

Inhalt

Vorwort	VII
Nationen	
Anthony-Louis Fink Die Problematik der französischen nationalen Identität in der Zeit des Umbruchs zwischen Ancien Régime und Thermidor (1750-1794)	3
Wolfgang Schmidt Nation, Nation und Universalismus: Weimar-Jena als Zentrum deutscher Identitätssuche im späten Alten Reich	33
Wolfgang Iser Die Fiktion des deutschen Nationalstaates als modernes Phänomen	71
Ulrich Florack Friedrich Schlegels Zeitschrift „Europa“	91
Ulrich Meier „Mit tiefem Trauergefühl als deutscher Mann“. Johann Gottfried Seumes paradoxe ‚Deutschheit‘	109
Ulrich Krieger Nationalismus-Diskurs und die Konstruktion kollektiver Identitäten in Hamburg im Zeitalter der Aufklärung	117
Kultur	
Jutta Heinz Kulturelle Identität als „Einheit in der Mannigfaltigkeit“. Zur Begriffsgeschichte von Kultur und Identität und literarischen Identitäts- konzepten um 1800	135
Wolfgang Manger Dichter und Schriftsteller im Ereignis Weimar Jena: Johann Gottfried Seumes und Weltbürger	155
Michael North Konsum und kulturelle Identität	201
Ulrich Greiling Rhetorikprogramm und kulturelle Identität bei Friedrich Justin Bertuch	221

Jutta Heinz

Kulturelle Identität als „Einheit in der Mannigfaltigkeit“. Zur Begriffsgeschichte von Kultur und Identität und literarischen Identitätskonzepten um 1800

1. Vorüberlegungen: Strukturelle Parallelen von Identität und Kultur

Die modische Redeweise von der „kulturellen Identität“ ist heutzutage allgegenwärtig. Dem naiven Betrachter könnte es deshalb schwer vorstellbar sein, daß durchaus hochkultivierte vergangene Generationen bis vor relativ kurzer Zeit keine Vorstellung mit dem gerade aus diesen beiden Elementen zusammengesetzten Begriffspaar verbanden. Die steile Karriere beider Termini verlief nämlich lange Zeit parallel und konvergierte erst in jüngster Zeit, auch wenn die Begriffsgeschichten nicht zufällig einige gemeinsame Höhepunkte und vergleichbare Wandlungen aufzuweisen haben. Im folgenden will ich versuchen, eine erste Annäherung dieser beiden Verlaufslinien um 1800 nachzuweisen, zu begründen und zu Entwicklungen in der Erzählliteratur der gleichen Zeit in Beziehung zu setzen. Da alle vorgängigen inhaltlichen Definitionsversuche angesichts der erschlagenden Globalität beider Begriffe notwendig einseitig und unterkomplex erscheinen müssen, gehe ich zunächst einfach – und vorerst ganz unhistorisch – von drei ausgewählten Merkmalen aus, die sie in struktureller Hinsicht verbinden bzw. unterscheiden. Auf diese Merkmale werde ich am Schluß zurückkommen.¹

Die erste strukturelle Gemeinsamkeit ist die Neigung von „Kultur“ und „Identität“, vielfältige Begriffsbündnisse einzugehen. Als Teilnehmer einer wissenschaftlichen Tagung bewegen wir uns beispielsweise in den Kontexten von Wissenschaftskultur, Diskussionskultur, Nationalkultur etc.; ebenso haben die Anwesenden eine personale Identität sowie eine Rollenidentität als Wissenschaftler, eine Geschlechtsidentität als Mann oder Frau usf. Offensichtlich kann also sowohl Kultur wie Identität unterschiedlichen Bereichen und verschiedenen Kategorien von Entitäten zugeschrieben werden. Dabei überwiegt in beiden Fällen im modernen Sprachgebrauch wohl die Zuordnung zu kollektiven Trägern. Aus dieser terminologischen Unklarheit ergeben sich jedoch eine Vielzahl von Problemen.²

1 S. u. 4.: Zusammenfassung.

2 Vgl. dazu den sehr instruktiven Aufsatz von Jürgen STRAUB, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Aleida ASSMANN/Heidrun FRIESE (Hg.), Identitäten (= Erinnerung, Geschichte, Identität, 3), Frankfurt a. M. 1998, S. 73-104; bes. Kap. 3.: Kollektive Identität.

