

Kurt Röttgers

Die Subjektivität
der Intellektuellen
in der Postmoderne

—

Subjektivitäten
ohne Subjekte?

Königshausen & Neumann

Kurt Röttgers

—

Die Subjektivität der Intellektuellen
in der Postmoderne

Kurt Röttgers

Die Subjektivität der
Intellektuellen
in der Postmoderne

Subjektivitäten ohne Subjekte?

Königshausen & Neumann

Dieses Buch handelt – wie viele philosophische Bücher – von einem nicht-existenten, nicht-mehr-existenten Gegenstand. Unter den Bedingungen der Korrosion der Moderne in der Postmoderne ist der Intellektuelle verschwunden. Und das ist wie in vielen historischen Übergangsphasen Verlust und Entlastung zugleich.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2026
Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7
D-97082 Würzburg
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: docupoint, Magdeburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9598-6
eISBN 978-3-8260-9599-3

www.koenigshausen-neumann.de
www.ebook.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Es ist an der Zeit zu versuchen zu verstehen, was mit uns in den Zeiten der Pandemie-Politik geschehen ist und ob und wie wir aus den Deformationen des Sozialen wieder herausfinden werden.

Inhaltsverzeichnis

1	Der Kern der Postmoderne	9
2	Was war das: die Moderne?	17
3	Die Hochform der Moderne und ihre Nebenfolgen	25
3.1	Das Subjekt und die Subjektivität.....	25
3.2	Reflexion.....	29
3.3	Das sich lebende Leben	51
3.4	Exkurs: Die Wieder-Holung des Lebens	77
3.5.	Die Lebensphilosophie	102
3.6.	Lyotards Versuch, sich postmodern aus den Hüllen der Moderne freizustrampeln.....	105
3.7	Keime der Postmoderne in der Moderne.....	112
3.8	Vernunft in der Geschichte	120
3.9	Kritiker der Moderne in der Spätmoderne	125
3.10	Praktische Philosophie und Praxis der Philosophie.....	156
3.11	Das autonome und das verführte Subjekt	208
4	Der „Geist“ der Postmoderne	249
4.1	Scheitern und Ende des Liberalismus in der Postmoderne	249
4.2	Der Widerspruch von Liberalismus und Demokratie – oder: ist ein politischer Liberalismus möglich oder wünschenswert?.....	249
4.3	Labyrinthik.....	258
4.4	Sozialität in der Postmoderne	280
4.5	Die labyrinthische Vermeidung methodischer Zielstrebigkeit.....	359
4.6	Die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes.....	363
4.7	Der kommunikative Text.....	367

5	Intellektuelle in der Postmoderne	373
5.1	Herder	373
5.2	Intellektualität als Genialität	375
5.3	Geniale Subjekte.....	392
6	Der Intellektuelle in der perversen Postmoderne	405
6.1	Was hat uns die pandemisch-politische perverse Zukunft zu bieten?.....	414
6.2	Fazit.....	431
6.3	Nomadismus der Wege.....	440
	Literaturverzeichnis	453

Der Kern der Postmoderne

Bevor der Frage nachgegangen werden kann, welches eventuell die Rolle oder Funktion des Intellektuellen in der Postmoderne sein könnte, empfiehlt es sich, zunächst zu klären, was hier unter Postmoderne verstanden werden soll.

Wir fassen einleitend einige Kerngedanken der Postmoderne zusammen:

1.1 Da ist als erstes zu nennen die Verabschiedung des Konzepts des autonomen Subjekts als Konstituens des Sozialen

Michel Foucault, einer der Hauptstichwortgeber der Postmoderne, hatte gezeigt, dass der Subjektbegriff sich einer historischen Konstitution verdankt:¹ die Verabschiedung der Vorstellung eines autonomen Subjekts,² von dem her sich das Soziale konstituiert. Näher hin ist das Subjekt deswegen untauglich, das Soziale als solches zu konstituieren oder zu konfigurieren, weil das Subjekt selbst nur als eine Vielheit besteht. Es ist, wie Deleuze/Guattari in Anknüpfung an Nietzsche herausgestellt haben, schizoid konstituiert. Es ist m.a.W. eine Montage, eine Collage von Momenten: „Wir haben den ‚Anti-Ödipus‘ zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge.“³ Wie der Text eines Sammelbandes ist die Textualität des Subjekts vieles und mit vielen losen Zusammenhängen, die Mo-

1 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. 1974.

2 Zur Kritik dieser Vorstellung bei Butler, Foucault und Marx s. H. Meißner: Jenseits des autonomen Subjekts. Bielefeld 2010; s. außerdem K. Meyer- Drawe: Illusionen von Autonomie. München 1990; cf. auch Sl. Žižek: Living in the End Times. London, New York. 2010 p. 229: “[...] the subject is not its own origin, it is secondary, dependent on its substantial presuppositions; but these presuppositions do not have a substantial consistency of their own and are always retroactively posited. The only ‘absolute’ is thus the process itself.”

3 G. Deleuze/F. Guattari: Tausend Plateaus (Kapitalismus und Schizophrenie II). Berlin 1992, p. 12.

mente seiner Subjektivität sind eklektisch arrangiert. Wie der Text der Geschichte von X vieles enthält, lose Fragmente, die „recycelt“ und zu Passagen aktueller sozialer Texte kombiniert werden können,⁴ ohne dass es eine Einheitsgarantie gäbe, so ist auch das Subjekt ein Patchwork. Wenn aber das Subjekt keine Vorgegebenheit ist, von der man ausgehen könnte, dann kann es nur noch verstanden werden als eine Aufgabe und ein Projekt, das jedenfalls keine Voraussetzung des Sozialen abgeben kann, sondern allenfalls als eine weitergehende Aufgabe. Tatsächlich sind manche Individuen so schwach, dass sie eine starke Einheit benötigen, um selbst ein Subjekt sein zu können, als „authoritarian personality“⁵ benötigen sie die Unterdrückung und die Eingliederung in eine Große Einheit eines Wir; andere dagegen können, tolerant zu sich selbst und anderen, Proliferationen im Sozialen zulassen. In dieser Gemengelage kann das angeblich autonome Subjekt nicht mehr als eine Voraussetzung des Sozialen angesehen werden.

1.2 Abschied von einer, wie auch immer begründeten, allgemein-gültigen Werte-Ordnung, die das Handeln der Individuen leitet oder leiten sollte

Bereits Nietzsches Umwertung aller Werte setzte voraus, dass es eine zeitlos gültige, eine vorgegebene und stabile Ordnung der Werte eben nicht, bzw. nur illusionär gibt.⁶ Das diagnostiziert auch, wenngleich äußerst kritisch Carl Schmitt; er nennt es das Zeitalter der Neutralisierung. In ihm wird eine bisherige Zentrierung, die „Sicherheit, Evidenz, Verständigung und Frieden ermöglicht“ dezentriert.⁷ Diese Dezentrierung einer stabilen Werte-Ordnung bezog sich zunächst auf Gott, dann auf den Souverän und schließlich auf die staatliche Ord-

4 J. Rifkin: *Access. Das Verschwinden des Eigentums*. 2. Aufl. Frankfurt a.M., New York 2000, p. 261.

5 Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D.J. Levinson, R.N. Sanford: *The Authoritarian Personality*. New York 1950.

6 Von einem akzidentellen Pluralismus der Werte spricht A. Oksenberg-Rorty: *Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society*.– In: *The Review of Metaphysics* 44 (1990), p. 3–20; cf. K. Röttgers: *Wertepolitik*.– In: *Zs. f. Kulturphilosophie* 3 (2009), p. 135–150.

7 C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1963, p. 89.

nung. Die ehemals stabilen Werte werden im Zuge dieses Neutralisierungsprozesses „uninteressant und Privatsache“.

1.3 Ende eines Denkens in, sei es individuellen, sei es überindividuellen Substanzen wie „der“ Mensch, „das“ Volk o.ä.

Von Entsubstantialisierung spricht beispielsweise Sybille Krämer. Sie sagt mit Anschluss an Hartmut Winkler: „Geld ist eine Institution, die nicht auf Referenz, Wahrheit oder Substanz beruht, sondern auf Performanz.“ Genauer müsste man dazu sagen, dass es eben deswegen gar keine Institution ist, sondern eine Textualität abgibt.⁸ Von einer Politik ohne substantielles Band, ohne einen anderen Zweck als den der Verbindung, eines „sozialen Bandes“ im „Être-en-commun“, also ohne eine andere Struktur als der der Interkonnektivität, ist bei Jean-Luc Nancy die Rede.⁹ Oder in Anknüpfung und Interpretation von Nancy (und implizit damit auch von Heidegger) sagt Werner Hamacher: „Mit dem Satz: *La médiation ne médiatise rien*, ist zunächst zwar gesagt, dass der Vermittlung, der Mitteilung und der Teilung des Mit nichts vorausgeht, dass es keine präexistente Substanz und kein vorgesetztes Subjekt der Vermittlung, sondern allein eine immediate und instantane Vermittlung gibt [...]“¹⁰ Die rein relationale Mitte ohne substantielle Füllung ist zugleich eine Mitte voller präpositionaler Möglichkeiten.¹¹

Prototypisch für die Entsubstantialisierung als Merkmal der Postmoderne ist die Geschichte des Geldes bis hin zum virtuellen Geld. „Geld stinkt nicht“, sagte man noch in der Moderne, d.h. „pecunia non olet“. Pecus, das Vieh, stinkt allerdings, pecunia, die Entviechung des Viehs, hat den Geruch verloren. Solange danach die Geltung des Geldes jedoch noch durch Substantielles, sei es Gold,

8 S. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*. Frankfurt a.M. 2008, p. 165; H. Winkler: *Diskursökonomie*. Frankfurt a.M. 2004; zu „monetärer Textualität“ s. K. Röttgers: *Monetäre Textualität*. Marburg 2022.

9 J.-L. Nancy: *Le Sens du monde*. Paris 1993, p. 174f., passim; zu Nancy s. auch die Beiträge in: *Plurale Sozio-Ontologie und Staat*. Jean-Luc Nancy, hrsg. v. K. Röttgers. Baden-Baden 2018.

10 W. Hamacher: *Mit ohne Mit*. Zürich 2021, p. 21; s. dazu auch K. Röttgers: *Das Soziale denken*. Weilerswist 2021, p. 77–87: „Mitte, Mit“.

11 S. dazu mit Bezug auf Michel de Montaigne. R.-D. Cottrell: *Sexuality / Textuality*. Columbus/Ohio 1981, p. 81–93.

seien die Assignaten der Französischen Revolution mit ihrem Anspruch auf die konfiszierten Immobilien der Kirche „gedeckt“ war, solange war es wenigstens noch symbolisch an eine Substanz gebunden. Doch auch nach Wegfall dieser Deckung, als man für eine englische Pfundnote eben nicht mehr ein Pfund Silber erhalten konnte, und nun die abstrakte „Deckung“ des Geldes durch das BIP einer Volkswirtschaft sein sollte, war das Geld in seiner Geltung, wenngleich sehr vermittelt, durch die Erwartung gedeckt, dass man im Prinzip etwas Substantielles dafür erhalten könnte, das Geld war immer noch über diese Erwartung an etwas Substantielles gebunden. Aber seit der Deregulierung, d.h. „Entfesselung“ der Finanzmärkte, war das Geld nur noch durch die völlig entsubstantialisierte Erwartung gebunden, dass in Zukunft mehr Geld daraus geworden sein wird.

Ein anderer Beleg für dieses offenkundige Phänomen der Entsubstantialisierung ist die Dominanz des Kredits und der Geldschöpfung durch Kredit. Der Kredit ist die Äquivalenz jetzigen Geldes mit zukünftigem Mehr-Geld für den Gläubiger, und der Schuldner macht aus Nichts Geld.

