsprache versteht darunter das spontane Freilegen oder Aufdecken dessen, was ein Anderer denkt und meint. Spontanes Verstehen des Anderen in seiner Totalität, das ist ein *digging*. Moriarty war zweifellos ein Meister darin. Doch verstand er nur den anderen, der ihm Gegenüber zu seiner Zeit lebte. Er verstand sich auf Empathie. Er war ein großer empathischer Hermeneutiker des Alltags. In vielem glich Moriarty Johann Wolfgang Goethe. Auch der wusste von *diggings*. Doch hatten Goethes *diggings* eine völlig andere zeitliche Qualität:

Das große *digging* erlebte Goethe in Straßburg vor dem Münster. Mit den gewissesten Erwartungen etwas wirklich Unansehnlichem gewahr zu werden, nämlich gotischer Architektur, wurde er überrascht durch ein gewaltiges *Totalverstehen*. Goethe wurde ein *digging* zu teil, das Jahrhunderte übersprang. Moriarty hätte ihn sicherlich bewundert: *We'll just pick him up for kicks!* Goethe verstand spontan. Jedoch nicht etwa nur die Architektur des Münsters konnte er begreifen, sondern ebenso die Gedanken des Erbauers selbst. Meister Erwin hieß der Baumeister, den er in seinem *digging* begriff. Ein *kick* ohnegleichen. Dieses spontane Verstehen im Zeitensprung vermittelte Goethe nicht etwa der akademische Begriffs- und Ästhetikkanon. Es war die Empfindung aus sich selbst heraus, durch ihn durch. Darin bestand sein Gegenkonzept in der Betrachtung der Kunst und Architektur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts! Es war gegen die Vernunft gerichtet, aber mit viel Instinkt, Ahnen und Empfinden der großen Ästhetik. Dean Moriarty findet in Johann W. Goethe seinen kongenialen Verbündeten. Goethes *digging*:

Mit welcher unerwarteten Empfindung überraschte mich der Anblick, als ich davor trat! Ein ganzer, großer Eindruck füllte meine Seele . . . Da offenbarte sich mir in leisen Ahnungen der Genius des großen Werkmeisters. Was staunst du? lispelt' er mir entgegen. Alle diese Massen waren notwendig, und siehst du sie nicht an allen älteren Kirchen meiner Stadt? Nur ihre willkürliche Größen hab' ich zum stimmenden Verhältnis erhoben. Wie über dem Haupteingang, der zwei kleinere Seiten beherrscht, sich der weite Kreis des Fensters öffnet, der dem Schiffe der Kirche antwortet und sonst nur Tageloch war, wie hoch drüber der Glockenplatz die kleineren Fenster forderte! das all war notwendig, und ich bildete es schön.

Nun folgt eine empfundene Aufzählung, die Goethe aus Meister Erwins Munde hört. Es geht über alle ästhetischen Kapriolen, die er im Straßburger Münster verwirklichte. Auf diese Empfindungen Meister Erwins, die Goethe vermeinte, durch Empathie identisch zu erleben, antwortet der empfindsam-verstehende Lehrling:

Deinem Unterricht dank' ich's, Genius, dass mir's nicht mehr schwindelt an deinen Tiefen, dass in meine Seele ein Tropfen sich senkt der Wonneruh des Geistes, der auf solch eine Schöpfung herabschauen und gottgleich sprechen kann: Es ist gut!<sup>12</sup>

Doch es geht weiter. Das sinistre Gerede um Empfinden und Ganzheit wird klarer, denn Goethe predigt eine Erkenntnistheorie des Empfindens (man könnte sie Empfindungs- oder emphatische Hermeneutik nennen), die absolut verstehen lässt. Mit einem Befreiungsschlag muss dieses empfindende Verstehen beginnen:

Und du, mein lieber Bruder im Geiste des Forschens nach Wahrheit und Schönheit, verschließ dein Ohr vor allem Wortgeprahle über bildende Kunst, komm, genieße und schaue.<sup>13</sup>

Vernunftgesteuerte Prozesse sind schädlich, um das Ganze zu verstehen. Empfinden ist das Wichtigste, um zu dem

Eigentlichen vorzudringen, das oft als „Stärke und Rauheit“ bezeichnet wird, wo es doch Schönheit ist.<sup>14</sup>

Denn in dem Menschen ist eine bildende Natur . . . Sobald er nichts zu sorgen und zu fürchten hat, greift der Halbgott, wirksam in seiner Ruhe, umher nach Stoff, ihm seinen Geist einzuhauchen. Und so modelt der Wilde mit abenteuerlichen Zügen, gräßlichen Gestalten, hohen Farben seine Kokos, seine Federn und seinen Körper. Und läßt die Bildneri aus den willkürlichsten Formen bestehen, sie wird ohne Gestaltsverhältnis zusammenstimmen; denn eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen.

Diese charakteristische Kunst ist nun die einzige wahre. Wenn sie aus inniger, einiger, eigner, selbstständiger Empfindung um sich wirkt, unbekümmert, ja unwissend alles Fremden, da mag sie aus rauher Wildheit oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren werden, sie ist ganz und lebendig.<sup>15</sup>

Im Wilden steckt das Ganze, das Perfekte, das Kraftvolle und Ungekünstelte. Gleichgültig ist dabei, ob dieses Wilde nun aus gewachsener Wildheit, also dem vor-vernünftigen Zustand der Menschheit geboren ist oder aus der vernunfteliminierenden Wildheit des Genies während des Zeitalters der Vernunft stammt.

Um zurück zum Ursprung zu gelangen, muss man Hindernisse überschreiten: Hinter Toren liegt das Paradies. Durchschreiten können Menschen diese Tore nicht, denn wachsamen *Cherubim* weisen jeden ab, der um Einlass ersucht. Zu Senecas Urzustand der Menschen, der längst vergangen ist, gelangt man allenfalls mit einem Ansatz oder einer Ideologie, die das Eigentum abschafft und gleichfalls die Habsucht und den Neid. Bruegel persifliert diese paradiesischen Grenzen, indem er um das Schlaraffenland eine Gebirgskette aus wucherndem Hirsebrei aufwirft. Eines zeigen alle drei Utopoi: Es ist nicht, beziehungsweise nur sehr schwer möglich, in diese Zustände des Ursprungs, der Sorglosigkeit, der Gleichheit zurückzukehren. Für Herder und Goethe ist diese beinahe unmögliche *Metanoia* möglich. Durch das Empfin-



den und das Herauskürzen und Wegkonstruieren von Künstlichkeit überwinden sie die unüberwindbaren Hindernisse. Wie Robert von Molême und vor ihm die Cluniazenser und später die Trappisten ein authentisches Leben nach der Regel des heiligen Benedikt zu initiieren suchten, so wollten Herder und Goethe mit ihrem stummen Ruf „*metanoete!*“ zu purifizierten Formen zurück gelangen.

Durch das Empfinden vermeinte Goethe, das Außen absolut zu verstehen. Er strich seine individuellen Bedingungen seines Lebens heraus, verließ seine Regeln, seine Zeit, sein Sein, die Ordnung seiner Zeit und empfand das Authentische, das doch schon zumindest seit Jahrhunderten nicht mehr authentisch war. Ebenso Herder, der das Verkünstelte streichen wollte, um das Authentische, das Starke und Wilde zurückzuerobern. Keineswegs ist ein solches Verstehen und Erkennen einfach zu denken. Die eigene Zeit, die eigene individuelle Ordnung verlassen, um eine Jahrhunderte alte Ordnung und Regel authentisch wieder zu finden, das ist benediktinisch: die Suche nach der äußeren Regel und das Herauskürzen des Individuellen, des Unterschiedlichen und die Suche und Wiedereroberung einer eigentlichen Form.

Dieses *Benediktinerprinzip* setzt sich auch in der Konstruktion der Kultur- und Sprachnation fort, die Herder dem territorial zerrissenen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation anbietet. Sprache und Kultur sollten in der altgewachsenen Klein- und Kleinststaaterie des alten Reichs die nationale Einheit bilden.

Eingehend und aufrichtig hatte Johann Gottfried Herder die deutsche Vielstimmigkeit und Buntheit mit gewisser aufklärerischer Bestürztheit und Aufgewühltheit besichtigt und analysiert. Deutschland schien ihm, wie vielen anderen, ein übermäßig fragmentiertes Tableau zu sein. Ein Blick hinüber in das staatlich geschlossene, bereits zentralisierte und im 18. Jahrhundert einheitliche Frankreich musste die

erstaunlichste Differenz zu Tage fördern. Herder erklang diese Differenz zwischen dem alten Reich und dem *Ancien Régime* als eine unheimliche Dissonanz, die er in seinem Aufsatz *Haben wir noch das Publikum und das Vaterland der Alten* auflöst.

Zuviel sprachliche Unterschiede stellt Herder in Deutschland fest! Wohin er auch hört, überall können die einen die andern kaum verstehen. Horizontal-geografisch sowie vertikal-sozial gibt es keine Möglichkeit, sich zu verständigen: nicht in Sprache und auch nicht in Schrift. Horizontal sind es die verschiedenen Regionen mit ihren vielfältigen Dialekten. Jedoch auch vertikal sieht es in seiner Analyse des deutschen Sprachgebrauchs nicht viel besser aus: Verschiedene Stände leben ebenso abgegrenzt voneinander wie die einzelnen Territorien und Reichsritterschaften. Die „sogenannten oberen Stände“ haben „eine völlig fremde Sprache (sowie) eine fremde Erziehung und Lebensweise“ angenommen. Deutsch sprachen sie zwar, jedoch nicht unter ihresgleichen. Deutsch war Ausdruck sozialen Gefalles. Denn gebrauchten die oberen Stände die deutsche Sprache, dann wollten sie bedient werden oder scholten ihre Knechte und Diener. Untereinander sprachen sie französisch. Das Deutsche wurde ebenso wie das Französische als Mittel der *Distinktion* verwendet: Französisch bezeichnete Zugehörigkeit zu einer privilegierten Gruppe. Das Deutsche gebrauchten sie zur Manifestation der Hierarchie.<sup>16</sup>

Herder nimmt eine Überschreibung und Verdrängung der ursprünglichen deutschen Sprache durch andere, modische Sprachen wahr. Jene Sprache, „die unsere Vorfahren eine Stamm-, Kern- und Heldensprache nannten“, „sollte wie eine Ueberwundene den Siegeswagen anderer ziehn“.<sup>17</sup> Ein kläglich-er Niedergang der ehemaligen „Herrin der Welt“ zeigt sich da, wie es Herder nennt.<sup>18</sup> Ein betrüblicher Zustand, denn schließlich gebe es ohne eine einheitliche Sprache keine Nation.<sup>19</sup> Herder fordert eine allgemeingültige Muttersprache, die verbindlich für alle Stände und alle Territorien gelte.

Er eliminiert den für ihn untragbaren Zustand der Vielfalt. Es ist die einheitliche äußere Regel, die die inneren, gewachsenen, heterogenen Regeln dominieren und überlagern soll. Aber Herder beließ es nicht bei einer Abgrenzung nach innen, auch eine Abgrenzung nach außen konstruierte er in seiner kurzen Abhandlung, indem er vermeinte, einen Kampf gegen das Französische führen zu müssen. „Jede fremde (Sprache) bleibt eine entzweieude Samariter-sprache.“<sup>20</sup> Deswegen „haben wir mit einer benachbarten Nation zu kämpfen, dass ihre Sprache die unsere nicht ganz vertilge.“<sup>21</sup> Doch dieser Kampf ist kein gewalttätiger Kampf mit Waffen um Blut, sondern ein vernunftbetonter, in dem sich zwei Kulturen gegenüberstehen. Herder forderte von dem alten Reich: „Deine Sprache, die Schwester der griechischen, die Königin und Mutter vieler Völker, für ganz Europa hast du sie zu sichern, auszubilden, zu bewahren.“<sup>22</sup> In dem fünfzehnten Buch der *Idee zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* erläutert Herder seine idealistische Geschichtsphilosophie und mit ihr, wie er sich dieses Bewahren nationaler Eigenheiten vorstellt. Grundlegend beschreibt er Nationen als individuenähnliche Körperschaften. Was im Kleinen an Individuen zu beobachten ist, lässt sich auch auf Gesellschaften übertragen.<sup>23</sup>

Jeder einzelne Mensch trägt also, wie in der Gestalt seines Körpers, so auch in den Anlagen seiner Seele, das Ebenmaß, zu welchem er gebildet ist und sich selbst ausbilden soll, in sich . . . Durch Fehler und Verirrungen, durch Erziehung, Noth und Uebung sucht jeder Sterbliche dies Ebenmaß seiner Kräfte, weil in solchem allein der vollste Genuß seines Daseins liegt; nur wenige Glückliche aber erreichen es auf die reinste, schönste Weise.<sup>24</sup>

Analog dazu schreibt er für die Gesellschaften:

So modificieren sich die Nationen nach Ort, Zeit und ihrem inneren Charakter; jede trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit anderen, in sich. Je reiner und schöner nun das Maxi-

mum war, auf welches ein Volk traf, auf je nützlichere Gegenstände es seine Uebung schönerer Kräfte anlegte, je genauer und fester endlich das Band der Vereinigung war, das alle Glieder des Staats in ihrem Innersten knüpfte und sie auf diese guten Zwecke lenkte, desto bestehender war die Nation in sich, desto edler glänzt ihr Bild in der Menschengeschichte.<sup>25</sup>

Deutschland sieht Herder als eine ehemals glänzende Nation. Die Zeit, in der Deutsch eine Heldensprache war, erscheint ihm als jener vergangene Zustand, in dem das Ebenmaß deutschen Seins, mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Im Laufe der Jahrhunderte entzweiten sich das Ebenmaß und die Wirklichkeit. Um den Zustand der Identität erneut zu erreichen, sind große Anstrengungen von Nöten:

Zugleich ergibt sich's, dass wo in der Menschheit das Ebenmaß der Vernunft und der Humanität gestört worden, die Rückkehr zu demselben selten anders als durch gewaltsame Schwingungen von einem Aeußersten zum anderen geschehen werde. Eine Leidenschaft hob das Gleichgewicht der Vernunft auf; eine andere stürmte ihr entgegen und so gehen in der Geschichte oft Jahre und Jahrhunderte hin, bis wiederum ruhige Tage werden.<sup>26</sup>

Das Ziel dieser gewaltigen Anstrengungen ist, die erneute Übereinstimmung von Ebenmaß und Wirklichkeit. Herder hegt großen Optimismus, diesen Zustand tatsächlich erreichen zu können. Denn nach den Naturgesetzen würde sich, bedingt durch Not, ein Gleichgewicht wie von selbst einstellen.<sup>27</sup>

Johann Gottfried Herder hatte einen Traum. Er wollte in ein verlorenes Paradies der einheitlichen Sprache und der sprachlichen Einheit zurückkehren. Absolut verloren und vergangen gewesen war dieses Paradies in seiner Zeit nicht. Es war zwar nicht mehr Wirklichkeit, aber es schien ihm in dem *Ebenmaß*, einer transzendenten, ahistorischen Größe, präsent zu sein. Jenes *Ebenmaß* ist ein Maß des paradiesi-

schen Zustands: Paradies herrscht, wenn das *Ebenmaß* mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Dann ist die paradiesische Einheit und Gleichheit erreicht. Heterogen war das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, das Herder erlebte, aber es gab ein einendes, homogenes *Ebenmaß* in diesem Reich. Sprache und Kultur sind Außengrößen und Außenordnungen, die von den Schulen vermittelt werden sollten. Sie bilden an dem deutschen *Ebenmaß*, entsprach seiner Nationenbildung.