Die zweite strukturelle Gemeinsamkeit von Kultur und Identität resultiert aus dem reflexiven Charakter beider Begriffe: Weder Kultur noch Identität werden unmittelbar erfahren; es gibt keine Substanz, die von sich aus Kultur oder Identität wäre, sondern beides wird einem konkreten Gegenstand in einem bewußten Akt zugeschrieben.³ Dabei ist jedoch ein, wenn auch gradueller, Unterschied festzuhalten. So ist Identität zunächst ein traditioneller Begriff aus Mathematik und Logik – mit der Bedeutung völliger Gleichheit – und aus der philosophischen Metaphysik – mit der Bedeutung einer allen Differenzierungen vorgängigen absoluten Einheit.⁴ Identität wird deshalb vor allem in einem Akt diskursiver Bedeutungszuschreibung konstituiert. Demgegenüber bewahrt die Kultur ihren anti-ergologischen-praktischen Begriffsursprung aus einer Metapher des Landbaus. Zugespielt gesagt: Identität wird stärker konstruiert und behauptet, Kultur wird eher produziert und erfahren. Beide Begriffe führen damit jedoch einen grundlegenden Konstruktivismus mit sich: Sie negieren die Grenze zwischen beobachtbaren empirischen Fakten und virtuellen geistigen Vorstellungen, indem sie die Gleichrangigkeit von Erfahrungen und Fiktionen behaupten. Kultur und Identität sind Zuschreibungen des menschlichen Geistes, die jedoch gleiche oder sogar größere Wirkungen in der real existierenden Welt erzeugen können wie empirische Tatbestände.

Zum dritten kompensieren beide Begriffe die Weite und Diffusität ihrer Bedeutungen durch eine einzigartige Fähigkeit, Zusammenhang innerhalb verschiedener Bereiche des Wissens zu stiften. Der ursprünglich philosophisch geprägte Begriff „Identität“ erlangte neue und weitere Bedeutungen durch seine psy-

³ Am deutlichsten hat die Reflexivität als Grundstruktur des Phänomens Kultur wohl Niklas Luhmann herausgearbeitet und sie dabei gleichzeitig zum Begriff der Identität in Beziehung gesetzt: „Kultur ist nach all dem ein Doppel, sie dupliziert alles, was ist. Daher formuliert sie ein Problem der ‚Identität‘ [...]. Nach wie vor kann man mit einem Messer schneiden, kann man zu Gott beten, zur See fahren, Verträge schließen oder Gegenstände verzieren. Aber außerdem läßt sich all das ein zweites Mal beobachten und beschreiben, wenn man es als kulturelles Phänomen erfaßt und Vergleichen aussetzt. Kultur ermöglicht die Dekomposition aller Phänomene mit offenen Rekompositionshorizonten“ (Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1995, S. 41f.). – Den gleichen Sachverhalt der Reflexivität formuliert für den Begriff der Identität beispielsweise Jan ASSMANN: „Identität ist eine Sache des Bewußtseins, d. h. des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes“ (Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, bes. Kap. 3.: Kulturelle Identität und politische Imagination; hier: S. 130). Auch STRAUB schlägt vor, „Identität“ als jene *Einheit und Nämlichkeit* einer Person aufzufassen, welche auf aktive, psychische Synthetisierungs- oder Integrationsleistungen zurückzuführen ist, durch die sich die betreffende Person der Kontinuität und Kohärenz ihrer Lebenspraxis zu vergewissern sucht“ (Identität, S. 75).