Im Zuge dieser Entsubstantialisierungsgeschichte von den Münzen zu bloßen Zahlen auf Konten schwand auch der Wert-Verlust des Geldes, der Geldmünzen (Gold-, Silber- oder Kupfermünzen) durch Abrieb im Umlauf oder durch betrügerische Entwertung durch Feilen z.B.; in der Zirkulation verminderte sich so der substantielle Wert des (Münz-)Geldes; im reinen Finanzkapitalismus dagegen vermehrt sich (erwartungsgemäß) der Wert des Geldes durch Umlauf, man sagt dann: „das Geld arbeitet“; nur auf der Grundlage der Entsubstantialisierung kann Geld „arbeiten“. Wie wenig Geld auf einem Konto einem realen, dinglichen Wert entspricht, zeigte sich dann, wenn in der Inflation oder in Krisen die Leute „ihr“ eingezahltes Geld von der Bank ausbezahlt bekommen möchten – es ist einfach nicht da, auch weil die Bank mehr Geld in Krediten verleiht, als ihr die Sparer zur Verfügung stellen. Die Eigenkapitalreserve ist nur ein Minimum der Vergabe an Krediten; sie schöpfen Geld aus Nichts.

Diese Entsubstantialisierung des Geldverkehrs ist nur eine der Instanzen einer sehr viel allgemeineren Entsubstantialisierung, durch

die auch die Menschen nicht mehr als Individuen oder als Personen akzeptiert zu werden brauchen, sondern sich nur noch in quasi-geschäftsmäßigen Relationen „begegnen“, z.B. als User, wie z.B. auch die „Freunde“ in den sogenannten „sozialen“ Medien. Diese Entsubstantialisierung „des“ Menschen zeigt sich auch in Homogenisierung und Egalisierung dieser User, durch die es gleichwertig, d.h. gleichgültig ist, welches Userprofil welchem anderen gegenübertritt, genauer: verlinkt ist.

Solche Entsubstantialisierung von Begegnungen zu Relationen in der Postmoderne ist auch eine Befreiung von übergeordneten Werten (Preis oder Würde), die noch in der Moderne die Auflösbarkeit aller intersubjektiven Konflikte durch Rekurs auf ein Allgemeingültiges versprochen. An deren Stelle trat nun eine Struktur der Vernetzung, d.h. die Ersetzung einer Hierarchie (eines Übergeordneten) durch eine an-archische Interkonnektivität. An die Stelle großer verbindlicher und zwingender Substanzen wie „Volk“, „Staat“, aber auch substantielle Formen wie „Contrat social“ oder „Menschenrechte“ trat nun eine von solchem Allgemeinverbindlichen im Oben befreite Gestik im kommunikativen Text der Anknüpfungen, Verkettungen und Vertextungen als die allein einem freien menschlichen Zustand angemessene Verfassung. Diese Gestik der Verknüpfungen ohne Versicherung durch ein Oben impliziert nicht nur die Unsicherheit von Aussagen, was solche verpflichtenden Substanzen an sich wohl sein möchten, sondern auch, dass ihre Wahrheit nichts als die Leere in der Spannung unauflöselichen Widersprechens im Zwischen des kommunikativen Textes sein kann.

1.4 Die Auflösung eines Denkens im Schema der Hierarchie und Ersetzung durch Prozesse an-archischen Denkens

An-archische Denkprozesse verweigern sich einer ordnend-eingreifenden Transzendenz, huldigen vielmehr konsequent der Immanenz der Prozesse. Georges Bataille, der Vordenker einer Anarchie benannte diese Abstinenz von Hierarchie mit dem Begriff der Souveränität. „[...] die Souveränität, die souverän sein will, überläßt die Macht mit Sicherheit denen, die sie authentisch von der unabdingbaren Notwendigkeit ableiten wollen [...] Die Souveränität ist

Revolte, das bedeutet nicht Ausübung von Macht, die authentische Souveränität verweigert.“¹²

1.5 Ablösung eines Denkens und einer Methodik des Fortgangs von einem (einzigem) Ursprung und einem (einzigem) Ziel aller Orientierung im sozialen Prozess

Schon im Planen, z.B. eines technischen Arrangements, fallen Anfang und Ende, Idee und Resultat, in gewisser Weise zusammen. Das hatte schon Aristoteles in seiner Metaphysik vermerkt: „weil das, was seiner Entstehung nach später ist, der Form (εἶδος) und der Wesenheit nach früher ist“ (1050a7ff.) „Ferner darum, weil alles, was entsteht, auf ein Prinzip (ἀρχή) und ein Ziel (τέλος) hingeht; Prinzip nämlich ist das Weswegen, und um des Zieles willen ist das Werden“, heißt es in der Nikomachischen Ethik (1139a). In gewissem Sinne also beherrscht das Ziel den Prozess, übt sich also als Ursprung des Prozesses aus. Für die Postmoderne aber gilt: Eine Welt ist eine Welt ohne Ursprung und ohne Ziel, sie ist entkleidet und nur sich selbst überlassen, d.h. fremd für ein übergeordnetes Außerhalb. Reiner Schürmann hat an Heideggers Philosophie herausgearbeitet, dass und wie diese auf eine Orientierung am Ursprung verzichtet, er stellt seine Interpretation mit Bedacht unter den Begriff der An-archie.¹³ Jean-Luc Nancy hat gezeigt, wie das Denken der Endlichkeit in der Postmoderne eine Welt ohne Ursprung und ohne Ziel entbirgt.¹⁴

1.6 Der Übergang in die Postmoderne

Man kann diese Verabschiedungen nicht in Aktionen von Handelnden, in kritischen Aktionen, begründet sehen; denn solches wäre der Modus der für Moderne und Spätmoderne typischen Kritik gewesen,

12 G. Bataille: *Œuvres complètes*. Paris 1970–1988, V, p. 221; Übersetzung folgt A. Hetzel: *Denken der Kontinuität*.– In: Georges Bataille. *Vorreden zur Übersetzung*, hrsg. v. A. Hetzel u. P. Wiechens. Würzburg 1999, p. 57–91, hier p. 78f.; cf. auch W. Langer: *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*. Berlin 2003, p. 81, Langer spricht von einer Hierarchie-Resistenz bei Deleuze; cf. auch K. Röttgers: „Oben ohne“ – Denken ohne Kopf.– In: ders.: *Kopflös im Labyrinth*. Essen 2013, p. 9–29.

13 R. Schürmann: *Le principe d’anarchie*. Bienne, Paris 2013, s. vor allem p. 140–145.

14 J.-L. Nancy: *La pensée dérobée*. Paris 2001, p. 19f.; und mit Bezug auf Heidegger: *Banalité de Heidegger*. Paris 2015, p. 65.

nicht aber für postmoderne Praktiken. Diese Verabschiedungen der Moderne sind eher dem Winken nach dem Abfahren eines Zuges mit der Geliebten zu vergleichen: auch dieses Winken hält ja den Zug nicht auf. Auch wenn sie traurig oder gar melancholisch stimmen, sind solche Auflösungen der (Spät-)Moderne als Korrosionen nicht rückholbar. Wenn die Postmoderne den Untergang der Moderne feststellt, diese Verlustgeschichte, diese Korrosionen, dann gibt es, weil rein diagnostisch angelegt, weder Anlass zu Jubel noch zu Kritik oder gar zu fälligen Moralisierungen. Aber rein diagnostisch lassen sich sehr wohl Kosten, Nebenfolgen und Risiken bilanzieren, wie selbstverständlich auch Entlastungen und Chancen.

In der Moderne und der Spätmoderne des 20. Jahrhunderts war der Intellektuelle als ein Mensch erschienen, der von seiner Subjektivität zu einer kritischen Haltung motiviert wurde. Daher soll im folgenden zunächst geklärt werden, was das Subjekt und was die Subjektivität in der Moderne ausmachte. Die geschilderten Merkmale der Postmoderne machen nur Sinn vor dem Hintergrund der Klärung der Frage nach der Subjektivität in der Moderne. In einer Art Umweg zu unserer Hauptfrage nach der Möglichkeit eines Intellektuellen in der Postmoderne soll also zunächst im folgenden Kapitel die Frage nach dem Subjekt und der Subjektivität in der Moderne erörtert werden.

2

Was war das: die Moderne?

Das mag nun als Skizze des Panoramas der Postmodernität genügen. Im folgenden wird es zunächst also darum gehen, welche Rolle die Subjektivität in der Moderne und der Spätmoderne gespielt hatte. Sie kannten eine dominante Figur eines Hervorragenden und beispielgebenden Subjekts. Was war das? Das war vor allem der Intellektuelle als Hochform von Subjektivität. Ihn zeichnet zunächst seine Fähigkeit zur Reflexion aus, d.h. die Fähigkeit und Neigung, sich vor allem auf sich selbst und seinesgleichen zu beziehen. Diese reflexive Selbstbezüglichkeit lässt im Vollzug eine Differenz aufbrechen (zu den anderen, zu den ohne Reflexion vor sich hin Lebenden). Diese Differenz erzeugende Reflexivität des Subjekts ist die Grundlage für die Figur der Kritik, typisch für die Neuzeit. Nach der kurzen Skizzierung von Postmodernität soll also jetzt der Frage nachgegangen werden, was das einmal war, die Subjektivität in der Moderne, um abschließend zu erörtern, welche Funktion Subjektivität in der Postmoderne noch haben könnte. Seit der Antike taucht diese kritische Differenz in zweierlei Form auf: als epistemische und als normative: Ich sehe was, was du nicht siehst – und: ich bin gut und du bist böse, sind die zwei Grundspiele der ausgrenzenden Differenz, um die es dabei geht. Diese werden sehr frühzeitig, nämlich bereits bei Sokrates aufeinander bezogen. Die Platonischen Frühdialoge zeigen einen Sokrates, der seine Gesprächspartner dadurch blamiert, dass er ihnen nachweist, dass ihre moralischen Überzeugungen epistemisch unabgesichert sind. So stellt er den Feldherrn Laches dadurch bloß, dass dieser in der peinlichen Befragung durch Sokrates keine klare Definition von Tapferkeit anzugeben weiß. Die Gemeinheit des Sokrates besteht darin, dass er keineswegs die Behauptung aufstellt, Laches sei nicht tapfer oder ihn gar zu Akten der Tapferkeit herausfordert, etwa zum Schwertkampf oder Faustkampf: Sokrates gegen

Laches, sondern dass er ihn im Gespräch dazu zwingt, der Unterstellung beizutreten, nur der könne tapfer *sein*, der *wisse* und anzugeben wisse, was tapfer ist, sonst könne er selbst ja gar nicht wissen, ob er auch tapfer sei. Das später so genannte praktische Wissen soll ebenso wenig zählen wie die einfache praktische Sittlichkeit, in der Tapferkeit im Vollzug selbstverständlich und ohne ein Wissen oder eine Reflexion darauf einfach an sich da ist. Dieses Bild des Sokrates, der seinen athenischen Mitbürgern dadurch auf den Geist geht, dass es ihm – um es jetzt positiv zu wenden – darum geht, hinter den zufällig entstandenen und vorherrschenden Meinungen der Leute und ihren schwankenden moralischen Einstellungen zurückzugehen auf eine begründete Fundierung wahren Wissens und gültiger Werte – dieses Bild hat über Jahrhunderte das Urbild philosophischer Aufklärung abgegeben. Philosoph ist, wer mehr weiß als die Leute, sowohl hinsichtlich der Ordnung der Welt als auch hinsichtlich der Sittlichkeit, durch die moralisch gutes Handeln bestimmt wird, oder sich doch jedenfalls darum bemüht. Ob die Philosophen damit zugleich auch die moralisch besseren Menschen seien, ist damit nicht ausgemacht, oft bezweifelt, meist auch gar nicht beansprucht worden. Laches ist zwar vielleicht tapfer, aber er weiß gar nicht, was er da ist, Sokrates weiß zwar (vielleicht, vielleicht auch nicht) was Tapferkeit ist, aber er bleibt selbstverständlich den Beweis schuldig, dass er selbst es ist. Es reicht, dass er geschickt darüber reden kann. Im Grunde ist der Philosoph vom Sophos dadurch unterschieden, dass er weder wissender noch moralischer zu sein braucht als die Leute, sondern nur das Wissen hat, wie man das Wissen darüber erwerben könne: ein Reflexionswissen, ein Wissen des Weges, d.h. ein bloß methodisches Wissen, vielleicht sogar nur ein Wissen der Möglichkeit des Weges und seiner möglichen Beschaffenheit. Auf diese Weise entfernt sich das sokratische Wissen immer mehr von der Figur des Durchblicks, der immer ein Durchschauen eines Naheliegenden ist und ein Erblicken eines dahinter liegenden Naheliegenden. Diese Philosophen nehmen immer mehr die Perspektive des Überblicks ein, der aus Scheu vor der Berührung der Dinge nur noch alle möglichen Orte kennen möchte, von denen man eine berührende Erfahrung der Dinge haben könnte, wenn man es wollte.