Der höchste Wert der Individuen sowie der Gesellschaften ist: Identität zwischen *Ebenmaß* und Wirklichkeit. Sich selbst an das *Ebenmaß* heranzubilden oder gar absolut zu erreichen, ist der Zustand des Glücks. Individuen und Gesellschaften haben gleichfalls ein solches Ideal und ein wirkliches, momentanes Sein. Das sind zwei Ordnungen, die abgeglichen werden müssen, wenn eine Gesellschaft oder ein Individuum glücklich sein möchte. Die reale *Seinsordnung* und die ideale *Ebenmaßordnung* sollten nach der Forderung Herders absolut identisch werden. Wäre dieser Zustand erreicht, fiel die *Seinsordnung* weg, weil sie die *Ebenmaßordnung* angenommen hat. Es ist also eine Regel, an die sich jeder Mensch, jede Gesellschaft anpassen sollte.

Das *Benediktinerprinzip*, das einen gewachsenen Zustand und gewordene (individuelle) Regeln zugunsten einer äußeren Regel aufgibt, zeigt sich in Herders Vorstellung vom *Ebenmaß*: Eine äußere, gegebene Regel wird zum Ziel des Lebensvollzugs einer Gesellschaft. Jetztzustände, die nicht der Regel entsprechen, sind wenig wert. Zustände, die die Regel identisch repräsentieren, sind äußerst wertvoll; sie sind Garanten des Glücks. Nur dann ist die *Seinsordnung* vollkommen, wenn sie identisch mit der *Ebenmaßordnung* ist. Das *Ebenmaß* ist somit eine schwebende, ideale Ordnung, mit der ein Abgleich geschehen sollte. Reformbenediktinisch ist die Weisung an die deutsche Nation, sie solle sich ihres *Ebenmaßes*, der Regel, besinnen, und sich selbst danach purifizieren.

Das *Ebenmaß* ist ein Ziel, ein *Telos* und nicht ein Aus-

gangspunkt, wie es die Veranlagung eines Menschen darstellt. Allerdings gibt es bei Herder im Gegensatz zum deutschen Schulsystem eine klare Bedingung des Individuums: Besser als sein *Ebenmaß* kann ein Individuum nicht werden.

## Differfrance

Goethe konnte das Straßburger Münster authentisch verstehen, wie es von Meister Erwin geplant war. Er musste sich nur von seinem Wissen befreien, das sein Empfinden überlagerte. Das Sichtbare empfinden und nicht vorab dieses Sichtbare aus einer Mode heraus verurteilen, darum ging es ihm! Nur so ist spontanes Verstehen möglich, dann ist man am Ursprung, am Authentischen in seiner Identität, in seiner lebendigen Ganzheit. Goethe erfasst das *Ebenmaß* des Münsters, so wie eine Nation ihr *Ebenmaß* purifiziert von Überlagerungen finden kann.

Jean-Jacques Rousseau hätte ein solches erkenntnistheoretisches Identitätskonzept gar nicht denken können. Denn für ihn lassen sich Sprache und ein Ding nicht direkt vergleichen, sie gehören verschiedenen Systemen an. Sprache repräsentiert das Ding, ist aber nicht das Ding. Abgeschlossenheit und Unvergleichbarkeit der Systeme sind selbstverständliche Grundlage Rousseaus Denken: „Jeder Staat kann schließlich nur andere Staaten zu Feinden haben und nicht Menschen, da man zwischen Dingen verschiedener Natur keine wirkliche Beziehung herstellen kann.“<sup>1</sup> Ebenso kann die Vergangenheit nicht mit den Mitteln der Gegenwart rekonstruiert oder verstanden werden. Denn Gegenwart, das Jetzt, wird pur erlebt, die Vergangenheit nicht; sie ist vergangen und nicht erlebbar. Noch weniger als ein Staat einen Menschen zum Feind haben kann, ist es der Gegenwart möglich, identisch die Vergangenheit zu erfassen. Einen Weg zurück, beispielsweise in den Urzustand der Menschen, gibt es nicht. Rousseau kann folglich den Ursprung nicht rekon-

struieren, nicht identisch und auch nicht annähernd. Für ihn sind Ursprung und Natur Argumente. Er konstruiert mit der Beschreibung des Ursprungs einen Unterschied, um den Zustand seiner zeitgleichen Gesellschaften klarer hervorarbeiten zu können.

Denn es ist kein leichtes Unternehmen, zu entwirren, was am gegenwärtigen Wesen des Menschen ursprünglich, was künstlich ist, und über einen Zustand gut Bescheid zu wissen, der nicht mehr existiert, der vielleicht überhaupt nicht existiert hat und wahrscheinlich nie existieren wird, von dem wir uns dennoch zutreffende Begriffe machen müssen, um unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu beurteilen.<sup>2</sup> Man darf die Untersuchungen, die zu diesem Gegenstand möglich sind, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern einzig für hypothetische und bedingte Überlegungen, eher dazu geeignet, das Wesen der Dinge zu erhellen, als deren wirklichen Ursprung nachzuweisen, und vergleichbar denen, die unsere Physiker tagtäglich über die Entstehung der Welt anstellen.<sup>3</sup>

Rousseau beschrieb nicht den Naturzustand der Menschen, sondern er zeigte Relationen zwischen instinktivem Jäger- und Sammlertum ohne Besitz: Er konstruierte den Ursprung ohne rationale Modi des Ordners, ohne das Kultivieren der Natur, ohne vergesellschaftete Menschen, mit Eigentum, mit Ordnungswut, dem Anwachsen ihres Besitzes und ihrem Hang, andere zu versklaven. So konkret sich seine Darstellung anhören mag, Rousseaus Urzustand des Menschen ist nicht eine dominante und homogene Darstellung von etwas Nichtdarstellbarem, es ist ein Verweis auf eine nichtdarstellbare Differenz zwischen dem Früher und dem Jetzt. Rousseau versucht nicht das Gewesene so zu empfinden, wie es war. Lediglich sucht er nach Verständnis von abstrakten Relationen, die ebenso wenig darstellbar sind wie die Vergangenheit.

Der Denker aus dem calvinistischen Genf beabsichtigte, die instinktreduzierende, vernunftmäßige Geselligkeit und ihre Konsequenz, die Ungleichheit, in seinem *Discours sur l'o-*

*rigine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* lediglich darzustellen. Erst im *Contrat social*, der ein Jahr nach dem *Discours* entstand, und im darauf folgenden Erziehungsroman *Émile ou de l'éducation* zeigte er die Lösung, wie Differenz und Gleichheit zu vereinen seien. Er wollte in einer heterogenen Gesellschaft der Differenz den Individuen politische, gesellschaftliche Gleichheit ermöglichen. Dazu legte er eine abstrakte, vernunftmäßige Ebene über die Heterogenität der Individuen. Sie sollte die gesellschaftliche (politische, rechtliche) Ungleichheit egalisieren. Ebenso vermeinte Rousseau, in der (negativen) Erziehung auf dem Land die notwendige Schulung eines Individuums für den späteren Eintritt in eine gleiche und gute Gesellschaft zu erkennen.<sup>4</sup> Doch bis zum *Contrat* und dem *Émile* verblieb Rousseau mit den Worten:

Es genügt mir, bewiesen zu haben, daß nicht dies der ursprüngliche Zustand des Menschen war, daß allein der Geist der Gesellschaft und die Ungleichheit, die sie hervorbringt, solchermaßen all unsere natürlichen Neigungen verändern und verderben.<sup>5</sup>

Geselligkeit sei der Grund für die Ungleichheit. Sie habe den Naturzustand des Menschen, die Gleichheit, verschwinden lassen.<sup>6</sup> Da die Gesellschaften im 18. Jahrhundert auf Ungleichheit bauten, seien diese Gesellschaften wider die Natur. Die Regeln der Natur gebieten Gleichheit ohne Besitz, ohne Habsucht, ohne Differenz der Individuen! Rousseaus konstruierte Wildheit als Wortspiel, sie ist reine Darstellungstechnik unsichtbarer Nomologien und Relationen des menschlichen Seins.

Und schließlich darf gefragt werden, wer denn zurück in den Urzustand wollte? Rousseau wollte dies keinesfalls. Er wollte keine Authentizität, er wollte nicht Identität und konnte sie nicht einmal denken. Er findet die Menschen im Naturzustand zwar beneidenswert gleich, aber er weiß auch, dass die Menschen einem „*animal stupide et borné*“<sup>7</sup> entsprechen. Sie waren für ihn die Kenntnislosen, Erkenntnislosen,



dumpfen Menschen, die instinktiv voll handelten, für die gesorgt wurde, Menschen, die in sich ruhten, nur für sich, für niemand anderen lebten, die völlig frei waren.<sup>8</sup> So waren die Menschen Senecas, die Schlaraffen Bruegels und auch die beiden Nackten, Eva und Adam, die so in sich lebten und für sich lebten, dass sie nicht die Unterschiede ihrer primären Geschlechtsmerkmale erkennen konnten. Selbst wenn Rousseau an diesem Zustand großen Gefallen gefunden hätte, wusste er doch, wie unmöglich es ist, zu ihm zurückzukehren, also diesen Zustand identisch und absolut zu rekonstruieren: „Aber die menschliche Natur geht nicht rückwärts, und nie kommt man in die Zeiten der Unschuld und der Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat. Dieses ist noch einer der Grundsätze, auf welchen er (Rousseau) am meisten bestanden hat.“<sup>9</sup>

Kein Weg zurück! Aber den Protagonisten seines Erziehungsromans, *Émile*, siedelte Jean-Jacques Rousseau trotzdem in der *Antipode* der Bonmot-Geselligkeit der Aristokratie und des kapitalistischen Bürgertums an: *Émile* lebte auf dem Land, fern der Stadt. Denn der Mensch kann nicht wie die Ameisen leben, meinte Rousseau. Zusammengepfercht auf engem Raum zu wohnen wie eine Schafsherde, bedeutet des Menschens Untergang. Der Mensch ist kein Herdentier. Er muss frei atmen können. Bestenfalls atmet er die gute Landluft, die der Gesundheit zuträglicher ist als die schlechte Stadtluft. Städte hält Rousseau für das Grab der Spezies Mensch.<sup>10</sup> Kurzum: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.“<sup>11</sup> Möglichst nahe den Händen des Schöpfers zu sein, ist der Grund, warum *Émile* auf dem Lande erzogen wird. In der Stadt gibt es zwar Ärzte, es gibt das Wissen, die Bibliotheken, die geschliffenen Worte, die Cafés, die angenehmsten Kulturtechniken, die aufwendigen Menüfolgen mit ihren abgestimmten Geschmäckern, das Rauchen, das Trinken, den Rausch der Drogen . . . doch das sind Degenerationen der Stadt. Auf dem Land ist nicht nur

die Luft rein. Dort herrscht die Einfachheit, die Reinheit. Émiles Platz ist das Land!

Ist denn das kein Rückschritt? Ist das der Schlachtruf „*metanoete!*“ von Herder und Goethe? Ist dies eine Predigt für ein versponnenes Aussteigertum, das niemals funktionieren kann? In der Tat wird Émile von den Kenntnissen und Erkenntnissen über die Welt ferngehalten. Aber das geschieht nur zu einem Zweck: „Emil ist nicht dazu geschaffen, um immer einsam zu bleiben. Als Glied einer Gesellschaft muss er ihre Pflichten erfüllen. Weil er mit Menschen leben muss, muss er sie kennenlernen.“<sup>12</sup>

Er wird also bestmöglich vorbereitet, um in die Gesellschaft als starkes Individuum einzutreten und gut gewappnet zu sein für ein Leben in der Stadt. Rousseau schließt ebenso wie Herder, Kerouac und Goethe die gesellschaftlichen Überformungen aus. In seinem Verständnis überlagert die Degeneration das Reine und Ursprüngliche und wird damit ähnlich Goethes Fremdem, Herders Gekünsteltem, Senecas Habsucht verwendet. Und genau darin konstruiert Rousseau wie Herder und Goethe mit dem Muster der Exklusion. Aber diese Exklusion hat das Ziel, mit den kulturellen Errungenschaften der Menschen in den Städten differenzierter und vernunftvoller umzugehen! Darin liegt der Unterschied. Rousseau geht nicht zurück zu einem authentischen Zustand, glaubt nicht an Identität zwischen einem vergangenen und einem jetzigen Zustand. Das Land ist different zur Stadt! Das ist alles, was hinter seiner gedanklichen Architektur der Exklusion des Dekadenten steckt. So wie er den Naturzustand der Menschheit als Differenz zur Zivilisation betrachtet, versteht er Émiles Erziehung auf dem Land als ein Instrument der Vernunft.

Bedeutend für das Verständnis der Rousseauschen Erziehung scheint die Floralmetaphorik und -analogie zu sein, mit der Jean-Jacques die Entwicklung des Kindes beschreibt. Er fordert die Mutter auf: „Pflög und gieß die Pflanze, ehe sie verdorrt; eines Tages wirst du dich an ihren Früchten laben.“

Daran fügt er allerdings die Differenz zwischen Pflanzen und Menschen. „Pflanzen werden gezogen: Menschen werden erzogen.“<sup>13</sup> Man erzieht Menschen, aber wie erzieht man sie? Ganz einfach, meint Rousseau: „Tut das Gegenteil vom Üblichen und ihr werdet fast immer das Richtige tun.“<sup>14</sup> Aber das Gegenteil des Üblichen zu tun, besagt noch nichts über das Tun an sich. Oder vielleicht doch?