⁴ Vgl. zu diesen Begriffslinien den Artikel ‚Identität‘ von K. LORENZ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 144-148.

chologische und soziologische Adaptation im 20. Jahrhundert.⁵ Er ist darüber hinaus von bleibender Aktualität in seiner geschichtlichen Ausprägung als nationale oder kulturelle Identität. Allgemein könnte man also sagen, der Begriff Identität sei für die Wissensbereiche der Philosophie, der Geschichte, der Psychologie und der Soziologie von Bedeutung. Gleiches gilt für den Begriff der Kultur. Eher gefunden als erfunden wurde er ebenfalls von den Philosophen, die ihn von den Landwirten entlehnten; seine wesentliche Entwicklung im 18. Jahrhundert wurde forciert von der Kulturgeschichte; zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlebte er eine Renaissance, nunmehr unter dem eigenen Titel der Kulturphilosophie, um dann von der Soziologie wie auch von der Psychoanalyse aufgenommen zu werden.⁶ Identität wie auch Kultur sind klassische Integrationsbegriffe, die deshalb besonders in Zeiten reüssieren, die die Ausdifferenzierung und Spezialisierung des Wissens schmerzhaft empfinden und die eine Rückkehr zur Ganzheit proklamieren. Sie gehören deshalb auch zum Ereigniszeitraum um 1800, einer vergleichbaren Zeitspanne wissenschaftlicher Verdichtung angesichts zunehmender Ausdifferenzierung der Einzeldisziplinen.

Als letztes ist die besondere Beziehung beider Begriffe zur Literatur und damit zur Fiktion im engeren Sinne zu nennen. Dabei drängen sich einige vordergründige Zusammenhänge als erstes auf: Fiktionale Texte sind offensichtlich Kulturprodukte und werden als solche rezipiert. Sie können auch eine wesentliche Rolle bei der Herausbildung persönlicher, sozialer oder kultureller Identitäten spielen, indem sie beispielsweise Rollenmuster, Identifikationsmodelle oder Verhaltensnormen anbieten. Kultur und Identität sind also sowohl bei der Produktion wie bei der Rezeption fiktionaler Texte von Bedeutung. Daneben jedoch weisen literarische Texte ähnliche strukturelle Merkmale auf, wie sie oben anhand der Parallelen zwischen Kultur und Identität erläutert wurden. Literarische Texte sind in gleicher Weise konstruiert wie Identitäten oder Kulturen; sie können sich selbst reflexiv thematisieren; sie können ebenfalls eine Vielzahl von Wissensbereichen und Welterfahrungen einbeziehen und in ihren eigenen Kunst-Kosmos integrieren. Während wir es gewohnt sind, fiktionale Texte als Kultur-Produkte und literarische Figuren oder Autoren als Identitätsausprägungen zu betrachten, sollten wir stärker berücksichtigen, daß Literatur auch strukturelle Kultur- und Identitätsmodelle anbietet. Das verweist letztlich auf eine genauere Untersuchung der Art

⁵ Vgl. STRAUB, Identität, bes. Kap. 1: Begriffsgeschichtliche Anmerkungen, Ausgangspunkte.

⁶ Die Arbeiten zur Begriffsgeschichte von Kultur sind inzwischen kaum noch überschaubar; zur Entwicklung im 18. Jahrhundert und genaueren bibliographischen Angaben s. u. 2.: *Zivilisation und Kultur um 1800 – Zur Begriffsgeschichte*. – Beide Begriffe sind zudem zentral für die Ethnologie, die sich in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt aus diesem Grund zu einer kulturwissenschaftlichen Leitwissenschaft entwickelt hat.

und Weise, wie sie Verschiedenes zu einem, in sich selbst mehr oder weniger geschlossenen Kunstwerk integriert, und damit auch auf ihre formale Gestaltung.⁷