Es stimmt vielleicht gar nicht, was Marx unterstellte, dass die Philosophen die Welt immer nur verschieden interpretiert hätten, sie hätten die möglichen und wirklichen Interpretationen möglicher und wirklicher Welten verschieden interpretiert. „[...] es kömmt darauf an, sie zu verändern“ – fährt Marx fort. Wer ist „sie“? Grammatisch ist es „die Welt“, das ist doch klar, und auch Marx war das klar, der jedoch die Wirklichkeit der (ökonomischen) Welt in der Bibliothek des British Museum studierte. Denn er wusste, dass es die uninterpretierte Welt, die es in Befreiung von den Interpretationen zu verändern gälte, nicht gibt. Welt ist immer Welt-für-uns, eine interpretierte Welt. Daran knüpfen die philosophischen Kritiker der Engels’schen Redaktion 11. Feuerbach-These an, die monieren, dass die Hinzufügung des „aber“ suggerieren könnte, dass Weltinterpretation durch Weltveränderung ersetzt werden solle. Kritisch scheint aber vielmehr die Frage, auf wen es darauf „ankömmt“. Die Welt? Die Philosophen? Andere nicht näher genannte Personen oder Institutionen? Nun, wir wissen natürlich, wer gemeint ist und für wen es darauf „ankömmt“: das Proletariat und letztlich damit die gesamte zu befreiende Menschheit, wenn es nur um die Betroffenenperspektive geht. Wenn es jedoch um die Akteursperspektive geht, ist *nur* das Proletariat dasjenige, für das es darauf „ankömmt“. Aber der das sagt, ist deutlich erkennbar kein Proletarier, sondern ein Philosoph. Er hat durchschaut, worauf es „ankömmt“, und er weist die anderen, für die es darauf „ankömmt“, darauf hin, dass die Welt zu verändern sei. Philosophen, ausgestattet mit dieser Idee und diesem Traum der Weltveränderung, und zwar nicht nur der Interpretationswelten-Veränderung, wollen wir „Intellektuelle“ nennen. Der Intellektuelle als philosophische Gestalt mit diesem bestimmten Anspruch und gefühlten Auftrag, die mit Fichte sagen „es muss, o es muss, alles anders und besser werden“,¹⁵ werfen mit diesem Anspruch das Problem der Praxisbezüglichkeit und vielleicht der Praxisbehilflichkeit der Philosophie auf.

Das Problem der sozialen Figur des Intellektuellen erscheint somit in der Philosophie als eine der Ausformungen des allgemeineren Problems der Praxis-Relevanz philosophischen Denkens und Wissens

15 J.G. Fichte: Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. Berlin 1965 (ND d. Ausg. 1845f.), II, p. 265.

und der philosophischen Erkenntnisbemühungen. Nicht erst heute im Zeitalter allseitiger Praxis-Bemühtheiten, sondern immer schon wollten Philosophen wirken, und immer schon haben sie das geleugnet und als Sophistik oder bloße Rhetorik in sich selbst verfehmt und verfolgt. Das wirken wollende, rhetorische Element am Philosophieren wiederzuentdecken heißt anzuerkennen, dass Philosophen Verführer sind. Der Habermas'sche „zwanglose Zwang des besseren Arguments“, der eigentlich das zu leugnen beabsichtigte, enthüllt ungewollt allein schon durch die Rhetorik seiner Sprachgestalt das Gegenteil.

Kierkegaard wusste es, dass derjenige der bessere Verführer sei, der nicht leugnet einer zu sein, sondern offen auffordert, die Verführung und das Verführtwerden und das Verführtwerdenwollen zu genießen. Und das gilt auch für die Philosophie, sie ist keine eigentlich unmenschliche Kasteiung des Denkens: „Mein teurer Freund, ich rat' Euch drum | Zuerst Collegium logicum. | Da wird der Geist Euch wohl dressiert, | In spanische Stiefeln eingeschnürt, | Daß er bedächtiger fortan | Hinschleiche die Gedankenbahn, | Und nicht etwa, die Kreuz und Quer, | Irrlichtere hin und her.“¹⁶ Entgegen diesem mephistophelischen Rat an den Schüler gilt es festzuhalten: Philosophieren und die Verführung zum Philosophieren im Symphilosophieren ist eine Lust – allerdings wie jede eigentlich menschliche Lust eine Lust, die durch Kultivierung und differenzierende Verfeinerung unendlich steigerbar ist. Diese ganz eigene Praxisdimension des Rhetorischen wohnt dem Philosophieren inne.

Sokrates war ein Verführer (der Jugend von Athen), auch wenn er im Prozess dieses hartnäckig geleugnet hat und die Nachwelt ihn in dieser Hinsicht ebenso hartnäckig als Opfer einer böswilligen Unterstellung in Schutz zu nehmen sich bemühte. Seine nicht unerhebliche Leistung ist die praktische Unterscheidung der Verführung zur Philosophie, d.h. dem kritischen Hinterfragen von Überzeugtheiten, von dem Predigen einer bestimmten Lehrmeinung. Eine solche Unterscheidung war konsequenterweise nur durch die Praxis der Rede, d.h. die Performanz des kommunikativen Textes, zu erreichen, nicht selbst als eine bestimmte Lehrmeinung, nicht als Theorie, sondern nur als Praxis. Der berühmte, ihm zugeschriebene Satz, dass er wisse,

16 Goethe: Faust I, Z. 1910–1917.

dass er nicht wisse, wäre als vorgetragene Lehrmeinung selbstverständlich Nonsens, weil in sich widersprüchlich; als Ausdruck einer Praxis des Verzichts auf ein Predigen eines Dogmas hat er, insbesondere, wenn er praktiziert und nicht gesagt wird, seinen hohen philosophischen Wert.¹⁷

Kehren wir also zurück zu der Frage nach der Praxis der Philosophie, wenn sie nicht die Rolle einer angewandten Ethik oder eines dogmatischen Sokratismus sein kann. Neben Sokrates, den Verführer, Thales, den Zuletzt-Lachenden und Diogenes mit seiner Unmittelbarkeits-Performance treten in der Neuzeit – ich überspringe wie üblich das Mittelalter – mindestens zwei weitere prägnante Figuren: der philosophische Politik- und Lebensführungsberater und der Subversive. Der Berater, sei es vom Typ Machiavelli, sei es von dem des Bodin, gibt Gründe an, warum das, was besteht, mit guten Gründen so ist, wie es ist, bzw. wie es verändert werden sollte. Solche Beschaffung guter Gründe, pragmatisch im Fall von Machiavelli und als Legitimationen im Fall von Bodin, versorgt die Handelnden mit einem guten Gewissen und beschafft ihnen bei den Handlungsbetroffenen Zustimmungsbereitschaft. Der Philosoph wird zum Wissens- oder zum Normexperten. Man könnte diesen philosophischen Intellektuellen auch einen Ideologen nennen; denn sein Wissen ist eng verbunden mit bestimmten und damit partikularen Interessen.

Seine Expertise äußert sich als Kritik, sei es als subversive, sei es als konstruktive, wobei diese Unterscheidung oftmals nicht einfach festzulegen ist und von den Betroffenen oder Beobachtenden so oder so gedeutet werden kann. So ist den Intellektuellen allgemein und der philosophischen Kritik im Besonderen vorgehalten worden, dass sie eine „sterile Aufgeregtheit“ pflegten, so Max Weber mit Berufung auf Simmel. Diese Intellektuellen geben sich einer „Romantik des intellektuell Interessanten“ hin, ohne mit Augenmaß und Distanz eine Verantwortung in der Sache übernehmen zu wollen.¹⁸ Solche Haltung

17 S. dazu mit der Intention der Rehabilitierung der rhetorischen (und damit sophistischen) Tradition s. A. Hetzel: Die Wirksamkeit der Rede. Bielefeld 2011; cf. auch K. Röttgers: Der Sophist.– In: Das Leben denken – Die Kultur denken, hrsg. v. R. Konersmann. Freiburg, München 2007, I, p. 145–175.

18 M. Weber: Der Beruf zur Politik.– In: ders.: Soziologie. – Weltgeschichtliche Analysen. 3. Aufl. Stuttgart 1964, p. 167–195, hier p. 167f.

der Intellektuellen verlasse ein würdevolles Ethos der Politik in Richtung einer Ethik als Mittel der Rechthaberei. „‘Verantwortlich‘ fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, daß die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt.“¹⁹

Karl Mannheim sah die „Intelligenzschicht“ als im Wesentlichen auf die Kultur bezogen, d.h. die Intellektuellen verweigern sich nicht den wichtigeren Aufgaben, sondern sie haben ganz andere Aufgaben wahrzunehmen als die Politik.²⁰ Im vierten der von ihm analysierten Prozesse des Umbaus sieht er einen Wandel zwischen den „bodenständigen und den mobilen Elementen innerhalb der Intelligenz“,²¹ und er hebt die zunehmende Bedeutung der mobilen Eliten hervor. Die Frage an ihn wäre gewesen, ob nicht die Intellektuellen qua Nomadismus²² generell der mobilen Elite zuzurechnen wären; denn die Bewegung in geistigen Räumen übersteigt die Nicht-Bodenständigkeit und überformt sie. Zugleich aber ist am Ende der Spätmoderne eine Entwertung des Kulturellen insgesamt zu beobachten (Kultur muss sich nun „auszahlen“), so dass dann selbst die Bedeutung der mobilen Intellektuellen schwindet. Denn weder der Jetset noch die Mobilität im Internet sind ja Merkmale einer beweglichen Intelligenz mehr, sondern geistig eher statisch, bzw. steril.

Auch Arnold Gehlen sah in den allseitigen Nivellierungen das Schwinden einer Intellektuellenschicht, mochte dieses Schwinden allerdings nicht nur negativ zu bewerten, weil diesen „eine direkte Verantwortung für praktische Dinge“ gefehlt habe,²³ sagt er im Einklang mit Max Weber. Voll der Zustimmung zitiert er auch Hofmannsthal: Seine Zeit möchte erlöst werden „vom Individuum. Sie schleppt zu schwer an dieser Ausgeburt des sechzehnten Jahrhun-

19 I. c., p. 175.

20 K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Darmstadt 1935, p. 95. Den Umbau beobachtet Mannheim in vier Prozessen: „Die Elitegruppen“ (p. 100).

21 I. c., p. 109.

22 Zum Nomadismus s. K. Röttgers: Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner. Heidelberg 1993.

23 A. Gehlen: Moral und Hypermoral. Wiesbaden 1969, p. 151.

derts, die das neunzehnte großgefüttert hat.“²⁴ Diesen hochgereizten Individualismus nennt Gehlen dann „Subjektivismus“.

Solcher Subjektivismus der späten Moderne ist reflexiv-selbstbezüglich, wodurch er sich weiter von den Erfordernissen und den Verantwortlichkeiten für Aufgaben der Gesellschaft entfernt. Eine derartige Selbstreflexivität der Intellektuellen macht sie anfällig dafür, Intellektualität als eine Pose, ja eine Maske vor einer Lebensverweigerung zu sein. Das Dasein als Intellektueller, wie er am Ende der Spätmoderne hervortritt, ist absurdes Theater geworden. Es provoziert den Vorwurf, den Sartre so formuliert hat: „Der Intellektuelle ist jemand, der sich in Dinge einmischt, die ihn nichts angehen.“²⁵ Sie gehen ihn nicht nur nichts an, sondern er versteht auch gar nichts davon – der Experte, eingelassen in den Verwertungsprozess, hat ihn längst überholt und erübrigt.