Die erste Erziehung soll eine negative Erziehung sein. Kinder sollten nicht in der Tugend und der Wahrheit unterrichtet werden. Tugend/Untugend, wahr/falsch sind Urteile, meist Vorurteile, die das Kind beeinflussen. Der Erzieher lehrt dem Kind nur den praktischen Verstand zu gebrauchen, um es vor Irrtümern zu bewahren. Dies erinnert ein wenig an das Verbot Gottes, nicht von dem Baum der Erkenntnis zu essen. Doch der Unterschied zwischen Genesis und dem *Émile* liegt auf der Hand: *Émile* soll frei aus sich heraus urteilen, ohne die präfigurierten Urteile und Wahrheiten, *sans préjugé*. Gott dagegen verbot Eva und Adam von den Früchten zu essen, damit sie erst gar nicht dazu kämen, Urteile zu fällen. Er ermöglichte es ihnen also erst gar nicht, ihren Verstand selbständig zu gebrauchen. *Émile* ist ein frei urteilender Mensch. Dieses Erziehungsziel zum freien, vernunftvollen Individuum fordert eine bestimmte Art der Erziehung.

Einige konkrete Elemente von Rousseaus Vorschlägen der negativen Erziehung finden sich in der französischen *éducation nationale* wieder. In der Vielfalt der Ausbildungswege und in der Orientierungsstufe zeigt sich die von Rousseau vorgeschlagene Art der zurückhaltenden, abwartenden und analysierenden Erziehung eines jungen Menschen. Rousseau empfiehlt diese negative Erziehung nach den Veranlagungen eines Individuums: „Wie nützlich diese Methode (der negativen Erziehung) ist, zeigt sich bei den besonderen Anlagen des Kindes, die man genau kennen muss, um zu wissen, welche sittliche Lebensordnung ihm angemessen ist. Jeder Geist hat seine besondere Form, nach der er geleitet

werden muss, und der Erfolg der aufgewendeten Mühen hängt davon ab, dass er so und nicht anders geleitet wird.“<sup>15</sup> Hierin zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zu Herders teleologischem *Ebenmaß*. Für Rousseau hat der Geist bereits eine Form, die den Weg weist, die bereits eine Richtung des Denkens und Handelns eines Menschen vorgibt. Das Individuum ist von Anbeginn bedingt durch seine Veranlagungen. Anscheinend meint Herder etwas Ähnliches. Jedes Individuum besitzt ein *Ebenmaß*. Es ist das Ziel, die Vollkommenheit eines Menschen, nachdem er sich selbst bilden soll. Ein Mensch kann alle möglichen Zustände einnehmen und trotzdem kann er zu seiner eigentlichen Bestimmung aufsteigen. Jene Vertikalität der deutschen Matrix verbirgt sich darin: Vom Hauptschüler zum Universitätsprofessor.

Für Rousseau wäre dieses Denken nicht möglich gewesen. Der Geist eines Menschen hat schon vor dem Beginn der negativen Erziehung eine bestimmte Form. Diese Form wird das gesamte Leben, das Denken und Handeln eines Menschen bestimmen. Er kann sternförmig auf seiner Ebene überall wandern. Er wird nicht von einer Form seines Geistes in eine andere wechseln können. Diese Form des Geistes ist ein veranlagtes, angeborenes und durch ein Milieu bedingtes und reales Regelwerk, das durch Erziehung ausgebaut werden soll. Das Herdersche *Ebenmaß* dagegen ist angeboren und bezeichnet die Vollkommenheit eines Menschen. Es ist eine idealistische Überordnung, in dem das individuelle Regelwerk eines Menschen, also das, was Rousseau bereits Form des Geistes nennt, aufgelöst werden soll.

Ein Kind besitzt Veranlagungen, einen bestimmte Charakter und eine bestimmte Form des Verstandes. Erzieher haben die Aufgabe, diese Natur des Kindes zu erkennen und speziell zu diesen Veranlagungen einen passenden Weg der Ausbildung zu finden, um dem Kind möglichst keine, zumindest wenig äußere Zwänge und Regelwerke aufzuerlegen, nach denen es sich bilden muss. Das *Kartäuserprinzip* wird in den folgenden Worten Rousseaus negativ repräsen-

tiert: „Da man aus einem Kind kein Kind machen will, sondern einen Gelehrten, so können die Väter und die Lehrer nicht früh genug mit Schelten, Verbessern, Maßregeln, Schmeicheln, Drohen, Versprechen, Belehren, Vernünfteln beginnen.“<sup>16</sup> Rousseau meint: Lasst das Kind Kind sein und erzieht es nicht teleologisch zu irgendeiner Vollkommenheit hin, an der es von Anbeginn gemessen und gewertet wird.

Zwar kann der Mensch nicht in der Herde zusammengepfercht leben wie die Schafe, aber Gesellschaft benötigt er dennoch. Allein kann er nicht bleiben. Rousseau wollte daher eine Lösung finden, in der die individuelle Ungleichheit, bedingt durch die einzigartigen Fähigkeiten der einzelnen Menschen, munter und uneingeschränkt fortleben könne, aber trotzdem die gesellschaftliche Ungleichheit ein Ende habe. Der Genfer formulierte seine Aufgabe so: „Es ist eine Form der Assoziation zu finden, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und die Habe jedes Assoziierten verteidigt und schützt und durch die jeder, mit allen vereint, dennoch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor.“<sup>17</sup> Diese selbst gestellte Aufgabe beantwortete Rousseau mit dem Assoziationsprinzip seines Gesellschaftsvertrag: „Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der höchsten Leitung des Gemeinwillens, und wir empfangen als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen.“<sup>18</sup>

Um dies zu verdeutlichen: Alle Individuen, die sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließen wollen, übereignen vollständig – *aliénation totale* – ihre Einzigartigkeit der Gemeinschaft mit all ihren Rechten: „da sich jeder ganz übereignet, ist die Bedingung für alle gleich; und da die Bedingung für alle die gleiche ist, hat niemand daran Interesse, sie für die anderen drückend zu machen“.<sup>19</sup> Auf gleiche Weise müssen sich alle Menschen in einer Art symbolischer Initiation übereignen. Sie geben ihre Einzigartigkeit weg und sagen: Ich will Teil der Gemeinschaft werden. Ich verpflichte

mich dieser Gemeinschaft, unterstelle mich ihren Regeln und das will ich mit all meinen Fähigkeiten tun. Und die Gemeinschaft sagt: Wir freuen uns, dich bei uns begrüßen zu dürfen, hier erhältst du all deine uns gegebenen Eigenschaften und auch dein Eigentum zurück, diene der Gemeinschaft, wie die Gemeinschaft deine Freiheiten erhält.<sup>20</sup> Damit ist der Vertrag besiegelt.

Der Akt des Gleichwerdens steckt in den *rites de passages*, die vom ungleichen Zustand der Individuen zum gleichen Zustand der individuellen *Citoyens* durchschritten werden müssen. Der rechtlich politische Unterschied und die Einzigartigkeit des Einzelnen werden durch einen allgemeinen Willen aufgehoben. Zugleich wird der individuelle Unterschied von der Gemeinschaft geschützt, unter deren Gesetzmäßigkeiten die Einzelnen frei und individuell leben können.

Das Gemeinsame der Individuen jener Gesellschaft, die den *Contrat social* angenommen hat, besteht in der Absprache, also im Vertrag, den jeder akzeptieren muss. Er tut dies in einer aktiven Wahl der rechtlichen Gleichheit, für eine privilegienfreie Gesellschaft. Auf Papier steht dieser Vertrag nicht. Er wird nicht mit einem Stift unterzeichnet. Allein als Gehirnzustand existiert der Vertrag, ist also eine kognitive Größe. Er benötigt keinen Ausschluss fremder Kulturen, wie Herders Konzept. Er ermöglicht eine größtmögliche Vielfalt im Inneren der Gesellschaft. Eine Begrenzung der individuellen Freiheit gibt es folglich nicht. Denn das Individuum gewährleistet sich wie allen anderen Individuen durch den Vertrag individuelle Freiheiten. Diesem Gemeinwohl unterstellte sich jeder mit seiner gesamten Person. Würde sich ein Individuum gegen die *volonté générale* wenden, stellte es sich nicht nur gegen die anderen, sondern auch gegen seine eigene Freiheit.

In dieser Vergemeinschaftung bleibt die individuelle Differenz erhalten. Rousseau lässt jedem seine Kultur, seinen Lebensstil, seine Religion. All diese Dinge spielen keine Rolle in seiner Gesellschaft. Dort zählt nur, dass alle politisch und rechtlich gleich gestellt werden, in dem sie auf iden-

tische Art und Weise freiwillig sagen: Ich will in die Gemeinschaft. Die Individuen bleiben kulturell völlig divergent. Die einzige Übereinstimmung der Individuen stellt der Akt der Vergesellschaftung dar, aber sie greift nicht in die individuelle Ordnung der Individuen ein.

Dagegen lässt Herder die politisch-rechtliche Ungleichheit bestehen und vereinheitlicht die Kultur, den Ausdruck der Individualität: ein gravierender Unterschied. Bei Herder gibt es eine politisch-rechtliche Heterogenität und kulturelle Übereinstimmung. Rousseau dagegen erzeugt politisch-rechtliche Übereinstimmung, damit er keine Einschnitte im Bereich des Individuellen und Kulturellen machen muss und die innere Heterogenität erhalten kann.

Kartäuser sind Zönobiten und Anachoreten zugleich. Sie leben in einer asketischen Gemeinschaft, die ihr Anachoretentum ermöglicht. Eine innere, individuelle Regel gestaltet ihr Leben, äußere, kollektiv verpflichtende Prinzipien einen die Anachoreten. Aber diese Prinzipien sind so allgemein, dass sie die Individualität eines jeden Mönchs in seinem einzigartigen Anachoretensein nicht stören. Diese *relationale Ästhetik* des *Kartäuserprinzips* findet sich auch in den Schriften Jean-Jacques Rousseaus.

## Vorspiel

Warum Rousseau? Warum Herder? Warum werden ihre Texte und ihr Denken von *relationalen Ästhetiken* geordnet, die in anderen Gestalten als nationale Klischees, als Erziehungswesen Frankreichs, als Bildungswesen Deutschlands auftreten? Wurden sie aus einer Laune der Beliebigkeit als konstruktive Grundlage der Nationen Frankreich und Deutschland gewählt? Oder gab es einen Abgleich von bestehenden *relationalen Ästhetiken*? Gab es vor der Französischen Revolution im *Ancien Régime* eine *relationale Ästhetik*, die derjenigen Ordnung des *Contrat social* entspricht? Trafen Rousseaus Modell der *Vertragsnation* und Herders Sprach- und *Kulturnation* unpassend wie die Faust auf 's Auge den staatlichen Zustand des 18. Jahrhunderts oder stimmten die *relationalen Ästhetiken* des *Ancien Régimes* und des *Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation* mit Rousseaus beziehungsweise Herders Entwurf überein?

Zwei geradezu klischeehafte Begriffe politischen Denkens stehen für die Bundesrepublik Deutschland und Frankreich: *Föderalismus* und *Zentralismus*. Noch immer ist Frankreich eine zentrale Republik und Deutschland eine föderale. Obwohl seit einigen Jahren Paris mehr und mehr Macht, Finanzen und Entscheidungsbefugnisse an die *Präfekten* der *departements* abgibt, trägt die französische Republik weiterhin zentrale Züge. Dagegen zeigen sich in dem Deutschland der Berliner Republik zunehmend zentralistische Tendenzen bezüglich der Bundesbehörden. Bundesnachrichtendienst,



Bundeskriminalamt ziehen aus den Provinzen nach Berlin. In Frankreich bahnt sich also eine Differenzierung und Regionalisierung an, während sich in Deutschland eine Berlinzentrierung der Macht abzeichnet. Und doch bleiben die beiden Länder, was sie sind, nämlich zentralistisch und föderalistisch.

Aus einem ähnlichen, sehr territorial zergliederten und herrschaftlich zersplitterten Staatenbild im 10. und 11. Jahrhundert entwickelten sich verschieden geschichtete Machtverhältnisse und Hierarchien. Während sich Frankreich seit dem 13. Jahrhundert mehr und mehr zu einem zentralen Staat entwickelte, blieb das *Heilige Römische Reich Deutscher Nation* ein Staatenbund Kleiner- und Kleinstherrschaften, denen ein Kaiser vorstand. Dieser deutsche Wahlkönig, der in Rom vom Papst zum Kaiser gekrönt wurde, garantierte die Einheit des heterogenen Staatenbundes. Seine Aufgabe war es, das Reich nach außen zu vertreten und zu verteidigen. Auch musste er die zwischenstaatlichen, zwischenherrschaftlichen Verhältnisse innerhalb des Reiches ordnen. Kurzum: Der Kaiser war Garant der Einheit.

Einen homogenen Staatskörper repräsentierte der König Frankreichs, ihm oblag der Schutz des Landes, dessen Bewohner alle Untertanen des Königs waren. Selbst über den französischen Bauern gab es spätestens zu Beginn des 18. Jahrhunderts keinen anderen Herren als den König.<sup>1</sup> Dies galt gleichfalls für den Adel und die Bürger. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation waren die meisten Bauern hierarchisch Adeligen oder Klerikern untergeordnet, die wiederum einem Territorialfürsten unterstanden, der wiederum über sich den deutschen König und Kaiser hatte. Für die Individuen, die Bauern, die Adeligen, die Bürger der Städte und die Kleriker, gab es keine Gleichheit vor dem Kaiser, sondern nur hierarchische Schichtung und Ordnung. Selbst die Territorialherren wurden nochmals in ihrer Bedeutung in Fürsten und Kurfürsten differenziert. Der Differenzierung der territorialen Herrscher unterhalb des deutschen

Kaisers entspricht die Differenzierung der zentral Beherrschten durch den König Frankreichs.

Für die Individuen, die Beherrschten, bringen diese Differenzierungen wesentliche relational-ästhetische Unterschiede mit sich: Frankreichs Individuen waren eingebunden in einen großen Einheitsstaat. Jeder hatte unterschiedliche Verpflichtungen: Die Adeligen mussten einst Kriegsdienst leisten, die Bauern und Bürger hatten die *taille* zu zahlen. Der König verpflichtete sich im Gegenzug für das französische Volk zu sorgen.<sup>2</sup> Darin lag ein ursprünglicher lehnsrechtlicher Gedanke der agrarischen Gesellschaften: Werte wurden durch die Landwirtschaft geschaffen, dazu bedurfte es Bauern, die von einem Grundherren Land zur Verfügung gestellt bekamen. Sie zahlten ihm Steuern, der Grundherr dagegen übernahm eine soziale Absicherung und den Schutz seiner Untertanen. Dieses lehnsrechtliche Grundprinzip gab es im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation in den kleinen Herrschaften, beispielsweise in einer kleinen Hofmark, von einigen Hektar Größe. In Frankreich galt dieses Prinzip einheitlich im ganzen Staat. Alle französischen Individuen waren dem König verpflichtet und der König ihnen. Bis in das 18. Jahrhundert hinein, also noch Jahrzehnte vor der Französischen Revolution, hatten fast alle Bauern eigenen Grund.<sup>3</sup> In den deutschen Landen eigneten die Wenigsten Grund. Sie waren unfrei und mussten die niedere Gerichtsbarkeit, die der Grundherr ausüben durfte, über sich ergehen lassen. Der Grundherr bestimmte, ob sie wegziehen, ob sie heiraten durften. Im Frankreich des 18. Jahrhunderts waren Freizügigkeit und Besitz keine Rechte, die Bauern hätten erkämpfen müssen. Französische Individuen hatten die Möglichkeit ihr eigenes Leben zu führen, in einem Staat, den sie als Einheit empfinden konnten, dessen Herrschaftsrechte klar geregelt waren. Individuen der deutschen Territorien konnten nicht ihr eigenes Leben nach ihrem Gutdünken leben, konnten keine individuellen Regeln und Ordnungen entwickeln. Sie lebten in einer alten,

gewachsenen Ordnung und sie lebten diese Ordnung. Sie hatten in aller deutschen Enge keine Freiräume. Die einzige Institution, die sie einte, war der Kaiser. Er repräsentierte die Einheit des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Nur er war die einende Integrationsfigur eines Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation und diente als einende, äußere Regel der Individuen.