2. Zivilisation und Kultur um 1800 – Zur Begriffsgeschichte

Begeben wir uns nun vom Reich der logischen Analyse in das Reich der Geschichte. Immer wieder ist mehr oder weniger erstaunt bemerkt worden, daß nach Jahrtausenden selbstverständlichster und vielfältigster kultureller Aktivitäten erst im 18. Jahrhundert so etwas wie eine Kulturtheorie auftauchte. Begriff und System der Identität traten noch später ins Rampenlicht der Philosophiegeschichte, nämlich erst nach 1800 mit dem Beginn des deutschen Idealismus. Offensichtlich resultieren diese begriffsgeschichtlichen Premieren aus vielfachen Krisenerfahrungen, die mit der Aufklärungsbewegung in ihrer Spätphase einhergingen. Erst als die Berufung auf die *eine* menschliche Natur nicht mehr ausreichte, um die real existierende Vielfalt von Phänomenen zu erklären, wurde die Reflexion auf Kultur vordringlich – die rasante Wissensakkumulation über fremde Völker, fremde Sitten, fremde Religionen und Gesellschaftsformen hat die Theoriebildung entscheidend befördert.⁸ Und erst als die Erfahrung von Fremdheit, von Alterität, auch bezüglich des eigenen Ich überwältigend und bedrohlich wurde – durch die Entlassung aus der religiösen Heilsgewißheit, der Skepsis bezüglich der eigenen Erkenntnismöglichkeiten, durch gesellschaftliche Revolutionen oder die Entdeckung einer unbewußten Seite in der menschlichen Seele –, ergab sich die Notwendigkeit der Konstitution von Identität.⁹ Wiederum zugespitzt könnte man sagen: Kulturbegriff und -theorie um 1800 reagieren auf eine kollektive Identitätskrise; Identitätsbegriff und -philosophie selbst reagieren, zeitlich etwas versetzt, auf eine Krise des Individualitätskonzepts.

Um diese These zu untermauern, sollen im folgenden kurz Grundzüge der begriffsgeschichtlichen Entwicklung des Kultur- und des Zivilisationsbegriffs dargestellt werden;¹⁰ die Herleitung des Identitätsbegriffs aus seinen logischen und

7 Die strukturellen Parallelen zeigen sich selbst dann deutlich, wenn man Identität aus psychologischer Perspektive herleitet wie beispielsweise STRAUB: „Der Identitätsbegriff sowie die diesen Begriff erläuternden Unterbegriffe *Kohärenz* und *Kontinuität* bezeichnen allein die interne Stimmigkeit und Dauer einer *Form* oder *Struktur*, nicht aber etwas, was in seiner Substanz oder inhaltlich-qualitativen Bestimmtheit bewahrt, also gegen jede Veränderung abgeschottet werden könnte oder müßte“ (Identität, S. 88).

8 Die Entstehung der kulturtheoretischen Reflexion aus dem neu erwachten Interesse an vergleichenden Betrachtungen hebt beispielsweise LUHMANN hervor (Gesellschaftsstruktur, S. 38f.).

9 Diese Prozesse sind der Adoleszenzkrise als paradigmatisches Muster des psychologischen Identitätsbegriffs durchaus vergleichbar; vgl. dazu STRAUB, Identität, bes. 2.: Personale Identität.

10 Vgl. zur Begriffsgeschichte von Kultur: Isolde BAUR, Geschichte des Wortes „Kultur“ und seiner Zusammensetzungen, München 1951 (Diss.); Georg BOLLENBECK, Bildung und Kultur.