In dieser Situation hat sich in der Postmoderne eine Stimme erhoben, die das Intellektuellentum anders verstehen möchte. Gegen die Hypostase des Subjekts, die den Intellektuellen auszeichnete, formuliert Gilles Deleuze: „Für uns hat der theoretisierende Intellektuelle aufgehört, ein Subjekt, ein repräsentierendes oder repräsentatives Bewußtsein zu sein.“²⁶ Das impliziert zweierlei: Erstens die Trennung von Theorie und Praxis entfällt, die das Intellektuellen-Subjekt als genuine Gestalt von Theorie ausfällt und zugleich mit einem Totalisierungsanspruch ausstattete, zweitens, und als Konsequenz davon, dass Theorie eine Form der Praxis ist, ein Textstück, in dem Theorie operiert, nurmehr mit Verknüpfungen und Textanschlüssen ausgestattet. Deleuze bezeichnet es gar als „entwürdigend“, dass dieses Subjekt für andere, d.h. repräsentativ zu sprechen beansprucht, entwürdigend sowohl für das sprechende Selbst als auch entwürdigend für den Anderen, dem das Selbst-Sprechen (das Sprechen als Selbst) in der Repräsentation genommen ist. Daher ist das Gefängnis oder der Gulag die prototypische Gestalt der Repräsentation: die „Guten“ sperren die „Bösen“ ein und sprechen im Namen ihrer Besserung.

24 zit. l. c., p. 157.

25 J.-P. Sartre: Mai '68 und die Folgen. Reinbek 1975, p. 10.

26 Die Intellektuellen und die Macht. Ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze. – In: dies.: Der Faden ist gerissen. Berlin 1977, p. 86–100, hier p. 87.

Die Intellektuellen der Moderne hatten Reflexion zu ihrem eigentlichen Beruf gemacht. Sie hatten so die Krise der Modernität, die Reflexion, nicht nur beschrieben, sondern auch herbeigeführt, indem sie die Differenz von Ideal und Wirklichkeit permanent machten. Aber diese zwei Funktionen gehören auseinandergehalten. Sind wir in einer Krise, so ist Reflexion angesagt: was sind die Ursachen, was die Moven und was die Aussichten; aber das Bewusstsein der Differenz kann nicht permanent sein, bzw. seine Permanenz ist nicht aushaltbar. Daher muss die Reflexion als ein Übergangs-Phänomen betrachtet werden, sagt Hermann Lübbe. In solchen Übergängen kommt den philosophischen Reflexions-Subjekten allerdings eine wichtige Funktion zu.²⁷ So kann die Moderne als das Zeitalter der Blüte der Philosophie erscheinen, sie bildet das Zentrum der Reflexionstätigkeiten in anderen Bereichen der sozialen Orientierungen. Odo Marquard hat diese reflektierende Hilfsfunktion der Philosophie in das Bild des Stuntmans gekleidet: „Der Philosoph ist nicht der Experte, sondern der Stuntman des Experten: sein Double fürs Gefährliche.“²⁸

Heute aber ist Reflexion in zunehmendem Maße unerwünscht, das transversale Denken wird als „Querdenken“ von den Geradeaus-Denkern der politischen Korrektheit geradezu diffamiert. Nicht eine transversale Reflexion ist seit der Krise der Jahre 2020ff. angesagt, sondern das eindimensionale, expertokratische Verfügen der politischen Maßnahmen. Adorno hatte, unerhört und ungehört, gemahnt, die Philosophie nicht durch die sogenannten oder selbsternannten Experten zu ersetzen. Ungehört blieb diese Mahnung sowohl in der sogenannten Finanzkrise, als noch mehr in der Pandemie-Politik, die rücksichtslos Virologen zu Experten für Gesellschaftspolitik machte.

Wir werden im folgenden also zunächst der Hochform philosophischer Reflexion in der Moderne nachspüren, d.h. Hegels Philosophie schildern, bevor wir anschließend ihren Folgelasten oder Nebenfolgen bei Friedrich Schlegel und Benjamin Constant nachgehen werden.

27 H. Lübbe: Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage.– In: Wozu Philosophie? hrsg. v. H. Lübbe. Berlin, New York 1978, p. 127–147.

28 O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, p. 39.

Die Hochform der Moderne und ihre Nebenfolgen

3.1. Das Subjekt und die Subjektivität

In der postmodernen Subjekt-Kritik ist oft eigentlich gemeint eine Kritik der Subjektivität. Der Begriff der Subjektivität entsteht dort, wo dem transzendentalen Begriff des Subjekts eine gewissermaßen empirische Deutung unterlegt wird. Kant selbst hatte sich – erfolglos – gegen eine solche Deutung des Subjektbegriffs verwahrt. Was also ist ein Subjekt und wo kippt dieser Begriff in den der Subjektivität um? Auch wird der Subjekt-Begriff oft vermischt mit dem Begriff des Individuums und dem der Individualität, oder gar mit dem der Person. Der Begriff des Individuums entsteht als lateinische Übersetzung des griechischen *Átomon*, d.h. des kleinsten Unteilbaren; dieser Begriff spielt dann in den Gesellschaftsvertragstheorien eine gewisse Rolle, weil sie von den Individuen ausgehen und die Gesellschaften über einen Vertrag der Individuen zu erklären versuchen; aber ein Subjekt ist der Tradition nach etwas anderes als ein Gesellschafts-Atom.

3.1.1 Der Begriff des Subjekts in der klassischen philosophischen Tradition

Der Begriff des Subjekts leitet sich her aus dem griechischen *υποκειμένον*, abgeleitet vom Verb *κείμαι*, welches zum indoeuropäischen Stamm *kei- mit der Grundbedeutung liegen, Lager, Niederlassung, Wohnsitz gehört; im Deutschen gehören zu diesem Stamm Heim und Heimat, wohl auch Heirat, im Englischen home. In der Philosophie begegnet *υποκειμένον* bei Aristoteles, und zwar als das Grundlegende, bzw. die Grundlage in verschiedenen Zusammenhängen, z.B. in der Logik oder in der Naturphilosophie. In der lateinischen philosophische Terminologie erscheint es als *subjectum* bei Boethius. Weil das Lateinische anders als das Griechische kein Medium

zwischen Aktiv und Passiv kennt, musste der Begriff hier als Passivum eines Verbs erscheinen, das auf *subjicere* (unterwerfen) zurückzuführen ist. Dank der lateinischen Terminologie erscheint also die Grundlage als ein Unterworfenes. Von daher rührte auch die Bezeichnung der Untertanen als „Subjekte“.

Entsprechend wird im Mittelalter – ganz im Gegensatz zur neuzeitlichen Terminologie – das *subjectum* zur Bezeichnung eines vom Bewusstsein unabhängigen Seienden verwendet, während die Denkinhalte als „objektiv“ gedeutet wurden. Dem Subjekt kamen dann die Attribute oder auch Akzidenzen zu. Noch bei Descartes war Subjekt nicht das denkende oder handelnde Ich. Die vom Cartesianismus herrührende Formel das „*cogito ergo sum*“, die eine Formel der Begrenzung des Bezweifelbaren ist, bemüht eine Metaphysik der zwei Substanzen, nämlich der *res cogitans*, der denkenden Substanz oder des Ich, und der *res extensa*, der ausgedehnten Substanz der Körperlichkeit der Dinge. Bemerkenswert ist, dass für Subjekt nun als Ersatzbegriff auch Substanz auftritt, und zwar weil *substantia* (das darunter Stehende) dem Sinn des ὑποκείμενον viel näher kam als das *subjectum* (das Unterworfenes). Über verschiedene Zwischenstufen, deren wichtigste vielleicht die Hume'sche Auflösung des Zusammenhangs von Subjekt und Akzidenz ist – weil Akzidenzen sich nur Eindrücken und folglich Zurechnungen des Geistes verdanken – erhält der Begriff des Subjekts seine entscheidende Prägung in der Moderne durch Kant.

Die kantische Revolution der Denkungsart sucht die Bedingungen der Erkenntnis nicht länger in der Materie oder der Form der Gegenstände, sondern sucht deren Bedingungen im Subjekt auf. Nicht mehr um die Form des Objekts, wie dieses jenseits aller Illusionen „an sich“ beschaffen sei, geht es nunmehr, sondern um die im Subjekt aufzusuchenden Bedingungen der Erkenntnis, als da sind erstens Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) als Bedingungen der Möglichkeit von Anschauungen. Vom Verstand werden zweitens dann die gewonnenen Anschauungen mithilfe der Verstandeskategorien (z.B. der Kausalität) zu Erkenntnissen verknüpft. Noch deutlicher wird die zentrale Stellung des Aktionscharakters des Subjekts in der Praktischen Philosophie, in der allein die Autonomie, d.h. die

Selbstbestimmung des Subjekts, qua praktischer Vernunft über die Sittlichkeit des Handelns befindet.

Die Subjektzentrierung wird noch um eine Stufe gesteigert bei Fichte. Während Kant von Vermögen sprach, dem Vermögen der Sinnlichkeit und dem des Verstandes und dann krönend dem der Vernunft, ist bei Fichte das Ich (sein Name für das Subjekt) nichts als Aktivität selbst. Diese Aktivität ist das Setzen. Die Aussage, dass das Ich sich setzt, meint nichts anderes, als dass das Ich nichts anderes ist als dieses Sich-setzen. Ziel dieses Vorgehens ist es, die Mannigfaltigkeit der realen und idealen Tatsachen auf eine letzte, alles begründende Einheit zurückzuführen. Der Weg ist es, alles Sein als ein bewusstes Sein zu verstehen, weil es keinen Ausstieg aus dem Bewusstsein gibt und demnach alle Tatsachen nur Tatsachen, bzw. Setzungen des Ich sein können. Die gesuchte absolute Einheit besteht nur im setzenden Vollzug, also nur im Begreifen, nicht als deren begriffenes Resultat im Begriff. Die Tätigkeit des Setzens entspringt der Autonomie und Spontaneität: „Das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben“, sagt Fichte. Es ist das Sein des Ich: reine Tätigkeit. Und: „Die Thathandlung des Ich, indem es sein eigenes Seyn setzt, geht nicht auf das Objekt, sondern geht in sich selbst zurück.“²⁹ Genau das meint Reflexion.

Das Streben des Ich geht im Prinzip ins Unendliche, ist unbegrenzt. Aber indem es darauf reflektiert, begrenzt es sich und erfährt sich als bedingt durch das Objekt. Aber genau an dieser systematischen Stelle setzt Fichte die Rolle des Gefühls ein. Das Gefühl markiert zugleich die Grenze der Reflexion: das Gefühl lässt sich nicht beschreiben, sondern nur fühlen. So ist Fichtes Ich fühlend und gefühlt zugleich. Anders als bei Kant, wo Gefühle nur im Rahmen der Anthropologie, also gewissermaßen als empirisch zu beschreibende Phänomene, behandelt werden, gewinnt das Gefühl so bei Fichte transzendentalen Charakter. Damit ist der Grund gelegt zu einer *Theorie der Subjektivität*, die immer etwas anderes ist als das Subjekt.

Eine solche ist ausgeführt in Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Theorie der Subjektivität im Ausgang von seinen Fichte-Studien. Obwohl in Fichtescher Terminologie, geht doch Novalis

29 J.G. Fichte: Sämtliche Werke II, p. 195.

weit über Fichte hinaus, wenn er statuiert: „Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl.“³⁰ Das Ich lässt sich hier nicht mehr einer theoretischen Betrachtung zuführen, es ist nur gegeben als Selbstgefühl. „Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie.“³¹ Wiederrum in feiner Abweichung von Fichte heißt es, dass sich das Gefühl nur in der Reflexion betrachten lässt „[...] aber der Geist des Gefühls ist da heraus.“³² Das Gefühl, da die Philosophie mit ihm beginnt, ist immer das erste, die Reflexion, daran anschließend, das zweite. Dennoch, nur ihr Zusammenwirken setzt das philosophische Denken in Gang. Damit geht Novalis weit über Fichte hinaus, ja er bestimmt die „Urhandlung“ nun als das Zusammen von Gefühl und Reflexion, d.h. eben, dass die Urhandlung, jene Fichte'sche Setzung des Ich, bei Novalis als ein Abgeleitetes, als eine Synthese aus Gefühl und Reflexion erscheint. Indem diese asymmetrische Differenz den Ursprung bildet, kommt Novalis dem postmodernen Differenzdenken sehr nahe.