Wieder zeigt sich das *Kartäuserprinzip* in Frankreich: Individuelle Ordnungen der Untertanen, die sich in einem regelrechten *Kastenwesen* differenzierten und eine äußere, einende Regel, nämlich das Gottesgnadentum des französischen Königs.<sup>4</sup> Auf der anderen Seite steht das *Benediktinerprinzip* der Deutschen: Eine äußere Regel, in die sie hinein geboren wurden, ließ ihnen keinen individuellen Freiraum. Eine äußere Regel, eine Reichsordnung, die in der *Goldenen Bulle* festgelegt war, und den König beziehungsweise Kaiser als einende Institution einsetzte, schuf relational die äußere Einheit.

Herders Kultur- und Sprachnation stimmte in ihrer *relationalen Ästhetik* mit bereits bestehenden Zuständen überein: Der Kaiser, das einende Prinzip, wurde dogmatisch verpflichtend von Herder durch die deutsche Sprache und Kultur ersetzt. Sie sollte die einende grammatikalische und verbale Ordnung sein, in die sich alle Individuen, auch der Adel, auch die Bürger, auch die Bauern, auch der Klerus einfügen sollten.

Rousseaus *relationale Ästhetik* des *Contrat social*, die auch das *Kartäuserprinzip* enthält, passte auf die Ästhetik der zwei Ordnungen des *Ancien Régimes*. Es bedurfte jedoch eines revolutionären Wandels der Oberfläche, um der relationalen Ästhetik wirkliche Gleichheit zuzuordnen. Alexis de Tocqueville erkannte im Zentralismus das verbindende Element zwischen *Ancien Régime* und postrevolutionärer Republik. Doch auch die *relationale Ästhetik* ist ganz Kontinuität.

## Geschichte

In den 60er, 70er Jahren präsentierten ein deutscher und ein französischer Historiker zwei andere Wege der Geschichtswissenschaft. Sie erklärten, bewusst mit den alten historiographischen Traditionen zu brechen. Einen Wandel in den verstaubten Geschichtswissenschaften wollten sie herbeiführen. Ihre Sprache ist manchmal kämpferisch wie die Zeit, in der sie ihre Konzepte entwickelten. Und beinahe könnte man glauben, sie brächen auch mit den *nationalen Matrizen* Deutschlands und Frankreichs. Doch ihre Fundamente steckten tief im deutschen und im französischen Denken. Der eine Historiker heißt Hans-Ulrich Wehler, der andere Michel Foucault. Wehler grenzte sich gegen die erzählende, nichttheoretische, jedoch weithin vorherrschende Art der deutschen Historiographie und gegen die marxistische Geschichtsschreibung ab. Er wandte sich Max Webers Denken und Methoden zu. Mit einem klaren Begriffsgerüst erlangte Wehler Diskussionsrationalität, indem er begriffsorientiert der Sozialstruktur der Gesellschaft nachspürte.<sup>1</sup> Michel Foucault machte sich auf, Geschichtsschreibung auf einer völlig anderen Ebene als derjenigen der Ereignisse, Fakten und Ideen zu schreiben. Ihn interessierte *das positive Unbewusste des Wissens*, das während einer Epoche das Denken vieler Wissenschaften ordnete.<sup>2</sup> Einen bislang weithin unbeachteten Bereich des geschichtswissenschaftlichen Wissens erforschte Foucault, nämlich die unsichtbaren Bedingungen der Geschichte.<sup>3</sup>

Nun könnte man denken, in dem Zeitalter internationa-

ler Symposien, horizontaler Mobilität und Globalisierung dürfte eine Wissenschaft wie die Geschichtsschreibung ähnliche Ansätze und methodische Zugriffe haben. Doch weit gefehlt. Bei Wehler ist das *Benediktinerprinzip* die Grundlage seines Denkens und bei Foucault das französische *Kartäuserprinzip*. Wehler löst das Subjekt des Historikers zugunsten eines überprüfbaren Außenreglements auf. Foucault überlässt die individuellen, inneren Regeln der Individuen den Individuen. Stattdessen richtet er seinen analytischen Blick auf die kollektiven Regeln, also die äußere Ordnung des individuellen Lebens.

## Immobilien

Tautologie des Vergangenen: Vergangenheit zeichnet sich dadurch aus, vergangen zu sein. Sie wirkt nicht mehr an sich und durch sich, ist keine Wirklichkeit mehr. Und deswegen lassen sich keine überprüfbaren Ergebnisse im Sinne der Naturwissenschaften gewinnen. Denn der Untersuchungsgegenstand existiert nicht mehr. Allenfalls gibt es Überreste, Quellen, Artefakte, Architektur, stumme Zeugen aller Art. Selbst lebende menschliche Zeugen sind in gewisser Weise stumm. Denn sie erzählen von etwas, das Jahre lang überformt, verformt und durch Erzählmotive angereichert wurde. Historiker haben es folglich schwer, das Authentische oder den Ursprung zu finden.

Wenn Historiker ihre waghalsige Wissenschaft beginnen, um aus diesem unsicheren Vergangenen Erkenntnisse zu ziehen, so wünschen sie sich Hilfsmittel. Sie sollen ihnen Sicherheit geben. Mit diesen helfenden Werkzeugen operieren sie in einem Nichtexistierenden. Was dabei herauskommt, ist eine Erzählung über das Vergangene. Das Problem dieser historischen Erzählungen liegt in der Tautologie des Vergangenen. Denn was kann in einer Erzählung Garant dafür sein, etwas Wahrhaftes oder gar Wahres über etwas Nicht-

existierendes zu beinhalten? Dazu wurden einige Überprüfbarkeitskonstruktionen in die geschichtswissenschaftliche Arbeit eingeführt:

Geschichte ist seit dem 18./19. Jahrhundert nicht allein ein kognitives, narratives Konstrukt. In ihr steckt vielmehr die Vermengung von *res gestae* (Sachverhalt), *historia rerum gestarum* (Repräsentation des Sachverhalts) und wissenschaftlichen Prinzipien (Methoden) der Darstellung. Unter dem Sachverhalt, den *res gestae*, wird nicht die Vergangenheit an sich verstanden. Denn die Vergangenheit ist vergangen. Die *res gestae* sind das „in dem Jetzt und Hier noch Unvergangene“. Alle stummen Produkte menschlichen Handelns, die aus einer Vergangenheit in unsere Gegenwart hineinreichen, gehören zu diesem Unvergangenen. *Res gestae* sichern den Wahrheitsgehalt historiographischer Erkenntnisse ab. Der Zugriff auf sie, ist jedem möglich, der eine Erkenntnis kritisch überprüfen möchte. Zudem muss ein Historiker seine methodischen Grundlagen offen legen, also die Grundlage seiner Interpretation der *res gestae*. Er zeigt mit der Methode, wie er zu seinen Erkenntnissen kam. In der deutschen Geschichtswissenschaft gibt es beispielsweise geschichtswissenschaftliche Methoden, die sich der Idee, des Idealtyps oder in der noch älteren Historiographie des *Ebenmaßes* bedienen. Sie sind Außenordnungen, also Regeln, die das Subjekt des Historikers weitgehend zurückdrängen und das Objektive in den Vordergrund bringen sollen. Es wird mit ihnen in den Prinzipien wissenschaftlichen Arbeitens eine Ebene des Vergleichs eingezogen, ein *tertium comparationis*. Zumindest zwei verschiedene Gestalten benutzen diese Ideen, eine *spekulative* und eine *analytische*. Ihre relationale Ästhetik ist identisch, doch von ihrer Oberfläche sind sie völlig verschieden und qualitativ anders gewichtet. Beide erfüllen die Funktion, die die Benediktregel gegenüber den zönotischen Mönchen nutzt. Sie einen die individuellen Unterschiede, verpflichten die Individuen ihre eigenen, inneren Regeln aufzugeben, um sich auf einer objektiven, entsubjektivierten Ebene zu treffen.

*Spekulativ*

„Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches. Wenn irgendetwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist.“<sup>1</sup> Wer möchte bei diesen Worten Hegels nicht sofort losziehen und Ideen suchen, um endlich Wahrheit zu finden? Wahrheit ist, eine Idee zu treffen. Ebenso wie Hegel konstruiert der Historiker Johann Gustav Droysen in seiner *Historik* den Zusammenhang zwischen dem Vergangenen und dem Jetzt: „Jeder Punkt in der Gegenwart ist ein gewordenener. Was er war und wie er wurde, ist vergangen; aber seine Vergangenheit ist ideell in ihm.“<sup>2</sup> Die Idee des Vergangenen steckt in allem Gewordenen! Sie überdauert den Wandel, die historischen Entwicklungen und ermöglicht die Überprüfbarkeit einer historiographischen Darstellung:

Auch so Fernes, soweit es menschlicher Art ist, verstehen wir dadurch, daß wir uns, wie wir sagen, hineindenken, d. h. ideellerweise uns in die Stelle jenes anderen Ich setzen und in der Fiktion an dessen Stelle das Gleiche tun, uns persönlich daran beteiligen; persönlich allerdings nicht in der ganzen Fülle unserer individuellsten Besonderheit, sondern in einer gewissen generellen Weise. Denn nicht unser empirisches Ich, sondern nur das, was in demselben das Wesentliche und Überdauernde, das nicht bloß Ephemere ist, ist fähig, sich so außer sich selbst zu bewegen; und es bewegt sich aus sich hinaus, erhebt sich über sich in dem Maße, als es in sich das Zufällige und Wesentliche, die Idee des Ich von der ephemeren Erscheinung zu unterschieden lernt.<sup>3</sup>

Die Idee vom Ich stellt in diesem Textauszug Droysens das Überdauernde dar, das narrative Theorien ermöglicht und zugleich Überprüfbarkeit der Ergebnisse erlaubt. Denn die Idee des Ichs trägt jeder in sich, baut jeder für sich aus und überdauert jeden. Jeder Mensch dient den Ideen, die Droysen auch als sittliche Mächte bezeichnet:

Aber auch der Genialste, Willensstärkste, Mächtigste ist nur ein Moment in dieser Bewegung der sittlichen Mächte . . . Als solches und

nur als solches faßt ihn die historische Forschung, nicht um seiner Person willen, sondern um seiner Stellung und Arbeit in dieser, jener der sittlichen Mächte, um der Idee willen, deren Träger er war.

Denn der einzelne baut sich seine Welt in dem Maße, als er an den sittlichen Mächten teilhat. Und in dem Maße, als er fleißiger und gedeihlicher . . . baut, hat er die Gemeinsamkeiten, in denen er lebte und die in ihm lebten, gefördert, hat er an seinem Teil den sittlichen Mächten gedient, die ihn überdauern.<sup>4</sup>

Alles Menschsein überdauern die sittlichen Mächte, die Ideen, die sich in den Zeiten unterschiedlich entfalten. Aber die sittlichen Mächte sind die Organisation aller Verwirklichungen in den Epochen.

Was diese spekulativen Ideen darstellen sollen, bleibt schwierig, denn sie sind nicht Vorstellung allein. Wie Hegel sie beschrieb, weisen sie außerhalb des Vorstellens und Denkens einen Vergleichspunkt auf, der alle subjektiven Zugriffe auf das Vergangene einer Messung unterzieht. Die Idee definiert Hegel als Einheit zwischen „Begriff und der Objektivität“ oder als Einheit von Begriff und dessen Verwirklichung.<sup>5</sup>

Zu einem Teil siedelt die spekulative Idee außerhalb des menschlichen Gehirns als ein Jahrtausend alter Hoffnungsträger des Glaubens an das Wesen der Dinge, an Wahrheit und Objektivität. In den Dingen steckt die Idee, in dem Gewordenen verbirgt sie sich aufrechten Kopfes, sich ihrer Unantastbarkeit durch individuelle Perspektiven bewusst. Ideen sind Ausdruck des modernen, homogenen Denkens, denn sie lassen ein Einziges zu, an dem sich alle Individualitäten und alle Differenzen brechen. In Hegels Worten: „So ist sie (die Idee) nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, sondern daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt.“<sup>6</sup>

### *Analytisch*

Dagegen ist Max Weber für das 20. Jahrhundert ein Befreiungsheld der Ideen. Dem seltsamen, *spekulativen Mischwesen*,



dem *Ideen-Kentaur*, verleiht er eine einheitlich menschlich-kognitive Gestalt, indem er alles Spekulative der Idee ausklammert. Die Idee hatte in ihrer spekulativen Auslegung einen kognitiven Oberleib und einen dinghaften Pferdekörper, auf dem sie läuft. Max Weber trennt die unglückliche, systemische Verwachsung des spekulativen Ideenbegriffs und stellt den kognitiven Oberleib auf einen kognitiven Unterleib. Damit nähert er sich Immanuel Kants Verständnis von der Idee an. Der Königsberger Philosoph definiert die Idee als „ein Begriff aus Notionen, der die Erfahrung übersteigt“.<sup>1</sup> Ideen sind für Kant ein Prinzip, um systematische Einheiten zu erstellen, innerhalb derer das Denken stattfindet. Diese Ideen sind regulativ, aber sie hängen nicht „dem Objekte der Erkenntnis“ an, wie die Anhänger eines spekulativen Ideenbegriffs meinen. Kants Ideen sind lediglich eine Art Hilfsmittel der Erkenntnisprozesse. Den Ideen des spekulativen Philosophierens wird dagegen zugesprochen, die Kenntnis „über alle mögliche Erfahrung“ erweitern zu können, nötigenfalls bis in die tiefste Vergangenheit.<sup>2</sup> Im konkreten Beispiel hieße das: Wenn bei Droysen allem Gewordenen die Idee des Vergangenen angehängt ist, dann könne auch trotz jeder Unerfahrbarkeit, Kenntnisse gewonnen werden. Denn das angehängte, ideelle Vergangene ist erfahrbar.