metaphysischen Ursprüngen wäre ein eigenes, bisher weniger untersuchtes Thema.¹¹ Wesentliche Impulse für die Begriffsbildungen von Kultur und Zivilisation gingen im 18. Jahrhundert von einer Neubewertung der Geschichte aus, und zwar in den kaum exakt voneinander abgrenzbaren Formen der Universalgeschichte, der Geschichtsphilosophie und der Kulturgeschichte im engeren Sinne. Die Etablierung von kulturellem Fortschritt als geschichtliches Ziel der Menschheit oder zumindest zur Beschreibung von dessen Verlaufskurve ermöglichte es, der scheinbar willkürlichen Realgeschichte eine Struktur und einen immanenten Sinn zu geben. Diese enge Verbindung beginnt in der Mitte des Jahrhunderts mit den ersten gleichzeitig universalhistorischen und geschichtsphilosophischen Werken Voltaires, Montesquieus und Bossuets, die sich des Wortes Kultur noch nicht bedienen. Sie setzt sich fort in den Werken der Göttinger Universalhistoriker und bei Johann Gottfried Herder, dem allgemein anerkannten Vater des sich nun herausbildenden facettenreichen deutschen Kulturbegriffs. Der aus all diesen Quellen resultierende spätaufklärerische Kulturbegriff kann als Vorläufer des modernen, weiten Kulturbegriffs der Ethnologie betrachtet werden: Umfaßt er doch die körperliche und geistige Ausbildung des Menschen sowie alle Felder menschlicher Tätigkeit wie Politik, Wirtschaft, Religion. Seinen Inbegriff findet er in den ersten expliziten „Kulturgeschichten“ der Menschheit aus der Feder Johann Christoph Adelungs und Daniel Jenischs, die am Ende des Jahrhunderts erscheinen.

Beinahe gleichzeitig, und teilweise auch aus den gleichen Quellen, kristallisiert sich eine zweite Entwicklungsrichtung heraus, die man vielleicht eher als eine Frühform der Kulturphilosophie bezeichnen könnte und die in die idealistische Geschichtsphilosophie mündet. Ging es den Universal- oder Kulturhistorikern vor allem um die Dokumentation tatsächlich nachweisbarer menschlicher Kulturleistungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Nationen, stehen bei den „Kulturphilosophen“ – genannt seien Friedrich Schiller, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte oder Friedrich Schleiermacher – genuin kulturtheoretische Überlegungen im Vordergrund: Wozu benötigt die Menschheit Kultur? Wie entwickelt sich Kultur? Wie ist ihre Stellung zu anderen philosophischen Grundbegriffen? Ist der weite Kulturbegriff der Spätaufklärung also im wesentlichen material gefüllt, nähert sich der formalere Kulturbegriff der deutschen Klassik

Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt a. M. 1996; Jörg FISCH, Art. Zivilisation, Kultur, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hg. von Otto BRUNNER u. a., Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679-774; Joseph NIEDERMANN, Kultur – Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder, Florenz 1941; Michael PFLAUM, Die Kultur-Zivilisations-Antithese im Deutschen, in: Kultur und Zivilisation. Europäische Schlüsselwörter, Bd. III: Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien, hg. von Wolfgang SCHMIDT-HIDDING, München 1967, S. 288-427.

11 Vgl. STRAUB, Identität, bes. 1.: Begriffsgeschichtliche Anmerkungen, Ausgangspunkte.

und der idealistischen Philosophie der Idee der Bildung an. Der ältere Sprachgebrauch der Begriffsgeschichte hat dafür ein eigenes Begriffspaar geschaffen: Die Kulturgeschichte der Spätaufklärung tendiert zum objektiven Begriffsgebrauch, die Kulturphilosophie des Idealismus zum subjektiven. Das bedeutet jedoch nicht, daß der subjektive Kulturbegriff sich ausschließlich auf das Individuum als Kulturträger bezieht; objektivem und subjektivem Kulturbegriff ist vielmehr gemeinsam – und das unterscheidet sie von ihren Vorgängern von der Antike bis in die frühe Neuzeit –, daß sie sich nun auf die Menschheit als Kollektiv beziehen. Für die Kulturgeschichte zählen jedoch deren „objektiv“ erbrachte, materielle wie geistige Kulturleistungen; die Kulturphilosophie betont hingegen die „subjektive“ Verfeinerungs- und Bildungsfähigkeit des Menschen – und zwar vor allem in geistiger Hinsicht – sowie die Zielbestimmung all dieser Bemühungen, die gemeinhin als Humanität benannt wird.