Über seine Fichte-Studien hinausgehend, ergibt sich bei Novalis eine Bipolarität von Welt:

„Wir träumen von Reisen durch das Weltall – Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht – Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt – Sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich. Jetzt scheint uns freylich innerlich so dunkel, einsam, gestaltlos – Aber wie ganz anders wird es uns dünken – wenn diese Verfinsterung vorbei, und der Schattenkörper hinweggerückt ist – Wir werden mehr genießen als je, denn unser Geist hat entbehrt.“³³

Diese zwei Welten, die Innenwelt und die Außenwelt, korrespondieren miteinander, ja verhalten sich reziprok zueinander. Das innere Universum, auch Geisterwelt genannt, spiegelt das äußere: Die innere Welt muss der äußeren korrespondieren, aber nicht abbildlich, sondern gespiegelt. Die Welten sind nicht nur in Differenz und Widerspruch, sondern sie berühren sich auch und durchdringen sich, solch

30 Novalis: Schriften II. Darmstadt 1960, p. 113.

31 l. c., p. 114.

32 ibd.

33 l. c., p. 416f.

eine Berührung und Durchdringung markiert Novalis als den Sitz der Seele.

Für diese Innenwelt verwendet Novalis manchmal auch den Begriff der Subjektivität.

Die Romantik hat eine eigene Innenwelt erfunden, die Innerlichkeit, transzendental begründet aber phänomenal ausgestaltet. Für diese spricht Hegel auch von der „sich in sich vertiefenden Subjektivität“.³⁴ Und als Erklärung für dieses Phänomen spricht er von der „Intensität und Tiefe der Subjektivität“, die sich umso mehr hervor- tue „ je unendlicher und ungeheurer die Umstände auseinandergezogen und je zerreiender die Widersprüche sind. In dieser Entfaltung allein bewährt sich die Macht der Idee und des Idealen [...]“³⁵ Damit wird auch deutlich, dass Subjektivität nichts Natürliches ist, sondern sozial induziert. Die Entfaltung der Innerlichkeit der Subjektivität geht jedoch im Laufe der Romantik im 19. Jahrhundert einher mit einer Trivialisierung und einer Abschneidung von den kommunikativen Aspekten des Sozialen: mit einer idiosynkratischen Subjektivität je nur eigener Gefühle, Wünsche und Phantasien auf der einen Seite und einer Prosa beliebiger Subjektivitäten, die nicht mehr transzendental begründet, sondern nur noch empirisch anthropologisch erfassbar sind. Gegen Ende der Spätmoderne drückt sich diese Prosa aus als unendliches Streben nach authentischem Man-selbst-Sein und einer prätendierten Selbst-Verwirklichung dieser individualisierten Subjektivitäten. Dabei gerät dann zunehmend aus dem Blick, dass diese subjektivierten vermeintlichen Individualitäten sich in Bahnen kulturindustrieller Vorfertigungen bewegen. Es wird zunehmend die Frage virulent und die Suche nach Residuen der abweichenden Widerstände, der wir in den folgenden Kapiteln nachgehen werden.

3.2 Reflexion

Der Hochform des Denkens von Subjekt als Reflexion gehen wir hier zunächst in der Hegel’schen Philosophie nach, dann in zwei Romanen der gleichen Zeit.

34 G.W.F. Hegel: Werke XV. Frankfurt a.M. 1970, p. 534f.

35 l. c. XIII, p. 234.

3.2.1 Subjekt und Substanz bei Hegel

Hegel geht in seiner Philosophie des Subjekts zunächst von einer Absetzung von Spinoza aus, für den das Wahre als Substanz bestimmt ist – doch die Absetzung ist eine Erweiterung: „[...] eben so sehr als *Subjekt*“ als Bestimmung des Wahren. In der spinozistischen Bestimmung von Gott als der Einen Substanz – das haben die Spinoza-Kritiker bemerkt – ist das Selbstbewusstsein „nur untergegangen, nicht erhalten.“³⁶ Aber es gibt auch jene anderen, die das „Denken als Denken“ festhalten, als eine unbewegliche Substantialität, die Allgemeinheit, und die damit der Allgemeinheit und damit der Wahrheit als Subjekt ebenfalls nicht gerecht werden können. Ein dritter Aspekt ergäbe sich, wenn das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint und demnach die Unmittelbarkeit oder die reine Anschauung als Denken statuierte. Hegels Bedenken gegenüber dieser dritten, der sympathischsten Position ist, dass es darauf ankomme, dass die intellektuelle Anschauung „nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.“³⁷

Die lebendige Substanz ist für Hegel das Subjekt,³⁸ unter der Maßgabe der „Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.“ Subjekt ist also keine „ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche“³⁹, sondern: die „sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst.“ Subjekt ist so das „Werden seiner selbst“. Dafür steht für ihn als Modell der Kreis, der nur durch die Ausführung vom Anfang zum Ende *wirklich* ist. Die Subjektform ist also nicht selbstgenügsam, sondern erst im Werden der entwickelten Form ist das Subjekt wirklich die Wahrheit der Substanz. Dann aber gilt,

36 G.W.F. Hegel: Werke III, p. 23.

37 ibd.

38 „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“ ibd; Oskar Daniel Brauer hält diese Formulierung für eine, die „als Paradigma genommen werden kann. O.D. Brauer: Dialektik der Zeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, p. 108; er folgert: „Die Erfahrung der eigenen Subjektivität ist die Grundform des Geistes...“ (p. 109).

39 ibd.

dass die Form in der entwickelten Subjektform diesem wesentlich ist. Wenn das Subjekt aber nicht das vorauszusetzende Einfache ist, sondern zugleich „die reine *einfache Negativität*“, dann ist das Subjekt von vornherein gespalten, es ist mit sich entzweit, d.h. in sich verdoppelt. Aber das allein reicht nicht; denn die bloße Verschiedenheit des Verdoppelten ruht nicht in sich, sondern treibt in ihren Gegensatz hinein, so dass in der Figur der Negation der bloßen Verdopplung zugleich der Bedarf der sich wiederherstellenden Gleichheit auftritt.

Das führt zu dem zitationsfähigen Satz „Das Wahre ist das Ganze“. Mit diesem „Ganzen“ kann nunmehr nur gemeint sein das „durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“⁴⁰ So ist es Subjekt; Subjekt meint also „Sichselbstwerden“, in dem impliziert sind ein Anderswerden und seine Vermittlung, seine Rückkehr in sich selbst. Insofern ist die Vermittlung nichts anderes als „die sich bewegende Sichselbstgleichheit“, eben kein statisches sich selbst gleich zu sein, sondern die Bewegung darin. Oder: „Reflexion in sich selbst“. Für Hegel ist also Subjekt nur eine durch ein Werden bestimmte Reflexion. Reflexion, die das Subjekt charakterisiert, ist also vor allem als eine Bewegung gedacht, eine Bewegung, die sich durch das Anderswerden hindurch formiert. Abstrakter formuliert ist diese Bewegung zu sich das „*einfache Werden*“.⁴¹ Aber in der Vermittlung ist es nicht mehr dieses Abstrakte; denn die Reflexion hat das Wahre zum Resultat, aber, wie gesagt, nur im Durchgang durch das Andere, nicht als einfaches Fortschreiten. Wir haben es also hier mit einer sozialen Reflexion, und nicht mit einer historischen zu tun, die sich auf ihre eigene Vergangenheit bezieht.⁴²

Wenn Hegel dann nicht nur die Substanz als Subjekt bezeichnet, sondern darüberhinausgehend das Absolute als Geist anspricht, dann stößt er damit in der Begriffsgeschichte von „Geist“ diejenige Generalisierung an, die sich seitdem durchgesetzt hat. Ursprünglich bestand in den Übersetzungsversuchen von „*spiritus sanctus*“ in germanischer Zeit die Verlegenheit, einen für diese ganz ungermanische Vorstellung ein Wort zu finden, das geeignet sein könnte, die Immate-

40 l. c., p. 24.

41 l. c., p. 25.

42 Zu dieser Unterscheidung s. K. Röttgers: *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*. Freiburg, München 1982, p. 208–272.

rialität des christlichen Gottes auszudrücken. Es setze sich, von Fulda ausgehend, die Übersetzungsvariante „heiliges Gespenst“ durch, eine Konnotation, die das Wort „Geist“ bis heute behalten hat: Diese Übersetzung setzte sich gegenüber dem abstrakteren „wîhu âtum“ (also geweihter Atem oder Hauch) allgemein durch. Hegels Verallgemeinerung war angebahnt durch Luthers Bibelübersetzung, die in Joh. 4, 14 wiedergegeben wurde als: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Da „Geist“ im Germanischen nicht nur das Substantielle eines fürchterlichen Wesens meint, sondern auch die erschreckende Erregung selbst, heißt diese Bibelstelle nichts anderes als dass der Gott etwas Schreckliches ist und dass die, die zu ihm beten, ihn in Erregung (und in Wahrheit) anbeten.

Hegels Interpretation tilgt das Schreckliche des Geistigen: das Absolute als Geist heißt für ihn: „Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende* [...]“⁴³ Dieser „Geist“ findet nun Eingang in die Philosophie, bzw. „Wissenschaft“: „der Geist, der sich so als Geist weiß“. Eine zweite Problematik hinsichtlich des Geistes ist eine weitere Variante in den Schreibweisen; „Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das geistlose, oder ist das *sinnliche Bewußtsein*.“⁴⁴ Die Werkausgaben, auch die, die Hegel selbst zu verantworten hatte, schreiben dagegen: „[...] ist das Geistlose, das *sinnliche* Bewußtsein.“ Die ursprüngliche Version, die von einem geistlosen sinnlichen Bewusstsein spricht, macht mehr Sinn, da sie lediglich dem sinnlichen Bewusstsein das Epitheton „geistlos“ beigelegt. Die redigierte Version dagegen sagt, dass der unmittelbare Geist ein Geistloses sei, was aber paradox wäre.

Die Bedeutsamkeit der Unterscheidung von Ansich und Fürsich in Abkehr von dem Gedanken der Unmittelbarkeit wird von Hegel auch an der Gottesvorstellung vorgeführt. Ansich mag man sich das „Leben Gottes“ und sein Erkennen vorstellen als „Spielen der Liebe mit sich selbst“⁴⁵ aber darin ist nicht enthalten die Wirklichkeit von

43 Hegel: Werke III, p. 28; die Neuausg. Der „Phänomenologie des Geistes“ von H.-Fr. Wessels u. H. Clairmont. Hamburg 1988, p. 19 schreibt: „[...] oder *ansich* Seiende[...]“.

44 So Wessels / Clairmont, p. 21.

45 Hegel: Werke III, p. 24.

Ernst, Schmerz, Geduld und die „Arbeit des Negativen“. So gesehen wäre das Leben Gottes die „ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst“. Aber ein solches Ansich ist lediglich eine abstrakte Allgemeinheit, der die Form abgeht, die ihr erst im Durchgang durch das Anderssein, die Entfremdung also, zuwächst. Erst die Entfremdung zusammen mit der Überwindung der Entfremdung, d.h. die abstrakte Allgemeinheit des Ansich und die Abstraktheit des reinen Fürsich vermag an die Wirklichkeit heranreichen.

In dieser Überwindung erscheint das Geistige als das Wirkliche: der Geist, der sich selbst als Geist weiß und so als Wissenschaft realisiert. Geist ist demnach, so Hegel, „der erhabenste Begriff“, der zunächst der Religion angehört. Zwischen der so firmierten Wissenschaft und dem Individuum in seinem „ungebildeten Standpunkte“ besteht zunächst ein Widerspruch. In seinem Bildungsprozess hat das Individuum erst noch zu durchlaufen, was die Wissenschaft als gesichertes Wissen schon anbieten kann. Aber umgekehrt bedarf auch die Wissenschaft der Realisierung im individuellen Bewusstsein. Das zuvor schon Gedachte wird zum Inhalt der Substanz des Individuellen.