Genau diese Art des Erfahrbaren gibt es in der analytischen Idee nicht. Sie ermöglicht keine überzeitliche Erfahrung, sondern gleicht eher einem Hilfsmittel, einem Werkzeug, das jeder benutzen kann. Erfahren lässt sich an der analytischen Idee eine kognitive Systematik. Für die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts gehört zu dem analytischen Ideendiskurs auch Wilhelm von Humboldts geschichtstheoretisches Standardwerk *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*. Wie für Immanuel Kant ist auch für ihn die Idee das Produkt des Geistes und eben nicht die Repräsentation eines Weltgeistes: „Es versteht sich indess freilich von selbst, dass diese Ideen aus der Fülle der Begebenheiten selbst hervorgehen, oder genauer zu reden, durch die, mit ächt historischem Sinn unter-

nommene Betrachtung derselben im Geist entspringen, nicht der Geschichte, wie eine fremde Zugabe, geliehen werden müssen, ein Fehler, in welchen die sogenannte philosophische Geschichte leicht verfällt.“<sup>3</sup>

Max Weber befindet sich im Ideendiskurs Kants und Humboldts. Seinen *Idealtyp* versteht er als „selbst hineingestellt in den geschichtlichen Wandel der menschlichen Kulturprobleme“.<sup>4</sup> Ein Idealtyp ist . . .

. . . der Versuch, auf Grund des jeweiligen Standes unseres Wissens und der uns jeweils zur Verfügung stehenden begrifflichen Gebilde, Ordnung in das Chaos derjenigen Tatsachen zu bringen, welche wir in den Kreis unseres Interesses jeweils einbezogen haben. Der Gedankenapparat, welchen die Vergangenheit durch denkende Bearbeitung, das heißt aber in Wahrheit: denkende Umbildung, der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit und durch Einordnung in diejenigen Begriffe, die dem Stande ihrer Erkenntnis und der Richtung ihres Interesses entsprachen, entwickelt hat, steht in steter Auseinandersetzung mit dem, was wir an neuer Erkenntnis aus der Wirklichkeit gewinnen können und wollen.<sup>5</sup>

(Der Idealtyp) wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht.<sup>6</sup>

Ein *Idealtyp* ist ein kognitives Produkt und repräsentiert den Wissensstand zu einem bestimmten Zeitpunkt. Gerade das letzte Zitat Webers schwingt mit dem Ideenbegriff Immanuel Kants. Der *Idealtyp* ist eine Form der Überhöhung des Speziellen, also wie das Klischee eine Verallgemeinerung, die sich bestenfalls in den Quellen und Überbleibseln der Vergangenheit wieder finden sollte. Auch ist der *Idealtyp* kohärent,

das heißt, er ist widerspruchsfrei. Schließlich soll er ein schlagkräftiges wissenschaftliches Argument darstellen. Aber dieses Argument ist nicht starr und bleibt auch nicht für immer und ewig wie die spekulative Idee. Ganz im Gegenteil ist der *Idealtyp* darauf angelegt, eine zeitbedingte Überhöhung des Speziellen zu sein, die an dem historischen Quellenmaterial überprüft und möglicherweise abgewandelt und verändert werden muss. Hans-Ulrich Wehler hat, Weber ergänzend, eine Arbeitsanleitung für Historiker formuliert, die den *Idealtyp* und seine methodischen Möglichkeiten in der Geschichtswissenschaft anschaulich herausarbeiten:

- a) Vorhandenes Wissen wird in möglichst scharf zugespitzten Idealtypen zusammengefaßt . . . Die vermutlich maßgeblichen Aspekte werden zu einer gedanklichen »Utopie« stilisiert.
- b) Danach wird der Idealtyp als Suchinstrument benutzt, die empirische Forschung stellt Kongruenz oder Abweichung von ihm fest. Dabei kann sie natürlich nicht stehen bleiben.
- c) Der Idealtyp muß jetzt modifiziert, aufgegeben, neu gebildet werden, bis ein realitätsadäquateres Hilfsmittel gewonnen wird, das »Hypothesenbildung die Richtung weisen« kann.
- d) Erst jetzt können Hypothesen zur kausal-funktionalen Erklärung entwickelt werden und vielleicht das erwünschte Optimum: eine historische Theorie ergeben.<sup>7</sup>

Der *Idealtyp* zieht es gegenüber der spekulativen Idee vor, ein ganz besonderes nomadisches Dasein zu fristen, das auf die stete Selbstdekonstruktion und Metamorphose angelegt ist. Die wissensbedingte Wandlung gibt ihm immer wieder neue Züge.

So ist die spekulative Idee absolut. Der *Idealtyp* dagegen verfügt allenfalls über eine äußerst kurzlebige Absolutheit, die angelegt wird, um demontiert zu werden, die immer wieder neu in Relation zum Kenntnisstand des Historikers gebracht wird. Aber es scheint der Idealtyp nicht nur ein Arbeitsbegriff zu sein. Der Arbeitsbegriff ist auf Annäherung an die vergangene, verlorene Wirklichkeit angelegt. Je weni-

ger der *Idealtyp* der Fakten wegen abgeändert werden muss, desto eher ist eine Identität zwischen vergangener Realität und ihrer Repräsentation in Form einer historischen Theorie erreicht. Oder in den Begriffen Wehlers: Es wird etwas Realitätsadäquates gewonnen, mit dem erstrebten Ziel, eine historische Theorie zu entwickeln. Der *Idealtyp* ist ein Hilfsmittel, ein zeitlich beschränktes Teilfestes, ein Trittbrett, eine Position, die realitätsadäquat genannt wird, die jedoch im Laufe der Forschung durch etwas Realitätsadäquateres ersetzt werden muss. Der *Idealtyp* ist ein Mittel, sich der Realität anzunähern. Erst wenn diese Annäherung vollzogen ist, können Erklärungsstrategien und Theorien über diese Realität entwickelt werden.

Die soziologische und historische Methode Max Webers und Hans-Ulrich Wehlers vermenschlicht also lediglich die Idee, entmythisiert sie zum idealtypisch Denkbaren. In dieser Definition einer analytischen Qualität, liegt das vermittelnde Verdienst Max Webers für eine Erneuerung der deutschen Geschichtswissenschaft seit den 1960er Jahren.

Max Weber und Hans-Ulrich Wehler sind keine spekulativen Ideensucher, sie sind analytische Ideenerfinder. Das heißt, ein Historiker, der sich das Instrument des Überprüfbareren als ein Außenmaß in Form einer zeit- und standortungebundenen, spekulativen Idee konstruiert, versucht in der empirischen Quellenarbeit, eine Idee zu finden, die das Wesen einer Epoche verkörpert, die ontologisch in den gewordenen Dingen verortet ist. Ideenerfinder dagegen sind Menschen mit einem bestimmten, zeitbedingten Wissensstand. Bevor sie sich an eine historiographische Arbeit über ein bestimmtes Thema machen, entwickeln sie einen Idealtyp dieses Themas. Der widerspruchsfreie, verallgemeinernde Idealtyp ist nicht Ziel des wissenschaftlichen Arbeitens, sondern der Beginn. Neues wissenschaftliches Wissen ruft demnach einen neuen Idealtyp hervor, der über ein realitätsentsprechenderes Wesen als der alte verfügt. So wird ein Idealtyp stets verfeinert und nähert sich der

Realität an. Auf der relationalen Ebene betrachtet, differiert Wehlers Denken nicht sonderlich zu dem des Historikers Thomas Nipperdey, der als Zeitgenosse und Gegner Wehlers ungleich spekulativer dachte. Denn auch Nipperdey wünschte sich eine Übereinstimmung zwischen einer äußeren Ordnung und dem Dargestellten: „Und wir leben von der Hoffnung auch, daß es über unsere subjektiven Perspektiven hinweg etwas Objektives gibt, die Wahrheit, der wir uns nähern und die uns von unseren Subjektivitäten entlastet.“<sup>8</sup> Nipperdeys Hoffnung auf dieses Objektive ist weniger konkret als der *Idealtyp* und trägt eher die Züge Hegels Wissenschaft der Logik. Trotz aller Differenz der Ideendiskurse Nipperdeys und Wehlers, Kants und Hegels, Droysen und Webers ist das Ziel das gleiche: Etwas Festes, ein Einheitliches erschaffen, das im überprüfbaren, intersubjektiven Außenmaß steht. Immer spielt die Relation zum Außenmaß die tragende, mensurale Rolle, wenn es darum geht, zu ordnen oder zu werten. Fehlt diese Relation, wird dem Sein oder der Repräsentation in Deutschland vorgeworfen, Luftgebilde ohne Bodenhaftung zu sein. Deswegen ist vor allem wichtig, wie sich etwas zu einer Idee, zu einem *Idealtyp*, zum *Ebenmaß* oder zum Eigentlichen verhält. Zwischen verschiedenartigen Systemen soll deswegen Übereinstimmung erreicht werden: Zwischen Idee und Individuum, zwischen *Idealtyp* und Realität, zwischen Idee und Repräsentation. Da auf der einen Seite die Subjektivität steht, auf der anderen das Vergangene, das nicht mehr ist, bedarf es eines Dritten, das die Rolle der Meßlatte spielt. Egal, ob nun dieses Dritte *Ebenmaß*, Idee, *Idealtyp* heißt oder, wie im Falle Nipperdeys, das Objektive, die Wahrheit.

Beträchtlich sind die Folgen dieses Konstruierens! Denn das Außenmaß als Maß der Dinge übergeht zumindest implizit und bei Hegel und Nipperdey explizit die individuelle Differenz, da sich das Individuelle nach dem Außenmaß ausrichten soll. Hegel spricht dem Individuellen Wahrheit

ab: „das Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist.“<sup>9</sup> Nipperdey steigert diese nüchternen Worte Hegels und wünscht sich, etwas Immobiles im Außerhalb möge uns „von unseren Subjektivitäten“ entlasten.

Subjektivität eine Last? In der Naturwissenschaft ist diese Vernichtung der Vielfalt möglicherweise nachvollziehbar. Denn dort geht es um eine andere Art der Erkenntnis. Die Naturwissenschaft hat das Labor, das ein Raum der eingeschränkten Versuchsbedingungen, der Wiederholung und der Überprüfbarkeit ist. Erkenntnisse aus dem Labor sind weitgehend transparent. Doch in der Geschichtswissenschaft gibt es kein Labor, keine Wiederholung. In ihr ist Subjektivität überall gegenwärtig. Deswegen steht diese Äußerung nur für ein anderes, ein modernes Denken, das Subjektivität, das Vielfalt als eine Last empfinden kann.

Nipperdey bringt das *Benediktinerprinzip*, dessen *relationale Ästhetik* sich bei Hegel, bei Weber und Wehler ebenso wieder findet, auf den Punkt: Die individuellen Bedürfnisse, individuelle Sichtweisen, individuelle Betrachtungen sollen aufgelöst werden, müssen einer Ordnung im Außerhalb weichen, die für alle verbindlich ist. Objektivität ist dann erreicht, wenn die Subjekte die Regel des Außerhalts in seiner Totalität eingenommen haben.

Oder in den übersetzten Worten Benedikts: „Alle sollen in allem der Regel als Lehrmeisterin folgen, und niemand darf leichtfertig von ihrer Weisung abweichen. Keiner darf im Kloster dem Willen seines eigenen Herzens folgen.“<sup>10</sup>

## Unbewusst

Hans-Ulrich Wehler verfolgte mit seinem idealtypischen Werkzeug das Ziel, eine neue Art der Geschichtsschreibung aufzuwerfen, die sich nicht auf spekulative Elemente stützt. Methodische Rationalität führte den Historiker zu einer Gesellschaftsgeschichte, also zu einer Geschichte sozialer

Schichtungen, sozialer Probleme, sozialer Vorgänge und Zusammensetzungen, sozialer Bedingungen historischer Phänomene. Gesellschaftlicher Lebensvollzug, den Menschen erlebten, repräsentiert Wehler mit den Idealtypen, die möglichst realitätsadäquat sein sollen.

Wie jeder Denker, der sich mit der Vergangenheit und mit Wissen aus der Vergangenheit befasst, musste auch Foucault zur Tautologie der Vergangenheit eine Position einnehmen: Vergangenheit ist vergangen. Bedeutungen von Worten, die sich an Lebensumstände und Epochen heften, sind mit dem Leben und der Zeit, an die sie gebunden waren, verschwunden; übrig blieben die beinahe leeren Worte. Trotz den ausgefeilten Rekonstruktionstechniken der Hermeneutik sind die Bedeutungen in ihrer Totalität nicht rekonstruierbar. Foucault hätte sich nun behelfen können, die Bedeutungen, wenn auch nicht in ihrer Totalität, so doch in einer Annäherung zu erfassen. Doch lehnt er diese Versuche für sich kategorisch als Augenwischerei ab: „Über das Denken der anderen zu sprechen, sagen zu wollen, was sie gesagt haben, bedeutet üblicherweise, daß man eine Analyse des Signifikats anstellt. Ist es aber unumgänglich, daß die anderswo und von anderen gesagten Dinge ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Signifikanten und des Signifikats behandelt werden? Wäre nicht eine Diskursanalyse möglich, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt?“<sup>1</sup> Michel Foucault forscht weder nach dem ehemals Sichtbaren, nach Handlungen, nach Gesagtem, nach Gedachtem noch nach anders gearteten Formationen und Phänomenen, die eine vergangene Realität hatten. Er möchte vielmehr etwas darstellen, das heute noch ist und in den *res gestae*, in jenen unvergangenen Dingen der Vergangenheit, steckt. Nichts hat dieses ehemals und noch heute Seiende mit der Bedeutung der einzelnen Worte zu tun, denn die Bedeutungen sind schließlich ebenso vergangen oder gar tot wie jene, die ihnen Bedeutung bei-

maßen. Foucault sucht folglich nach etwas anderem, nach einem Unsichtbaren, das in der Grammatik und in der Logik der Texte liegt. Etwas Unsichtbares möchte er also darstellen, das zu allen Zeiten unsichtbar war und noch heute unsichtbar ist. Doch es war und ist noch in allen Texten: Sein Denken und historiographisches Repräsentieren gilt dem Unbewussten, jenen unbewussten Regeln einer Epoche, die das Denken und Repräsentieren der Menschen unbewusst ordneten. Diese vergangenen Menschen haben in ihrer Epoche unbewusst mit diesen unsichtbaren Regeln gedacht, gelebt und sich die Welt erklärt. Jedoch ist dieses Unbewusste nicht verloren, wie die Bedeutungen der Worte. Denn das Unbewusste einer Gesellschaft steckt in allen Äußerungen, in allen Repräsentationen, als unsichtbare Relationen. In allen *res gestae* finden sie sich, sie holt der Archäologe Foucault hervor, schaufelt sie mühsam aus dem Wüstensand der Jahrhunderte: „Was ich jedoch erreichen wollte, war, ein positives Unbewusstes des Wissens zu enthüllen: jene Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist – anstatt über seinen Wert zu streiten und seine wissenschaftliche Qualität zu verringern zu suchen.“<sup>42</sup>