Der Geist wird so zum Gegenstand eines Selbst, weil er die Bewegung ist, sich ein Anderes zu werden. Im Eigentum gelingt, dass das angeeignete Ansich eines Wissensbestandes die Form des Fürsichseins annimmt. Aber dabei kann das denkende Bewusstsein nicht stehen bleiben: indem es die Gegenständlichkeit des Geistes als Substanz negiert und zugleich den Mangel sowohl der Substantialität als auch ihre Negation aufnimmt, wird es zu einer begehrenden Bewegung, die jedoch als solche zunächst leer bleibt. In der Bewegung der Ungleichheit der Substanz zu sich selbst gewinnt das Individuum Subjektivität. Dieses ist bei Hegel die Genese des Subjekts.

3.2.2 Das Subjekt in Reflexion und in Liebe

Literarisch drückt sich die Hochform des modernen Bewusstseins z.B. in zwei Romanen aus, als erster sei der Roman „Adolphe“ von Benjamin Constant angeführt. Benjamin Constant, der den Kantianern unter den Philosophen durch seine Auseinandersetzung mit Kants rigoroser Ablehnung eines vermeintlichen Rechts auf Lügen bekannt sein dürfte, den politischen Philosophen als konsequenter

Vertreter eines Liberalismus, den Biographisten durch seine Verbindung mit M^{me}. de Staël und den Religionsphilosophen durch seine lebenslange Beschäftigung mit Fragen der Religion zwischen Polytheismus und Monotheismus, schrieb seinen Roman „Adolphe“ mit dem Untertitel „Erzählung aus den Papieren eines Unbekannten“. Schon dieser Untertitel verweist auf den durchgängigen und dominanten Reflexionscharakter des Werks; als Narration stellt es sich als eine Erzählung aus ersten Entwürfen zu einem Briefroman heraus.⁴⁶ Tatsächlich lässt sich an dem Text allenthalben sein Derivat-Charakter ablesen: Es werden – in der Form der Ich-Erzählung – eigentlich nie Erlebnisse und sich ereignende Empfindungen geschildert, sondern stets daraus abgeleitete Effekte auf Deutungen und deren Empfindungs-Reflexionen. Das sei im Folgenden an ein paar Beobachtungen am Text dargestellt. Der fiktive Herausgeber der „Papiere eines Unbekannten“ gibt in seinem Vorwort zur zweiten Auflage als Zweck der Veröffentlichungen vor, die Reflexion darauf zu bieten, was die Sprache der Empfindungen, speziell der Liebe, auslösen kann: „Man begibt sich auf einen Weg, dessen Ende man nicht absehen kann; weder weiß man, welche Gefühle man hervorrufen wird, noch welchen Empfindungen man sich selbst aussetzt.“⁴⁷ „Je ne parle pas des malheurs positifs qui résultent de liaisons formés et rompues, du bouleversements des situations [...] Ce ne sont là que des maux vulgaires.“

Das ist auch – aber keineswegs nur – ein Effekt der sozialen Bedingungen in den modernen Gesellschaften. Denn allgemeiner geht es um das menschliche „Bedürfnis nach Wertschätzung, das, auf sich selbst verwiesen, nicht mehr weiß, wohin es sich wenden soll.“⁴⁸ Das heißt: Versagt die Anerkennung durch den Anderen im kommunikativen Text, dann verläuft die Reflexion sich in eine verhängnisvolle Selbst-Reflexion, die bekanntlich nichts anderes hervorbringen kann als eben ein reflektiertes Selbst. Auf diese Weise wird auch im Prozess

46 S. das Nachwort des Herausgebers in B. Constant: Adolphe. Erzählung aus den Papieren eines Unbekannten. München 1982, p. 132–148; herangezogen wurde auch die Ausg. in B. Constant: Œuvres, ed. A. Roulin. Paris 1957, p. 37–117, hier allerdings unter dem irreführenden Rubrum „Écrits autobiographiques“.

47 l. c., p. 7; „L'on s'engage dans une route dont on ne saurait prévoir le terme, l'on ne sait ni ce qu'on inspirera, ni ce qu'on s'expose à éprouver.“ (p. 40f.).

48 l. c., p. 8; „Je parle de cette estime refoulée sur elle-même, et qui ne sait où se placer.“ (p. 41)

der Reflexion eine Ironie möglich, die jedes authentische Gefühl, jede Empfindung, in eine Distanz zum Erleben selbst führen kann. In solch einer distanzierenden Reflexion muss ein Teil des Seelischen (des Anderen im Selbst) gelöscht werden, das eine Sympathie mit dem Anderen ermöglicht hätte, eine Liebe zu dem Liebenden. In dem Roman der Liebe zwischen Adolphe und Ellénore [sic!] gibt es in dieser Fatalität einer nur in der Reflexion, nämlich als Thema, erscheinenden Liebe keinen „Ausweg, und genau das habe ich gewollt“, sagt der Herausgeber in seinem Vorwort zur zweiten Auflage. „Man darf, um das Glück des Lebens nicht zu verscherzen, solche Verbindungen nicht eingehen: wenn man sich einmal auf diesem Weg befindet, hat man nur noch die Wahl unter den verschiedenen Arten des Leidens.“⁴⁹ Was ist das für ein Weg? Es ist der Weg der Reflexion des Subjekts über seine Gefühle anstelle der Entwicklung der Gefühle gemäß einer ihnen inhärenten Logik des Herzens.

Die Spannung zwischen einer Unmittelbarkeit des Erlebens und ihres Ausdrucks im Text und der sie begleitenden reflektierenden Abstraktion begegnet bereits im ersten Kapitel des Romans in der Darstellung der Beziehung Adolphs zu seinem Vater. Adolphe, so heißt es im Nachhinein, wollte die Hingabe an die „ersten begeistern- den Eindrücke“ und begegnet der Vermeidung von Vertraulichkeit, der Ironie und kalter, beißender Beobachtung des gesellschaftlichen Getriebes seitens seines Vaters – aber genau dieses erzeugt bereits die erste Ambivalenz; denn diese Differenz enthüllt sich erst in dem Text des Dritten über die Beziehung von Vater und Sohn. Das väterliche Subjekt blockiert Zuneigungen und leidet zugleich an der mangelnden Zuneigung des Anderen (also seines Sohnes). Diese „Schüchternheit“ des Vaters überträgt sich auf den Sohn: auch er gewöhnt sich daran, Empfindungen für sich zu behalten, sie nicht in den kommunikativen Text eingehen zu lassen, sagt im Text der beobachtende Dritte. Es entsteht diese Abstinenz, die verhindert, sich auf den kommunikativen Text im Zwischen der Subjekte einzulassen. Scherze und Ironie treten an die Stelle von Gefühlsausdrücken und der Äuße-

49 l. c., p. 10; „C'est ne pas commencer de telles liaisons qu'il faut pour le bonheur de la vie: quand on est entré dans cette route, on n'a plus que le choix des maux.“ p. 42)

rung des Bedürfnisses nach Zuneigung. Er kann nun den allgemeinen Grundsätzen für die Lebenspraxis, die jedoch in der Lebenspraxis selbst nicht beachtet werden, nur noch Spott entgegenbringen. Das hatte zur Folge, so glaubt er reflektierend, dass er der Gesellschaft als unzuverlässig und unmoralisch erscheinen muss. Und so gab es für das so figurierte Subjekt in der Position des Selbst keinen Ort im kommunikativen Text mehr, an dem sein Inneres Anteil gehabt hätte.

Es gibt ferner eine allgemeine Aussage über den Menschen, die das Erleben in eine reflektierte Form einfasst: „Die Empfindungen des Menschen sind verworren und gemischt; sie sind aus einer Menge wechselnder Eindrücke zusammengesetzt, die der Beobachtung entgehen.“⁵⁰ Auch anlässlich der Beschreibung der moralischen Grundsätze und deren fahrlässigen Verletzungen setzten bei Adolphe nicht nur Übernahmen ein, sondern sogleich allgemeine Reflexionen. Und die Konsequenz seiner Beobachtungen und ihrer sie augenblicklich begleitenden Reflexionen ist die Formulierung eines Lebensgrundsatzes, der jedoch sofort in der (temporal) reflektierten Form auftritt: „[...] sagte ich mir [...]“ und dieser in Reflexion erscheinenden Lebensgrundsatz lautet: „Ich will geliebt sein!“, wie gesagt, in der reflektierten Form: ... sagte ich mir. Die narrativ eigentlich fällige Formulierung lautete: „Ich wollte geliebt sein“. Liebe erscheint hier erstmalig im Text, und zwar sogleich als ein Sagen-von: „je veux être aimé, me disais-je“.⁵¹ Erst dann begegnet er Ellénore, der Maitresse des Grafen von P***, die und deren Charakter und soziale Situation hier ausführlich beschrieben werden. Er verliebt sich nicht etwa, sondern weil dieses Subjekt sein Geliebt-werden-Wollen vorab gesetzt hatte, entschließt er sich, als „kalter, unparteiischer Beobachter ihren Charakter und ihren Geist zu erforschen“, obgleich er seinerseits sie zu erobern trachtet. In die Empfindungen, die die Grazie ihrer Person auslöst, mischt sich von Anfang an, so weiß er reflektierend: seine Eigenliebe. Also steht zwischen ihm und ihr, zwischen dem Selbst und der Anderen, dieses Dritte: er will sich nicht in Liebe verlieren und verirren, sondern ist zugleich der Wille, sie zu erobern, und er weiß und reflektiert diesen Willen. Aber genau dieses Wollen und

50 l. c., p. 27; „confus et mélangés“ (p. 52).

51 p. 53.

seine Umsetzung scheitert an seiner vom Vater erlernten Schüchternheit, d.h. Selbst-bezogenheit mit der Folge: „Ich kämpfte in meinem Innern mit mir [...]“⁵² Ein solcher Kampf eines Selbst mit sich selbst im Inneren, d.h. mit dem inneren Anderen, ist ein negativer Narzissmus. Ihm bleibt nichts anderes als ein Ruhevolles des äußeren Geschehens, d.h. das Warten auf ein Ereignis. „Es gibt keine vollkommene Einheit im Menschen, und fast nie ist jemand ganz und gar aufrichtig oder durchaus falsch.“⁵³

In dieser Situation vertraut er sich dem kommunikativen Text in seiner Schriftform an, er schreibt (ihr) einen Brief; die Briefform erlaubt eine zunächst probeweise Adressierung an den Anderen, erst das Absenden des Briefs ließe ihn in den kommunikativen Prozess im Zwischen eingehen. So erleichtert die Briefkultur jener Zeit eine zunächst virtuelle Annäherung in der Konstituierung der Subjekte im kommunikativen Text. Der Brief erlaubt es, Gefühle zu fingieren und vorzutäuschen, aber mit einem unerwarteten Effekt: Die vorgetäuschten Gefühle bekommen nun tatsächlich Macht über ihn,⁵⁴ aber stets begleitet von der Reflexion: „Ich war selber verwundert darüber, wie sehr ich litt“, sagt er nach der enttäuschenden Zurückweisung durch die zu Erobernde. Der Graf von P*** sagt von Ellénore: „Sie ist ein Mensch, der sich ganz von seinen Gefühlen beherrschen läßt“; sie erscheint so als das vollständige Gegenteil des Menschen, der sich ganz von seinen Reflexionen beherrschen lässt. Das Verhältnis von Gefühlen und Reflexionen bleibt grundlegend asymmetrisch. Während die Selbstreflexion es erlaubt, aus Selbstreflexion heraus Gefühle zu erzeugen, gilt die Umkehrung nicht ohne weiteres. Während Adolphe in seiner Sozialisation gelernt hat, in isolierender Selbstbezüglichkeit aus Gefühlen heraus Reflexionen hervorzutreiben, gelingt dieses Ellénore nicht, weil ihre Liebesfähigkeit jenes Dritte zwischen Liebe und Eigenliebe nicht kennt. Adolphe vermag es, aus der sozialen Reflexion heraus, aus der Vortäuschung von Gefühlen, diese reflexionsbasierten Gefühle als Realität zu erzeugen. Und dann kann auftreten, was das reflektierende Subjekt so formuliert: „Ich war sel-

52 l. c., p. 33.