Seine Auffassung davon, was ein historischer Text sei und was er anbietet, steht in keinem Verhältnis zu jenem Verständnis der spekulativen Historiker. Insofern ist er, wie Paul Veyne meinte, ein Revolutionär der Geschichte, ein wahrer, französischer Revolutionär! Foucault fordert, ein Historiker solle einen Text nicht als stummes *Dokument* betrachten. Seine Hauptaufgabe solle nicht wie gewöhnlich darin bestehen, dieses Dokument sprechen zu lassen. Er solle besser das Dokument als das nehmen, was es ist: als ein *Monument* der Vergangenheit möge er es betrachten. Historiker können es vermessen, die Relationen und Formationen beschreiben und zwar in seiner Immanenz, ohne das hermeneutische Heranschwemmen von Bedeutungen einzelner Worte:



Um der Kürze willen sagen wir also, daß die Geschichte in ihrer traditionellen Form es unternahm, die Monumente der Vergangenheit zu »memorisieren«, sie in Dokumente zu transformieren und diese Spuren sprechen zu lassen, die an sich oft nicht sprachlicher Natur sind oder insgeheim etwas anderes sagen, als sie sagen; heutzutage ist die Geschichte das, was die Dokumente in Monumente transformiert und was dort, wo man von den Menschen hinterlassene Spuren entzifferte, dort wo man in Aushöhlungen das wieder zu erkennen versuchte, was sie gewesen war, eine Masse von Elementen entfaltet, die es zu isolieren, zu gruppieren, passend werden zu lassen, in Beziehung zu setzen und als Gesamtheiten zu konstruieren gilt. . . . man könnte, wenn man etwas mit den Worten spielte, sagen, daß die Geschichte heutzutage zur Archäologie tendiert – zur immanenten Beschreibung des Monuments.<sup>3</sup>

In den Monumenten findet sich das Unbewusste, das die Individuen einer Zeit einte und heute noch ist, während die Individuen nicht mehr sind. Jene Teile, aus denen die Monumente bestehen, sind durch Beziehungen miteinander verbunden. Jene Relationen, die in verschiedensten Monumenten einer Zeit übereinstimmen, ergeben das Unbewusste einer Epoche. Foucault nannte dieses Unbewusste *Episteme*.

Unter *Episteme* versteht man in der Tat die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden; den Modus, nach dem in jeder dieser diskursiven Formationen die Übergänge zur Epistemologisierung, zur Wissenschaftlichkeit und zur Formalisierung stattfinden und sich vollziehen; die Aufteilung jener Schwellen, die zusammenfallen, einander untergeordnet oder zeitlich verschoben sein können; die lateralen Verhältnisse, die zwischen epistemologischen Figuren oder Wissenschaften bestehen, insoweit sie zu benachbarten, aber distinkten diskursiven Praktiken gehören. Die *Episteme* ist . . . die Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.<sup>4</sup>

Eine *Episteme* verhält sich wie Zeus zu seinen sterblichen Geliebten. Sie verfügt über vielerlei Gestalt einer Epoche.

Möglicherweise findet sie sich in allen Diskursen einer Zeit wieder und eint unbewusst das Denken der Menschen jener Epoche. Allerdings ordnet die *Episteme* nicht das Denken der Menschen bestimmter Staaten, denn auch der Wissensaustausch einer Zeit hat etwas Homogenisierendes, Globales an sich: Eine *Episteme* breitet sich innerhalb eines Kulturkreises homogen aus. Somit ist die *Episteme* horizontal als ein Zeitschnitt konzipiert. Innerhalb einer Epoche verantwortet sie die Regeln des Denkens eines ganzen Kulturkreises. Augenscheinlich ähnelt die *nationale Matrix* der *Episteme* und das sicherlich nicht grundlos, denn Foucaults Denken schwebt nicht weit über ihr. Die *nationale Matrix* ist ebenso ein unbewusstes Regelwerk wie die *Episteme*. Aber es gibt einen nicht unerheblichen Unterschied: Die *Episteme* ist ein horizontaler Zeus, der sich in seinen Gestalten nur innerhalb einer Epoche zeigt. Dagegen ist die *nationale Matrix* ein vertikaler Zeus, der kontinuierlich gedacht ist. Mehrere epistemische Epochen können an einer *nationalen Matrix* vorbeilaufen. Sie mischt wohl der *Episteme* als global-epochale Denkordnung eine nationale Denkregel bei. Es kreuzen sich möglicherweise zwei ästhetisch ähnliche Regeln: zum einen die *Episteme*, also eine mehr oder minder globale und kurzlebige innerhalb eines Kulturkreises, zum anderen die *Matrix*, jene regionale, langlebigere Regel, die sich auf das Denken einer Nation bezieht.

Foucault fragt nach dem Zusammenhalt des Denkens, das sich in den Diskursen der Individuen manifestiert. Doch was ist mit den Individuen? Negiert er sie? Lässt er die Individuen verschwinden wie ein Zauberkünstler seine zauberhafte Assistentin?

Jean-Paul Sartre hatte lange Zeit das Individuum in den Mittelpunkt des Handelns, des Denkens gestellt und in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft*, eine *Theorie der gesellschaftlichen Praxis* entwickelt, um seine Individuen zu sozialisieren. Michel Foucault erkannte diese Verdienste um das Individuum an, ließ aber Subjekt Subjekt sein. Das Individuum ist ein Individuum, aber es ist nicht allein, es hat etwas, das alle Indivi-

duen epochal eint, nämlich die *Episteme*. Deswegen wandte er sich dem Einenden zu, ohne die Verantwortlichkeit der Individuen für die Diskurse zu schmälern. Die Neugierde auf das Kollektive und nicht das ausgetretene Wissen über das Subjekt steht in seinem Philosophieren und in seiner Historiographie im Vordergrund. Foucaults Motivation: „Ich wollte gern wissen, ob die Individuen, die verantwortlich für den wissenschaftlichen Diskurs sind, nicht in ihrer Situation, ihrer Funktion, ihren perzeptiven Fähigkeiten und in ihren praktischen Möglichkeiten von Bedingungen bestimmt werden, von denen sie beherrscht und überwältigt werden.“<sup>5</sup>

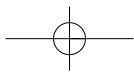
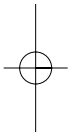
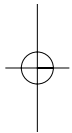
Deswegen versuchte er . . . „den wissenschaftlichen Diskurs nicht vom Standpunkt der sprechenden Individuen aus zu erforschen, noch, was sie sagen, vom Standpunkt formaler Strukturen aus, sondern vom Standpunkt der Regeln, die nur durch die Existenz solchen Diskurses ins Spiel kommen.“<sup>6</sup>

Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.<sup>7</sup>

Aus diesem Denkansatz entsteht etwas anderes, etwas, das die deutsche Geschichtswissenschaft nicht kennt. Sie nähert sich an die Realität an, produziert realitätsadäquate und realitätsadäquatere *Idealtypen*. Und Michel Foucault? Er weiß: Es wird sich „eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.“<sup>8</sup>

Foucaults Denken ist ganz Gestalt des Zeus. Die *relationale Ästhetik* des aus zwei Ordnungen beziehungsweise Regeln bestehenden *Kartäuserprinzips* regelt auch die Konstruktion

der Foucaultschen Diskurse: Verantwortlich für die Diskurse sind Individuen. Sie gestalten mit ihren individuellen, einzigartig geregelten Beiträgen einen Diskurs. Aber es gibt keine Beliebigkeit innerhalb der Diskurse. Diskurse sind kollektive Produkte, deren individuellen Elemente kollektive Züge aufweisen. Wie bei den zönotisch-anachoretischen Kartäusern, deren Mönche einerseits nach einer individuellen Regel, andererseits sich durch eine äußere, kollektive Ordnung des Ordens als Gemeinschaft und Einheit definieren, gibt es bei Foucault, die kreativen, einzigartig geordneten Individuen und eine Ordnung außerhalb der Individuen, die Foucault *Episteme* nennt.



## Wandel

„Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“\* Auf diesem kämpferischen und mächtigen Wortstrom Jean-François Lyotards wirbeln in kleinen Nusschalen die Kartäuser und Benediktiner. Die beiden Mönchsgemeinschaften haben zwei verschiedene Arten mit universalen und individuellen Ordnungen umzugehen. Verhält sich die Regel der Benediktiner dominant gegenüber den Individuen, so lässt die Regel der Kartäuser rezessiv viele individuelle Freiräume. In den Worten Lyotards repräsentieren Benediktiner bezüglich der Individuen das Ganze, Kartäuser dagegen die Differenzen. Das *Benediktinerprinzip* will, dass sich die Individuen ihrer eigenen Ordnungen entledigen und sich der Regel des hl. Benedikts angleichen. Dagegen baut das *Kartäuserprinzip* auf einer gemeinsamen Regel, die die Individualität fördert, gewährleistet und keineswegs aufzulösen gedenkt.

Die beiden Prinzipien sind nicht Gegenstände des Buches an sich, sie weisen vielmehr auf ein Nicht-Darstellbares, auf die *nationalen Matrizen* Deutschlands und Frankreichs. *Benediktinerprinzip* und *Kartäuserprinzip* verfügen über dieselben *relationalen Ästhetiken* wie die *nationalen Matrizen* der beiden Gesellschaften. Sie deuten auf dieses Unsichtbare, Nicht-Darstellbare hin, ohne es darzustellen. Für die Empfindung, die Assoziationen und das Gefühl dieses Unsichtbare wahr zu nehmen, bedarf es des Lesers; er repräsentiert in seinem Kopf das Nicht-Darstellbare. Die Parabeltechnik, die mit den Prin-

zipien der Benediktiner und Kartäuser angewendet wird, ist ein Versuch, das Gefühl für ein Reglement zu bekommen, das nicht schriftlich fixiert ist und auch nicht in einem absoluten Sinn schriftlich fixiert werden kann. Die Regeln der *nationalen Matrix* sind unsichtbar, werden gefühlt, beruhen auf einer bestimmten Ästhetik des gesellschaftlichen Lebens, sind emotional täglich erlebbar und erfahrbar, aber sie sind nicht darstellbar. Selbstverständlich wären sie mit einigen Definitionen, mit einigen Begriffen zu bezeichnen. Aber warum als dominanter Autor etwas vereinheitlicht vorgeben, wenn ein rezessiver Autor vielfältigste Leser assoziieren und fühlen lassen kann? Und schließlich ist Semele, die Mutter des Dionysos, ein mahnendes Beispiel. Als sie das für die Sterblichen Unsichtbare, nämlich Zeus, nicht nur denken und assoziieren, sondern auch sehen wollte, verglühte sie. Ein rezessiver Autor, der über das Unsichtbare schreibt, ohne es darzustellen, setzt seine Leser niemals einer solchen Gefahr aus.

Früh, im Mittelalter, entsprangen die *nationalen Matrizen* Frankreichs und Deutschlands dem Wunsch nach Macht. Nach großflächiger, homogener Dominanz gelüstete es dem König von Frankreich, nach kleinflächiger, die Territorialfürsten im vielfältigen, staatlich heterogenen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Bis in das 18. Jahrhundert bildeten sich bestimmte Lebensformen heraus, die den Individuen weniger oder in Frankreich mehr individuellen Spielraum ließen. Die *relationalen Ästhetiken* des *Benediktinerbeziehungsweise Kartäuserprinzips* waren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation wie im vorrevolutionären Frankreich bereits wirksam. Herders und Rousseaus Vorstellungen von Nation beziehungsweise Gesellschaft reduplizierten diese unsichtbaren *relationalen Ästhetiken*. Allerdings bildeten sie andere gesellschaftliche Gestalten aus als jene, die im *Ancien Régime* und im *alten Reich* Individuen gesellschaftliche Positionen zuwies. War es im alten Reich der einende Kaiser, so übernahm bei Herder die Kultur die Funktion der verpflichtenden Außenregel. Rousseau stellte die Individuen

de facto gleich. Der König, Garant der staatlichen Einheit, wurde durch einen Vertrag und das Gemeinwohl ersetzt.

Heute findet sich das *Benediktiner-* und das *Kartäuserprinzip* in vielen Produkten menschlichen Schaffens: In den nationalen Klischees, in den Schulen, in den Prüfungen und sogar in der Geschichtswissenschaft. Trotz des exemplarischen Charakters der Analysen formieren sich in jeder einzelnen die *nationalen Matrizen*, die die Gesellschaften einen, und seit langem ihr Denken und Handeln bestimmen. Bildungs- und Erziehungswesen reproduzieren die *nationalen Matrizen*. Solange die Schulen nach den *nationalen Matrizen* die Schüler sich bilden lassen oder sie erziehen, wird es keinen gesellschaftlichen Wandel der *nationalen Matrizen* geben und mit ihnen werden auch die Gesellschaften in ihrem Denken kontinuierlich bleiben. Auf der Ebene der *relationalen Ästhetik* gibt es unter diesen Bedingungen keinen gesellschaftlichen Wandel.

Aber die Gestalten des Zeus beschwören keineswegs pessimistisch die Unmöglichkeit des gesellschaftlichen Wandels. Im Gegenteil. Sie fordern auf, mit dem nationalen Unbewussten gesellschaftliche Reformen zu betreiben und Wandel zur Offenheit, Toleranz und Vielfalt herbeizuführen, ohne die einzigartigen Gesellschaftsordnungen zu zerstören, die eine Vielfalt der Gesellschaften gewährleisten. Auch die deutsche und die französische Gesellschaft sind unterschiedlich durch ihr *Benediktiner-* beziehungsweise *Kartäuserprinzip* und einzigartig in ihren Gestalten. Durch sie unterscheiden sie sich von anderen Gesellschaften, die sich ebenso über das *Benediktiner-* oder *Kartäuserprinzip* definieren. Sie haben in ihrer *relationalen Ästhetik* Vor- und Nachteile und die Gestalten dieser Ästhetiken sind immer zu einem Anderen veränderbar. Die *nationalen Matrizen* Deutschlands und Frankreichs sind geworden aus den Größenverhältnissen der Herrschaftsbereiche, aus den hierarchischen Stufungen der Machtverhältnisse und jetzt, Jahrhunderte später, sind sie die Schranken unseres Denkens. Nicht dass Schranken ein Schlechtes wären. Keine Schranken zu haben, bedeutet Inkohärenz, Heterogenität, Widerspruch



und Wildheit. Diese Schranken, die mit den *nationalen Matrizen* errichtet wurden, sind unsichtbare, abstrakte Relationen, die ein riesiges Spektrum von vielfältigsten, sichtbaren Gestalten ordnend formieren. – Zeus bleibt immer Zeus, gleichgültig in welcher Gestalt er erscheint.

Um Wandel herbeizuführen, wäre es sinnvoll, unter bestimmten Fundamentalsätzen das Spektrum dieser Gestaltenvielfalt auszuloten:

1. Vielfalt, deren Förderung, Würdigung und Erhalt ist notwendig. Denn nur die Differenzen der Einzigartigkeiten garantieren Fortschritt und Entwicklung.
2. Darin liegt bereits die Grenze der Vielfalt und der Differenz: Sobald sich ein Individuum erdreistet, andere Einzigartigkeit intolerant zu behandeln oder gar zu vernichten, widerspricht es dem ersten Fundamentalsatz.
3. Eine Gesellschaft der Differenzen benötigt wie jede Gesellschaft eine für alle ihre Individuen verbindliche Matrix. Ihre Dominanz gegenüber den Individuen sollte nicht gegen den ersten Fundamentalsatz verstoßen. Folglich sollte die Matrix die Vielfalt fördern und gewährleisten.

Beispielsweise könnte in Deutschland überlegt werden, ob es wirklich sinnvoll ist, das individuelle Potential an einem homogenen, kaum differenzierten, starren, äußeren Maßstab zu vergeuden. Wäre es möglich, die individuellen Fähigkeiten eines Individuums im Schulwesen mit einer Art negativen Erziehung zu würdigen und zu fördern? Wäre es möglich, andere, ergänzende Benotungssysteme einzuführen, die individuelle Kohärenz berücksichtigen? Wäre es möglich, ein Bewusstsein für das Individuelle durch Reformen in das System der Schulen einzubauen? Wäre dann nicht in einigen Generationen eine andere Oberfläche der Gesellschaft entstanden? Wäre es nicht sinnvoll, bevor reformiert wird, klare Vorstellungen zu haben, was für ein Verständnis vom Individuum und einer Gesellschaft der Individuen wünschenswert ist? Wäre es nicht begehrenswert, vor dem Umbau der Ober-

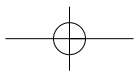
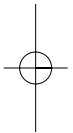
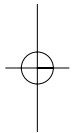
flächen, der Lehrpläne, des Schulwesens, sich Gedanken über die *relationale Ästhetik* einer Gesellschaft zu machen?

Die Schulen sind ein neuralgischer Punkt für eine funktionierende, leistungsstarke, moralische und harmonische Gesellschaft. Wie in ihnen die Freiheit des Individuums und seiner Einzigartigkeit gehandhabt werden, ist essentiell. Wenn es genügt, die Freiheit und Unfreiheit der Individuen über ihre Schul- und Hochschulabschlüsse zu definieren, braucht niemand eine Reform der Schulen. Dann kann alles bleiben, wie es ist. Die Macht der Vielfalt wird sich unter diesen Umständen jedenfalls nicht entfalten.

Vielleicht wäre es sinnvoll, die homogenen Außenmaße zu individualisieren, das heißt, die Abschlüsse zu differenzieren. Dann müsste die *relationale Ästhetik* des *Benediktinerprinzips* nicht verlassen werden, aber die Individuen hätten eine vielfältigere Auswahl, ihre individuellen Freiheiten an den Außenregeln und Außenmaßen zu erlangen. Durch die Differenzierung von Abschlüssen fiel das System des Föderalismus, der Gesellschaftsordnung und der Außenregeln nicht. Trotzdem zöge eine Morgenröte der Würdigung des Individuums und weniger Verschwendung von individuellem Potential am Himmel der bundesdeutschen Gesellschaft auf. Individuelle Vielfalt und Differenzen berücksichtigen, unterstützen, fördern, vor allem würdigen, das wäre ein gehbarer Weg die deutschen Oberflächen zu einem Anderen, vielleicht zu einem Besseren zu wandeln.

Nur aus der Perspektivität des Individuums geht anderes und neues Wissen hervor. Deswegen sind Einzigartigkeiten, einzigartige Ordnungen die kostbarsten Güter jeder Gesellschaft. Wer die Einzigartigkeiten nicht würdigt, will keinen Fortschritt, sondern vielfältige, hierarchische Machtgefüge mit untertänigst Hörigen. Es wäre an der Zeit, den lange verschmähten Schatz zu heben. Ihn dort zu lassen, wo er jetzt liegt, wäre Verschwendung.

Verwerflich und unmoralisch ist die Missachtung der Einzigartigkeit.



## Anmerkungen

### Gestalten

- 1 John R. ANDERSON, Kognitive Psychologie, Heidelberg-Oxford-Berlin <sup>2</sup>1996, 241 ff.
- 2 Josef, der Sohn Jakobs: Gen 37, 23–24. Jonas: Buch Jona, 2, 1. Grablegung Christi: Evangelium des Markus, 15, 46. zit. nach Einheitsübersetzung. Lit. Maurus BERVE, Die Armenbibel. Herkunft, Gestalt, Typologie, Beuron <sup>2</sup>1989; Claudia SCHWIDRIK-GREBE, Die Biblia Pauperum. Entstehung und Aufbau, Passau 1992.

### Parabel

- 1 John DEWEY, Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, hg. von Jürgen OELKERS, Weinheim-Basel 2000, 389 f.
- 2 Ebenda, 387.

### Klischee

- 1 Hermann BAUSINGER, Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?, München 2000, 82.
- 2 José BOVÉ, François DUFOUR, Die Welt ist keine Ware. Bauern gegen Agromultis, Zürich 2001.
- 3 Am Freitag dem 30. Juni 2000 begann der Prozess des zum Natio-

nalhelden avancierten Südfranzosen. Hierzu eine AP-Meldung vom 29. Juni 2000: „*PARIS (AP) -- Quelque 45% des Français soutiennent ou éprouvent de la sympathie pour José Bové, le co-fondateur de la Confédération paysanne qui doit comparaître devant le tribunal correctionnel de Millau . . .*”

- 4 Ernest RENAN, Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften, Wien 1995; dazu Ulrich BIELEFELD, Nation und Gesellschaft. Selbstthematizierungen in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2003, 138–157; Richard MÜNCH, Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, 51.

## Schule

- 1 Jean-Jacques ROUSSEAU, Emil oder Über die Erziehung, Paderborn <sup>11</sup>1993, 73; Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, in: *Jean-Jacques ROUSSEAU, Oeuvre complètes*, Paris 1853 (Band 2 der Werke in 4 Bänden), 394–746, hier 441.
- 2 Zu den Abschlüssen: Ernst-Ulrich GROSSE, Heinz-Helmut LÜGER, Frankreich verstehen. Eine Einführung mit Vergleichen zu Deutschland, Darmstadt <sup>5</sup>2000, 221.

## Prüfung

- 1 Vgl. allgemein: Christoph KODRON, Die Rolle der Lehrer in Deutschland und Frankreich im Vergleich: 5 Thesen, in: Ingo HERTZSTELL (Hg.), *Lehrer in Deutschland und Frankreich. Ein Vergleich ihrer Rolle und ihres Selbstverständnisses. Dokumentation zum Austauschlehrerseminar vom 17. – 21. Nov. 1979 in Bonn-Bad Godesberg; durchgeführt vom Carolus-Magnus-Kreis, Ludwigsburg 1980, 9–17.*
- 2 Benediktregel, Kapitel 3.
- 3 GROSSE/LÜGER, 222f. Vgl. auch KODRON. Vgl. auch „*Cependant, aucune mention ne doit être portée sur la copie du candidat qui sera*

*corrigée sous couvert de l'anonymat dans les mêmes conditions que les autres. Les candidats handicapés ne font plus désormais l'objet d'une délibération spéciale du jury (note MEN/DESCO n° 687 du 3 juillet 2000).“*  
[www.education.gouv.fr/sec/baccalaureat/mode.htm](http://www.education.gouv.fr/sec/baccalaureat/mode.htm)

## Denken

### Ursprung

- 1 Jean BAUDRILLARD, *Die fatalen Strategien*, München 1991, 8 u. 12.
- 2 Ebenda, 13.
- 3 Alice MILLER, *Evas Erwachen. Über die Auflösung emotionaler Blindheit*, Frankfurt a. M. 2001, 14.
- 4 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 131 f.
- 5 Ebenda.
- 6 *Die Bibel. Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung*, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- 7 SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales LXX-CXXIV*, hg. von Manfred ROSENBAACH, Darmstadt 1995 (Band 4 der Werke in 8 Bänden), 367.
- 8 Ebenda, 371 u. 373.
- 9 *Zu dem Wandel von Gleichheit zur Ungleichheit und dem Einbruch von Reichtum und Armut Villy SØRENSEN, Seneca – Ein Humanist an Neros Hof*, München 1984, 208 und 279.
- 10 SENECA, 367.

### Metanoia

- 1 Jack KEROUAC, *On the Road*, London 1972. Zur *Spontaneous Prose* von Jack Kerouac: Jack KEROUAC, *Essentials of Spontaneous Prose*, in: Thomas PARKINSON (Hg.), *A Casebook on the Beat*, New York 1961, 65–67. Über Kerouacs Essentials: Gabriele SPENGE-MANN, *Jack Kerouac: Spontaneous Prose. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Textgestaltung von On the Road und Visions of Cody*, Frankfurt a. M.-Cirencester/U.K. 1980. Spengemann erörtert mit vielen Textpassagen die Arbeitsweise Kerouacs.

- 2 Johann Gottfried HERDER, Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker, hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 2 der Werke in 3 Bänden), 85–120, hier 106.
- 3 SPENGE MANN, 318.
- 4 Jean-Jacques ROUSSEAU, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Kulturkritische und politische Schriften, hg. von Martin FONTIUS, Berlin 1989 (Band 1 der Schriften in 2 Bänden), 183–330, hier 229.
- 5 KEROUAC, Road, 284f.
- 6 Johann Wolfgang GOETHE, Von deutscher Baukunst, hg. von Erich TRUNZ, München <sup>12</sup>1994 (Band 12 der Werke in 14 Bänden), 7–15, hier 13.
- 7 HERDER, Ossian, 90.
- 8 „*Kerouac apparently thinks that spontaneity is a matter of saying whatever comes into your head, in any order you happen to feel like saying it.*“ Norman PODHORETZ, *The Know-Nothing Bohemians, Doings and Undoings, the Fifties and After in American Writing*, The Noonday Press, New York 1964, 143–158, hier 154.
- 9 Vgl. dazu Jack KEROUAC, *The Origins of the Beat Generation*, in: Frederick John HOFFMANN (Hg.), *Marginal Manners. The Variants of Bohemia*, New York 1962, 156.
- 10 PLATON, *Phaidros*, hg. von Gunther EIGLER, Darmstadt <sup>2</sup>1990 (Band 5 der Werke in 8 Bänden), 179 und 181.
- 11 Über die Methode KEROUAC, *Essentials*, 65, und SPENGE MANN, 105.
- 12 GOETHE, Baukunst, 11 u. 12 (Hervorhebungen von S. L.)
- 13 Ebenda, 12.
- 14 Ebenda, 13.
- 15 Ebenda.
- 16 „Nicht aber nur Provinzen und Kreise, selbst Stände haben sich von einander gesondert, indem seit einem Jahrhundert die sogenannten oberen Stände eine völlig fremde Sprache angenommen, eine fremde Erziehung und Lebensweise beliebt haben. In dieser fremden Sprache sind seit einem Jahrhunderte unter den genann-

ten Ständen die Gesellschaftsgespräche geführt, Staatsunterhandlungen und Liebehändel getrieben, öffentliche und vertraute Briefe gewechselt worden, so dass wer einige Zeilen schreiben konnte, solche nothwendig vormals italienisch, nachher französisch schreiben musste. Mit wem man deutsch sprach, der war ein Knecht, ein Diener. Dadurch also hat die deutsche Sprache nicht nur den wichtigsten Teil ihres Publikums verloren, sondern die Stände selbst haben sich dergestalt in ihrer Denkart entzweit, dass ihnen gleichsam ein zutrauliches gemeinschaftliches Organ ihrer innigsten Gefühle fehlt.“ Johann Gottfried HERDER, Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?, hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 2 der Werke in 3 Bänden), 1–26, hier 4.

- 17 „Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet; mittelst der Sprache wird sie ordnung- und ehrliebend, folgsam, gesittet, umgänglich, berühmt, fleißig und mächtig. Ohne eine gemeinschaftliche Landes- und Muttersprache, in der alle Stände als Sprossen eines Baumes erzogen werden, gibt es kein wahres Verständnis der Gemüther, keine gemeinsame patriotische Bildung, keine innige Mit- und Zusammenempfindung, kein vaterländisches Publikum mehr.“ Ebenda, 25.
- 18 Ebenda, 12.
- 19 Ebenda, 3 f.
- 20 „Wenn die Stimme des Vaterlandes die Stimme Gottes ist, so kann diese zu gemeinschaftlichen, allumfassenden und aufs tiefste greifenden Zwecken nur in der Sprache des Vaterlandes tönen; sie muss von Jugend auf durch alle Klassen der Nation, an Herz und Geist erklingen sein; so nur wird durch sie ein Publikum, verständig und verstanden, hörend und hörbar.“ Ebenda, 4 f.
- 21 Ebenda, 19.
- 22 Ebenda.
- 23 Ein Beispiel für Herders Analogismus zwischen Individuum und Gesellschaft: „In der allgemeinen Geschichte also wie im Leben verwaarloster Menschen erschöpfen sich alle Thorheiten und Laster unsres Geschlechts, bis sie endlich durch Noth gezwungen werden, Vernunft und Billigkeit zu lernen.“ Johann Gottfried HERDER, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,



hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 3 der Werke in 3 Bänden), 3–609, hier 453.

- 24 Ebenda, 439.
- 25 Ebenda.
- 26 Ebenda, 443.
- 27 S. Anmerkung 23.