53 ibd.

54 cf. p. 70: „Wir sind so wandelbare Geschöpfe, daß selbst die Empfindungen, die wir heucheln, schließlich die unsrigen werden.“

ber verwundert darüber, wie sehr ich litt.“. Aus dieser Feststellung des Leidens folgt die Reflexion: „ich fühlte aufrichtig und wahrhaft Liebe.“⁵⁵

Nun ergibt sich, dass auch die geliebte Andere selbst zur Liebenden wird, d.h. im kommunikativen Text der Liebe die Position des Selbst einnimmt. Wie es nun in dem Text des Romans scheint, vereint sich – reflexionsfrei – eine wechselseitige Übereinstimmung der Gefühle. Aber Vorsicht, diese Konsonanz hat ihren Ort im Textuellen: „Sie erlaubte mir, ihr meine Liebe zu schildern, sie wurde nach und nach mit dieser Sprache vertraut; bald gestand sie mir, daß sie mich liebte.“⁵⁶ Ist dieses Band der Gefühle schon von Anfang an textuell gebrochen, ist sie darin schon reine Gegenwart des Gefühls in der reinsten Gegenwart, so wird auch die Zeitekstase der Vergangenheit von ihr bestimmt und entwickelt die Illusion, als hätte diese Liebe schon immer bestanden, die Gegenwärtigkeit des Gefühls erzeugt sich ihre eigene Vergangenheit: „Die Liebe ist nur ein leuchtender Punkt, und dennoch scheint sie sich der Zeit völlig zu bemächtigen. Wenige Tage zuvor war sie noch nicht, bald wird sie nicht mehr sein, aber solange sie existiert, verbreitet sie ihre Klarheit über die Zeit, die ihr vorausging, wie über jene, die ihr folgen wird.“⁵⁷ Solches Verlassen der Zeit in Richtung einer Ewigkeit der Gegenwart ist gepaart mit der Illusion der Transtextualität: „Zauber der Liebe, wer könnte dich schildern!“

Doch das Subjekt als Manifestation des Selbst im Text geht nicht in der bezaubernden Beziehung auf. Die erste Reflexionsform ist die Beobachtung der Liebenden und ihrer Liebesbezeugungen, und dann auch die Erwartungen und Forderungen, die sich aus dieser uneingeschränkten Unmittelbarkeit ergeben und vom Selbst nicht anders denn als Forderungen des/der Anderen erlebt werden, sie geben ein Subjekt frei, das sich eingeengt fühlt aber dann ferner das Verantwortungsgefühl, dass sich auch der/die Andere durch die Gewalt der Beziehung eingeschränkt sein müsse: „Ich zitterte bei dem Gedanken, ihr Leben zu zerstören. [...] Ein Fieber der Reue ergriff mich, das mit

55 l. c., p. 39.

56 l. c., p. 43.

57 l. c., p. 43f.

jedem Augenblick zunahm und mich endlich besiegte [...]“ Noch aber besteht die Gewalt der Bindung, und zwar auch auf Seiten der Anderen, reflexionsgestützt: „[...] sie wußte, daß ich völlig gewiß war, sie liebe mich nur um meiner selbst willen.“⁵⁸ Ihre bedingungslose Hingabe an das Gefühl der Liebe ließ sie bereits ahnen, dass eine solche Bedingungslosigkeit nur im Tod enden könne.

Es scheint, als würde der Text eine andere Auflösung ermöglichen: den gegenseitigen Zorn als Auflösung des Bandes, aufgrund enttäuschter Erwartungen: „Ich war zornig, als ich sah, daß sie nun alles gegen mich wendete, was ich nur aus Gehorsam gegen sie und aus Furcht, sie zu betrüben, getan hatte, ich beklagte mich über den Zwang, den ich erduldet, über meine in Untätigkeit sich verzehrende Jugend, über den Despotismus, mit dem sie mein ganzes Handeln beherrschte.“⁵⁹ Nun nimmt der Text eine Wendung der gegenseitigen Verletzungen. War die unendliche Liebe zum Schweigen verurteilt, weil es keinen Ausdruck für sie im Text gab, so stellt sich nun ein Schweigen der Verletzung ein. Je stärker Ellénore durch ihre soziale Isolation ein Zeichen ihrer uneingeschränkten Hingabe setzt, desto mehr setzt Adolphe nun das Pflichtbewusstsein an die Stelle seiner vorherigen Liebe, die Subjekte begeben sich als Subjekte der Positionspositionen im Text immer mehr in Isoliertheiten der subjektiven Selbstgesetzlichkeiten (Autonomie). Wie bei Kant die Achtung vor dem Gesetz keine heteronomen Rücksichten kennen kann, so äußert sich diesen isolierten Subjekten ihre Autonomie als selbst angetaner Zwang, auch bei Ellénore: „Sie betäubte sich mit ihren eigenen Worten, aus Furcht, die meinen zu hören.“⁶⁰ Trotz des Anscheins noch stärkerer Verbindung durch die Kappung aller sozialen Verbindungen nach außerhalb ist der Text zwischen ihnen zerbrochen. Im kommunikativen Text im Zwischen von Selbst und Anderer bleibt statt Subjektconstitution nur noch die Option der Maskerade: „[...] wir sprachen von Liebe, weil wir uns fürchteten, von etwas anderem zu reden.“ Constant ist überzeugt, dass Zorn, Ungerechtigkeit und selbst Zerstreutheit die Fortsetzung des Liebes-Dialogs als möglich

58 l. c., p. 49f.

59 l. c., p. 54.

60 l. c., p. 56.

erhält, nicht aber die Verstellung, d.h. die Maskerade im Text, durch die der Text sich von den in ihm konstituierten Subjekten entfernt. Nun muss das Fazit lauten: „Es ist ein schreckliches Unglück, nicht geliebt zu werden, wenn man liebt; aber es ist auch eine große Last, leidenschaftlich geliebt zu werden, wenn man nicht mehr liebt.“⁶¹ Adolphe beginnt nun, seine Freiheit von der Liebe/vom Geliebtwerden zu genießen. Alles, was er jetzt noch an Liebesbeteuerungen vorbringt, ist verlogen in dem Sinne, dass diese Beteuerungen nicht mehr Gefühlsausdruck eines Inneren sind, das das moderne Subjekt für sich reklamiert, es sind jetzt nur noch Effekte, die das Subjekt im Text zu erzeugen versteht. Die Authentizität ist zusammengebrochen. Die Folge kann nicht ausbleiben: der Text von Selbst und Anderer wird von Feindschaft getragen. Unter dem Eindruck einer äußeren neu einsetzenden Verfolgung, nährt Adolphe die Illusion bei sich, Ellénore (erneut oder immer noch?) heftig zu lieben, zugleich erkennt sie jedoch reflektierend die Verstellung die darin steckt: „Sie betrügen sich selbst“, sagt sie, „Sie sind großmütig und opfern sich mir auf, weil ich verfolgt werde. Sie glauben Liebe zu fühlen und empfinden nur Mitleid.“⁶²

Die von Adolphe als despotisch erfahrene Liebe lässt eine solche Dauer nicht zu, die zur Grundlage einer Ehe dienen könnte. Also denkt er sich eine andere Frau als Ehefrau aus – aber er denkt sie aus. Ins Denken versunken, begleitet vom Überdruß der sozialen Bindung, verliert sich ein solches Subjekt in Egoismus. Adolphe meint zu wissen, dass er nicht mehr liebt, aber vermeidet es aus Schonung, es zu sagen, aber ein Selbst im Text aus Verbergung, vermeidet es zugleich, sich als Subjekt einzubringen. Ellénore stirbt – er ist endlich frei davon, bedingungslos geliebt zu werden. Kann er nun die Freiheit des autonomen Subjekts genießen, an diesem Abbruch des kommunikativen Textes?

Der Roman „Adolphe“ enthüllt, wie krank der Kern der Moderne ist: das als Subjekt in sich reflektierte Selbst. Damit enthüllt sich zugleich die Fälligkeit und Dringlichkeit, diese Moderne mit ihrer Fraglichkeit und Brüchigkeit zu überschreiten. Noch geschieht diese

61 l. c., p. 62.

62 l. c., p. 68.

Überschreitung jedoch nicht. In Ellénores sich verzehrendes Aufgehen in Liebe verzehrt sich in eins damit auch das problematische Selbst im kommunikativen Text der Moderne. In Adolphs Befreiung von ihr und ihrer Liebe lässt das befreite moderne Subjekt sich selbst erstehen, befreit von Liebe und preisgegeben dem egoistischen Genuss dieser Freiheit von Liebe.

Ganz anders scheint es prima vista in Friedrich Schlegels Roman „Lucinde“ zu sein, es ist ein Roman, der die Liebe als freie Liebe feiert. Das sich in diesen Text einschreibende Subjekt, genannt Julius, präfiguriert in vielen seiner Attitüden Merkmale der Postmoderne. Jedoch, in seinen begreifenden/übergreifenden Interpretationen von Weiblichkeit im Sinne von Göttlichkeit weiblicher Liebesfähigkeit und Gefühlsbetontheit ist es ein ganz moderner unbändiger Wille zur Macht qua Interpretation. In der Gegenüberstellung von „Adolphe“ und „Lucinde“ manifestiert auf gewisse Weise jede Seite zugleich ihr Gegenteil: in seinem Scheitern zeigt „Adolphe“ unwillkürlich die Notwendigkeit, die Moderne zu verlassen; „Lucinde“ zeigt in den mutigen und mutwilligen Postmodernismen zugleich unfreiwillig ein Fortführen der Moderne. In einer solchen Dialektik wiederholt sich, was Hans Blumenberg am Beispiel von Cusanern und Nolanern in der Epochenschwelle zur Neuzeit geschildert hat: Der Cusaner will unbedingt den Übergang vom mittelalterlichen Denken verhindern, indem er die volle Stärke dieses Denkens entfaltet und kann darin doch nicht anders, als in der Mittelwahl die Neuzeit in Gang zu setzen, der Nolaner befürwortet auf geradezu konservierende Weise das Neue der Neuzeit; jeder tut nolens/volens das, was er verhindern möchte.⁶³ Eine solche Dialektik im Übergang erscheint zeitgenössisch – da man generell den zukünftigen Zustand nicht kennen kann – zwangsläufig als Ambivalenz der Gegenwart, ja als Perkolation im Zeitablauf.

„Adolphe“ von Benjamin Constant ist der Roman des Subjekts in der Moderne. Und er ist der Roman des Scheiterns eines solchen auf Reflexion gegründeten modernen Subjekts. Zugleich markiert er dadurch das Ende der Möglichkeit, den kommunikativen Text der

63 H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1966; 4. Tl.: Cusaner und Nolaner: Aspekte der Epochenschwelle, p. 433–585.

Unmittelbarkeit (der Liebe) zu entfalten. Das reflektierende und in sich reflektierte Subjekt der Moderne ist dem Scheitern geweiht. Bevor nun die Auflösung dieses Subjekts in der Postmoderne angesprochen werden soll, sei ein zweiter Blick auf ein Parallelbeispiel des reflektierten Subjekts der Moderne geworfen, nämlich Friedrich Schlegels Roman „Lucinde“.

3.2.3 „Lucinde“ (Fr. Schlegel)

Ist „Lucinde“ überhaupt ein Roman, oder nicht vielmehr eine Collage oder ein Patchwork? Das Werk vereinigt folgende Stilformen: Briefe, eine „dithyrambische Fantasie“, eine Charakteristik, eine „Allegorie“, eine „Idylle“, Dialoge, eine biographische Erzählung „Lehrjahre der Männlichkeit“ (d.i. eine Persiflage von „Wilhelm Meisters Lehrjahre“), „Metamorphosen“ genannte Reflexionen und weitere Reflexionen. Diese Teile werden nicht miteinander verbunden, sondern eine innere Verbindung erschließt sich durch die Perspektivik, die alles auf den Autor und seine Liebe bezogen sein lässt. Wie auch der „Adolphe“ ist „Lucinde“ extrem durch Reflexion belastet.