### Differfrance

- 1 Jean-Jacques ROUSSEAU, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Kulturkritische und politische Schriften, hg. von Martin FONTIUS, Berlin 1989 (Band 1 der Schriften in 2 Bänden), 381–505, hier 388.
- 2 ROUSSEAU, Abhandlung, 198 f.
- 3 Ebenda, 207.
- 4 ROUSSEAU, Emil, 238–242.
- 5 ROUSSEAU, Abhandlung, 273 f.
- 6 Vgl. Peter BOSSHARD, Die Beziehung von Rousseaus zweitem Discours und dem 90. Brief von Seneca, Zürich 1967; über die von Rousseau konstruierte Möglichkeit eines Urzustands: Arthur Oncken LOVEJOY, *The Supposed Primitivism of Rousseau's „Discourse on Inequality“*, in: *Modern Philology* 21, 1923/24, 165–186.
- 7 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvre complètes*, Paris 1853 (Band 1 der Werke in 4 Bänden), 639–699, hier 646.
- 8 *„l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du coeur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduiroit l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté; il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoicien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet.“* Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvre complètes*, Paris 1853 (Band 1 der Werke in 4 Bänden), 526–578, hier 566.
- 9 Jean-Jacques ROUSSEAU, Jean-Jacques, Rousseau richtet über Jean-Jacques, Gespräche, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Schriften, hg. von Henning RITTER, Frankfurt a. M. 1988 (Band 2 der

Werke in 2 Bänden), 253–636, hier 569.

- 10 „*J'aime mieux qu'il aille respirer le bon air de la campagne que le mauvais air de la ville.*“ „*Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine.*“ ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, 394–746, hier 416.
- 11 ROUSSEAU, Emil, dt., 9.
- 12 Ebenda, 352.
- 13 Ebenda, 9f.
- 14 Ebenda, 73.
- 15 Ebenda.
- 16 Ebenda.
- 17 ROUSSEAU, Gesellschaftsvertrag, 391f.
- 18 Ebenda, 392 f.
- 19 Ebenda, 392.
- 20 „. . . *par une cession avantageuse au public, et plus encore à eux-même, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné . . .*“ ROUSSEAU, *Contrat*, Buch I, Kapitel IX, 647.

### Vorspiel

- 1 Alexis de TOCQUEVILLE, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978, 39–47.
- 2 Vgl. Peter Claus HARTMANN, *Französische Verfassungsgeschichte der Neuzeit 1450–1980*, Darmstadt 1985, 5.
- 3 TOCQUEVILLE, 40 ff.
- 4 Ebenda, 91–104.

### Geschichte

- 1 Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, München <sup>2</sup>1989 (Band 1 der 4 Bände): Zur Diskussionsrationalität 4; zur Sozialstruktur 9.
- 2 Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. <sup>12</sup>1994, 11.
- 3 Zu Michel Foucault als Historiker: Paul VEYNE, *Foucault: Die*

Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a. M. 1992.

### Immobilien

- \* Johann Gustav DROYSEN, Historik, hg. von Peter LEYH, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 397.

#### *Spekulativ*

- 1 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik, Frankfurt a. M. 1986 (Band 6 der Werke in 20 Bänden), 462.
- 2 DROYSEN, 397.
- 3 Ebenda, 365.
- 4 Ebenda, 433 f.
- 5 HEGEL, 464.
- 6 Ebenda.

#### *Analytisch*

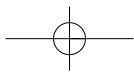
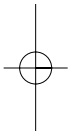
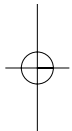
- 1 Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, hg. von Wilhelm WEISCHEDER, Darmstadt 1983 (Band 3/1 der Werke in 10 Bänden), 326.
- 2 Ebenda, 224.
- 3 Wilhelm von HUMBOLDT, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, hg. von Andreas FLITNER, Klaus GIEL, Darmstadt <sup>3</sup>1980 (Band 1 der Werke in 5 Bänden), 585–606, hier 595.
- 4 Friedrich JAEGER, Jörn RÜSEN, Geschichte des Historismus, München 1992, 159.
- 5 Max WEBER, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Max WEBER, Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre, Tübingen <sup>7</sup>1988, 146–214, 207.
- 6 Ebenda, 191.
- 7 Hans-Ulrich WEHLER, Webers Klassentheorie und die Sozialgeschichte, in: Hans-Ulrich WEHLER, Aus der Geschichte Lernen?, Essays, München 1988, 152–160, hier 158 f.
- 8 Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918, Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990 (Band 1 der 3 Bände), 805.
- 9 HEGEL, 464.
- 10 Benediktregel, Kapitel 3.

## Unbewusst

- 1 Michel FOUCAULT, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a. M. 1996, 15.
- 2 Vgl. FOUCAULT, Ordnung, 11 f.
- 3 Michel FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M.,<sup>6</sup>1994, 15.
- 4 Ebenda, 272 f.
- 5 FOUCAULT, Ordnung, 15.
- 6 Ebenda.
- 7 Ebenda.
- 8 Ebenda, 25.

## Wandel

- \* Jean-François LYOTARD, Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, hg. von Peter ENGELMANN, Wien<sup>2</sup>1996, 31.



## Bibliographie

John R. ANDERSON, Kognitive Psychologie, Heidelberg-Oxford-Berlin <sup>2</sup>1996.

Karl Otmar von ARETIN, Das Reich. Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, Stuttgart 1992.

Jean BAUDRILLARD, Die fatalen Strategien, München 1991.

Hermann BAUSINGER, Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?, München 2000.

BENEDIKT, Die Regel des hl. Benedikt, hg. von der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron <sup>16</sup>1992.

Maurus BERVE, Die Armenbibel. Herkunft, Gestalt, Typologie, Beuron <sup>2</sup>1989.

Ulrich BIELEFELD, Nation und Gesellschaft. Selbstthematisierungen in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2003.

José BOVÉ, François DUFOUR, Die Welt ist keine Ware. Bauern gegen Agromultis, Zürich 2001.

Gilles DELEUZE, Foucault, Frankfurt a. M. 1987.

John DEWEY, Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, hg. von Jürgen OELKERS, Weinheim-Basel 2000.

Die Bibel. Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg-Basel-Wien 1980.

Johann Gustav DROYSEN, Historik, hg. von Peter LEYH,

- Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Béatrice DURAND, *Cousins par alliance: Les Allemands en notre miroir*, Paris 2002.
- Ron EYERMANN, Orvar LÖFGREN, *Romancing the Road: Road Movies and Images of Mobility*, in: *Theory, Culture & Society* 12, 1995, 53–79.
- Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des science humaines*, Paris 1966.
- Michel FOUCAULT, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a. M. 1996.
- Michel FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M., <sup>6</sup>1994.
- Michel FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. <sup>12</sup>1994.
- Etienne FRANÇOIS, Hannes SIGRIST, Jakob VOGEL (Hg.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich*, Göttingen 1995.
- Gérard FOUSSIER, *Amicallemand votre . . . Apprendre l'Allemagne avec la Deutsche Welle*, Köln 2001.
- Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990 (Band 1 der Werke in 10 Bänden).
- Ulrich GAIER, *Epidemischer Zeit- und Nationalwahnsinn. Herder zwischen geläutertem Patriotismus und Kritik am Nationalismus*, in: Joseph KOHNEN (Hg.), *Königsberg-Studien: Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und angehenden 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1998, 179–190.
- Johan GALTUNG, *Struktur, Kultur und intellektueller Stil. Ein vergleichender Essay über sachsenische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft*, in: *Leviathan* 3, 1983, 303–338.
- Johan GALTUNG, *Westliche Tiefenkultur und westliches Geschichtsdenken*, in: Jörn RÜSEN (Hg.), *Westliches*

Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, Göttingen 1999, 146–168.

François Louis GANSHOF, Was ist das Lehenswesen?, Darmstadt <sup>7</sup>1989.

Johann Wolfgang GOETHE, Von deutscher Baukunst, hg. von Erich TRUNZ, München <sup>12</sup>1994 (Band 12 der Werke in 14 Bänden), 7–15.

Michael GRANT, John HAZEL, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, München <sup>7</sup>1980.

Ernst Ulrich GROSSE, Heinz-Helmut LÜGER, Frankreich verstehen. Eine Einführung mit Vergleichen zu Deutschland, Darmstadt <sup>5</sup>2000.

Peter Claus HARTMANN, Französische Verfassungsgeschichte der Neuzeit (1450–1980), Darmstadt 1985.

Hans Henning HAHN (Hg.), Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde, Oldenburg 1995.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Band 12, Frankfurt a. M. 1986 (Band 12 der Werke in 20 Bänden).

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik, Frankfurt a. M. 1986 (Band 6 der Werke in 20 Bänden).

Johann Gottfried HERDER, Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker, hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 2 der Werke in 3 Bänden), 85–120.

Johann Gottfried HERDER, Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?, hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 2 der Werke in 3 Bänden), 1–26.

Johann Gottfried HERDER, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. von Adolf STERN, Leipzig 1880 (Band 3 der Werke in 3 Bänden).

Manfred HETTLING, Claudia HUERKAMP, Paul NOLTE, Hans-Walter SCHMUHL (Hg.), Was ist Gesell-



schaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen, München 1991.

Wilhelm von HUMBOLDT, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, hg. von Andreas FLITNER, Klaus GIEL, Darmstadt <sup>3</sup>1980 (Band 1 der Werke in 5 Bänden), 585–606.

Friedrich JAEGER, Jörn RÜSEN, Geschichte des Historismus, München 1992.

Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft, hg. von Wilhelm WEISCHEDER, Darmstadt 1983 (Band 3/1 der Werke in 10 Bänden).

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

Jack KEROUAC, *Essentials of Spontaneous Prose*, in: Thomas PARKINSON (Hg.), *A Casebook on the Beat*, New York 1961, 65–67.

Jack KEROUAC, *On the Road*, London 1972.

Jack KEROUAC, *The Origins of the Beat Generation*, in: Frederick John HOFFMANN (Hg.), *Marginal Manners. The Variants of Bohemia*, New York 1962, 156.

Christoph KODRON, Die Rolle der Lehrer in Deutschland und Frankreich im Vergleich: 5 Thesen, in: Ingo HERTZSTELL (Hg.), *Lehrer in Deutschland und Frankreich. Ein Vergleich ihrer Rolle und ihres Selbstverständnisses. Dokumentation zum Austauschlehrerseminar vom 17. – 21. Nov. 1979 in Bonn-Bad Godesberg; durchgeführt vom Carolus-Magnus-Kreis, Ludwigsburg 1980, 9–17.*

Arthur Oncken LOVEJOY, *The Supposed Primitivism of Rousseau's „Discourse on Inequality“*, in: *Modern Philology* 21, 1923/24, 165–186.

Jean-François LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1987.

Jean-François LYOTARD, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, hg. von Peter ENGELMANN, Wien <sup>2</sup>1996.

Alice MILLER, *Evas Erwachen. Über die Auflösung emotionaler Blindheit*, Frankfurt a. M. 2001.

Richard MÜNCH, Grundzüge und Grundkategorien der gesellschaftlichen Entwicklung, in: Marieluise CHRIST-ADLER, Henrik UTERWEDE (Hg.), *Länderbericht Frankreich, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bonn 1999 (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 360), 17–44.

Richard MÜNCH, *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.

Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918, Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990 (Band 1 der 3 Bände).

PLATON, *Phaidros*, hg. von Gunther EIGLER, Darmstadt 1990 (Band 5 der Werke in 8 Bänden).

Herman PLEIJ, *Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben*, Frankfurt a. M. 2000.

Norman PODHOERTZ, *The Know-Nothing Bohemians, Doings and Undoings, the Fifties and After in American Writing, The Noonday Press*, New York 1964.

Robert RANKE-GRAVES, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Hamburg 1984.

Ernest RENAN, *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, Wien 1995.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvre complètes*, Paris 1853 (Band 1 der Werke in 4 Bänden), 526–578.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvre complètes*,

- Paris 1853 (Band 1 der Werke in 4 Bänden), 639–699.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvre complètes*, Paris 1853 (Band 2 der Werke in 4 Bänden), 394–746.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Jean-Jacques Rousseau juge de Jean-Jacques*, *Dialogues*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, Paris 1853 (Band 4 der Werke in 4 Bänden), 1–158.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. von Martin FONTIUS, Berlin 1989 (Band 1 der Schriften in 2 Bänden), 183–330.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn <sup>11</sup>1993.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, Jean-Jacques Rousseau richtet über Jean-Jacques, *Gespräche*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Schriften*, hg. von Henning RITTER, Frankfurt a. M. 1988 (Band 2 der Werke in 2 Bänden), 253–636.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Kulturkritische und politische Schriften*, hg. von Martin FONTIUS, Berlin 1989 (Band 1 der Schriften in 2 Bänden), 381–505.
- Richard SAAGE, *Vermessungen des Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*, Darmstadt 1995.
- Beat SCHÖNEGG, *Seneca ‚epistulae morales‘ als philosophisches Kunstwerk*, Bern 1999.
- Claudia SCHWIDRIK-GREBE, *Die Biblia Pauperum. Entstehung und Aufbau*, Passau, 1992.
- Hinrich C. SEEBÄ, „So weit die deutsche Zunge klingt“: *The Role of Language in German Identity Formation*, in: Nicholas VAZSONYI (Hg.), *Searching for Common Ground. Diskurse zur deutschen Identität*, Köln-Weimar-Wien 2000, 45–57.

- SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales LXX-CXXXIV*, hg. von Manfred ROSENBACH, Darmstadt 1995 (Band 4. der Werke in 8 Bänden).
- Villy SØRENSEN, *Seneca – Ein Humanist an Neros Hof*, München 1984.
- Gabriele SPENGMANN, Jack Kerouac: *Spontaneous Prose*. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Textgestaltung von *On the Road* und *Visions of Cody*, Frankfurt a. M.-Cirencester/U.K. 1980.
- James SWENSON, *On Jean-Jacques Rousseau. Considered as one of the First Authors of the Revolution*, Stanford 2000.

Alexis de TOCQUEVILLE, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978.

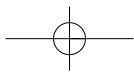
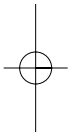
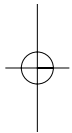
Paul VEYNE, *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1992.

Max WEBER, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Max WEBER, *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, Tübingen <sup>7</sup>1988, 146–214.

Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, München <sup>2</sup>1989 (Band 1 der 4 Bände).

Hans-Ulrich WEHLER, Was ist Gesellschaftsgeschichte?, in: Hans-Ulrich WEHLER, *Aus der Geschichte Lernen?*, Essays, München 1988, 115–129.

Hans-Ulrich WEHLER, Webers Klassentheorie und die Sozialgeschichte, in: Hans-Ulrich WEHLER, *Aus der Geschichte Lernen?*, Essays, München 1988, 152–160.



## Dank

Mein herzlicher Dank gilt allen, die mir in der Endphase der *Gestalten des Zeus* mittelbar und unmittelbar halfen, das Buch in diese Form zu bringen:

Ingrid Baumgartner, Ines Bruckschen, Stefan Feigl,  
Jean-Florent Filtz, Gérard Foussier, Diane Gilly,  
Norbert Hierl-Deronco, Sabine Keller, Marita Krauss,  
Alfred, Margarete und Veronika Lindl, Margarete Mesch,  
Sonja Stejskal, Michel Vincent, XKolar.

*St. Lindl*  
*München, März 2004*