Wie gesagt, bildet die „Lucinde“ in vielem den Vorschein der Postmoderne in dem oben geschilderten Sinne. Zunächst also ein Hinweis auf diesen Zug des Romans. Das ist zunächst die Ablehnung einer vorhergehenden und unterordnenden Ordnung, und zwar sowohl praktisch in der Anlage des Romans als Collage unterschiedler Stile und Textformen als auch in einer ausdrücklich vorgetragenen Ablehnung von Ordnung und dem Plädoyer für Verwirrung und Chaos: „mein unbezweifeltes Verwirrungsrecht“, das Julius, der Protagonist, auch durch die Tat behauptet, „daß ich gleich anfangs das, was wir Ordnung nennen vernichte“.⁶⁴ An der „kleinen Wilhelmine“ lobt der Autor-im-Text „[...] alles durcheinander in romantischer Verwirrung, so viel Worte so viel Bilder; und das ohne alle Nebenbestimmungen und künstlichen Übergänge, die am Ende doch nur dem Verstande frommen [...]“⁶⁵, d.h. genauso, wie auch der Roman im ganzen angelegt ist. Der Sinn für Übergänge ist hier ein Schwung der

64 Hier und im folgenden zit. nach: G. Dischner: Friedrich Schlegels Lucinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs. Hildesheim 1980, p. 43.

65 l. c., p. 49.

Phantasie und durchaus romantisch und poetisch. „Die Gesellschaft ist ein Chaos, das nur durch Witz [d.i. esprit, K.R.] zu bilden und in Harmonie zu bringen ist [...]“⁶⁶

In dem Abschnitt „Allegorie von der Frechheit“ wird eingangs ein Garten geschildert „mit einem Chaos der herrlichsten Blumen“⁶⁷, auch hier also ein positiver Begriff von Chaos. Doch die Frechheit treibt noch weiter bis zu einer Persiflage des Gotteswortes (Markus 1, 11) „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, anlässlich der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer. Das wird zur Eigentaufer, „aus eigener Vollmacht und Willkür“: „Ich bin des Witzes lieber Sohn.“⁶⁸ Wie bei Markus der Kontext erläutert als „Die Zeit ist erfüllet, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (1, 15), so heißt es nun: „die Zeit ist da.“⁶⁹ Anders als die Benennung Jesu durch das göttliche Wort, kann sich „des Witzes lieber Sohn“ nur selbst ernennen. Gott ist durch Selbst-Reflexion ersetzt.

In seinem Lob des Müßiggangs ist von der Gottähnlichkeit der Kunst der Faulheit die Rede – das ist schlagend postmodern; denn die Moderne hatte sich über Fleiß und Arbeit definiert. Der Müßiggang dagegen bleibt das „einzige Fragment der Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb“.⁷⁰ Diese postmoderne Blasphemie sieht nicht mehr Gott als den tätigen Schöpfer oder gar die Gottähnlichkeit als emsiges Schöpfertum, denn bekanntlich arbeitet Gott nicht. Aber im Vorfeld der Moderne konnte immerhin Nicolaus Cusanus die Gottähnlichkeit im Schöpfertum sehen: der Mensch schafft etwas ganz Neues ohne Vorbild in der Natur, z.B. Löffel. Diese creatio ex nihilo macht ihn gottähnlich. Aber seit Gott sich aus seiner geschaffenen Welt zurückzog, bzw. aus ihr vertrieben wurde, ist seine Untätigkeit Vorbild für ein Lob des Müßiggangs geworden,⁷¹ nun ist die Faulheit das, was den Menschen als Ebenbild des sich seit der Moderne in Untätigkeit zurückgezogen habenden Gottes, bzw. der

66 l. c., p. 71.

67 l. c., p. 50.

68 l. c., p. 59.

69 l. c., p. 55.

70 l. c., p. 60.

71 Zu Muße s. auch V. Schürmann: Muße 2. Aufl. Bielefeld 2003; K. Röttgers: Muße.– In: Sinn von Arbeit; hrsg. v. W. Jäger u. K. Röttgers. Wiesbaden 2008; ders.: Muße und der Sinn von Arbeit. Heidelberg 2014.

Götter, die immer nur spielen, sondern „die mit Bewußtsein und Absicht nichts tun.“⁷² Die wohlmeinende Begründung solcher Untätigkeit lautet. „[...] alles Gute und Schöne ist schon da und erhält sich durch seine eigene Kraft.“⁷³ Diese Postmoderne erträumt ein komendes Goldenes Zeitalter (die quasi träumende Postmoderne), in der prometheische Tätigkeit ein Mangel ist, Vorbild wird nun die Pflanze, von der ja schon Jesus, der nicht arbeitete, sondern nur predigte, sagte: „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht.“ (Math. 6, 28) Die Existenz transformiert sich in reine Passivität zu einem „reinen Vegetieren“; denn „der Fleiß und der Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen Schwert, welche den Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren.“⁷⁴

Auch der Pseudo-Dialog „Treue und Scherz“ scheint Elemente der symphilosophierenden⁷⁵ Postmoderne vorzubilden; aber es ist eben kein Dialog und mithin kein echtes Symphilosophieren, wie es die Athenäumsfragmente dargestellt hatten. Dieser scheinbare Dialog muss die Dialogpartnerin miterfinden; und später in seiner Belehrung „Über die Philosophie. An Dorothea“ ist die Fiktion ganz aufgegeben. In seinem Pseudo-Dialog gleicht er sich ganz den Pseudo-Dialogen Platons an; und es ist fast ein Bekenntnis dieser Schwäche, wenn er versucht, mit seiner „Dialog“-Partnerin „einen langen Diskurs [...]“ zu halten.⁷⁶ Gleichwohl finden sich auch die diversen Anklänge auf ein postmodernes Denken hin: „Können denn Menschen nicht miteinander reden, ohne danach zu fragen, ob sie Männer oder Frauen sind?“⁷⁷ ... fragt der Mann Julius.

In dem Abschnitt „Lehrjahre der Männlichkeit“ redet der Autor *über* sich in der dritten Person, d.h. Julius über Julius. Diese Lehrjahre

72 Dischner, p. 62.

73 ibd.

74 ibd.

75 Zum Symphilosophieren der Frühromantiker s. erstmals K. Röttgers: Symphilosophieren.– In: Philos. Jb. 88 (1981), p. 90–119; wiederabgedruckt in ders.: Texte und Menschen. Würzburg 1983, p. 84–118; wiederholte z.T. verbesserte Bezüge in ders.: Das Soziale denken. Weilerswist 2021, p. 306ff.; s. auch A. Schlagdenhauffen: Frédéric Schlegel et son groupe. Paris 1934.

76 l. c., p. 68.

77 l. c., p. 70.

sind die Nachzeichnung des Bewusstseins von Modernität, die Genese des modernen Bewusstseins. Daher kann dieser Teil und dieser Aspekt dem „Adolphe“ mit gutem Recht zur Seite gestellt werden.

Das Zeitalter war insbesondere ein Zeitalter der Briefkultur.⁷⁸ Auch in der „Lucinde“ finden sich verschiedene Beispiele dieser Brieflichkeit des kommunikativen Textes; der Brief zeichnet sich durch die Medialisierung von Kommunikation aus. In der „Lucinde“ findet sich zudem eine ausdrückliche Begründung für die Wahl der Brief-Form als Medium: der Brief ist das feinere, das gebildetere Medium der Mitteilung und tritt da ein, wo das Sagen und Aussagen, nämlich des „Innersten“ unzulänglich bleiben muss: „Das Gespräch ist mir zu laut und zu nah und auch zu einzeln.“⁷⁹ Es gibt Gegenstände, die zu delikat für eine Äußerung sind, z.B. mit dem Freund über Freundschaft zu sprechen.⁸⁰ Aristoteles soll nach dem Bericht von Diogenes Laertius gesagt haben: „ὦ φίλοι οὐδεις φίλος“, normalerweise als Paradoxie übersetzt: Oh Freunde, es gibt keinen Freund – vielleicht handelt es sich aber auch um einen minimalen Abschreibefehler und statt ὦ müsste es heißen: ᾧ, dann muss die Übersetzung lauten: Für denjenigen, der (viele) Freunde hat, gibt es keinen (echten) Freund. Es gibt für Schlegel zweierlei Freundschaft, nämlich diejenige im „großen Bund vereinter Helden“ und diejenige, die ganz „innerlich“ ist. Die erstere ist die Freundschaft, die sich in gemeinsamer Tat artikuliert, das ist die Freundschaft der fraternité, die zur Vereinigung der Menschheit in Festen der Freundschaft führt. Die zweite, die „innerliche“ ist beseelt von einer Mystik des Umgangs einer „reingeistigen Liebe“. In ihr gibt jeder dem Freund die Anregung zur Ausbildung des „Heiligsten“ in der Geselligkeit reiner Innerlichkeit. Also eine prometheische und eine narzisstische Freundschaftskultur.

78 B. Becker-Cantarino: Leben als Text – Briefe als Ausdrucks- und Verständigungsmittel in der Briefkultur und Literatur des 18. Jahrhunderts.– In: Frauen Literatur Geschichte, hrsg. v. H. Gnüg u. R. Möhrmann. Stuttgart 1999, p. 129–146; K.H. Bohrer: Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität. München 1987.

79 l. c., p. 106.

80 „*Silentium*.–Man darf über seine Freunde nicht reden, selbst nicht mit ihnen: sonst verredet man sich das Gefühl der Freundschaft.“ F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg., hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980, II, p. 489.

Beide aber begründen aus der beschworenen Innerlichkeit heraus eine „unsichtbare Gemeinschaft“ der Geister, einer neuen Menschheit aus dem Inneren der Menschen heraus. Solch ein Kult der Innerlichkeit macht die vermeintliche Stärke der Moderne aus. Wie sehr das modernistisch ist, zeigt sich auch daran – entgegen allen Tendenzen von Postmodernität in der Romantik auch der „Lucinde“ –, dass im Zwischen und in den Oberflächen die Probleme der Lebensführung entstehen, während in dem heiligsten Innersten der Keim zu vollständiger Eintracht besteht. „Das Fremde, was dann und wann zwischen uns zu sein scheint, ist nicht in uns, in keinem von uns.“⁸¹ Dann ist Narziss nicht allein die reflexive Selbstverliebtheit, sondern er bietet die Chance der Selbstfindung, einer Selbstfindung im Spiegel des Anderen. Jedoch die Geschlechter-Polarität, die so sehr zum Movens des Textes der „Lucinde“ dient und auch wiederholt als Gleichheit in der Verschiedenheit propagiert wird, ist letzten Endes doch eine sehr einseitige Zuschreibung der Göttlichkeit des Weiblichen, eine Zuschreibung durch den Mann, zugleich unfreiwillig enthüllt in der Formel „[...] glaube es nur, daß keine Frage in dir ohne Antwort in mir ist.“⁸²

Aber auch die Probleme der Selbst-Reflexion erscheinen als Probleme dieses reflektierenden Selbst:

„Denn wie ich auch die Vergangenheit überdenke, und in mein Ich zu dringen strebe, um die Erinnerung in klarer Gegenwart anzuschauen und dich anschauen zu lassen: es bleibt immer etwas zurück, was sich nicht äußerlich darstellen läßt, weil es ganz innerlich ist. Der Geist des Menschen ist sein eigener Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehn vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür ihr Zauberspiel. Da sind die Anfänge und Enden, wohin alle Fäden im Gewebe der geistigen Bildung sich verlieren. Nur was allmählig fortrückt in der Zeit und sich ausbreitet im Raume, nur was geschieht ist Gegenstand der Geschichte. Das Geheimnis einer augenblicklichen Entstehung oder Verwandlung kann man nur erraten und durch Allegorie erraten lassen.“ (78)

81 l. c., p. 102.

82 ibd.