Der Begriff „Zivilisation“ bildet sich zuerst in Frankreich als eigenständiges Substantiv heraus, und zwar mit einem bezeichnenden Unterschied zur Genese von „Kultur“: *civilisation* ist ein Neologismus, gebildet aus dem Verb *civiliser*. Dieses war jedoch samt seiner Verwandten wie *civilité* durch neuere gesellschaftliche Entwicklungen altmodisch geworden: Bezeichnete es doch rein äußerliche Formen der Höflichkeit und des anständigen Verhaltens, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts immer stärker abgewertet wurden. Daneben hatte sich schon seit längerer Zeit ein Konkurrenzbegriff etabliert, nämlich die *politesse*, daraus hatte sich schließlich als moderne Form die *police* herausgebildet. Das Ringen dieser beiden Begriffe um ihren Selbsterhalt schildert Lucien Febvre als einen der großen Kämpfe der Begriffsgeschichte, ein Wortgefecht im wahrsten Sinn des Wortes:

Sie [die Menschen im 18. Jahrhundert] waren versucht, alle Vorstellungen, die in *civilité* und *politesse* steckten, in *police* hineinzustopfen; doch *police* erwies sich als sperrig, und der Hintergrund *police* mißfiel den Neuerern. *Civilisé*? Da neigten sie umgekehrt dazu, den Sinn auszuweiten; aber *police* war zäh und kämpfte ums Überleben. Um seinen Widerstand zu brechen, um die neue Auffassung, die bereits in den Geistern Form gewinnt, auszudrücken, um *civilisé* neue Kraft und Ausdehnung zu geben [...], braucht es ein neues Wort. Hinter jenem Partizip und hinter seinem Verb braucht es *civilisation*: eine etwas pedantische, aber nicht überraschende Vokabel [...]. Als neues Wort konnte es eine neue Vorstellung bezeichnen.¹²

12 Lucien FEBVRE, Zur Entwicklung des Wortes und der Vorstellungen von „Civilisation“, in: DERS., Das Gewissen des Historikers, hg. und aus dem Französischen übersetzt von Ulrich RAULFF, Berlin 1988, S. 39-77; hier: S. 49f. Vgl. zum Zivilisationsbegriff außerdem: FISCH, Zivilisation; PFLAUM, Die Kultur-Zivilisation-Antithese; Jean STAROBINSKI, Das Wort Zivilisation, in: DERS., Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1990, S. 9-64.

So wird das neue Wort auch gleich mit eindeutigeren Bezügen versehen: Es bezeichnet immer die Leistung eines Kollektivs; es bezeichnet zugleich den Prozeß und das Resultat der Zivilisation; es wird zumeist positiv wertend gebraucht; es hat einen eindeutigen Gegenpol, nämlich die Barbarei. Insgesamt weist es damit eine deutliche Ähnlichkeit zum gleichzeitig entstehenden deutschen Kulturbegriff in seiner weiten spätaufklärerischen Fassung auf, ergänzt diesen jedoch um ein strengeres Fortschrittskonzept und eine deutlichere Abgrenzungskomponente.

Aus der – hier drastisch verkürzten – Begriffsgeschichte lassen sich mehrere systematische Bezugslinien zum Begriff der Identität herstellen, der in den zeitgenössischen Quellen allerdings niemals in diesem Zusammenhang auftaucht. So führt die formale Bestimmung von subjektiver Kultur – als Bildungsfähigkeit, Perfektibilität, zunehmende Humanität – durch die deutsche Klassik hin zum Konzept personaler Identität, die sich in der Ausprägung einer unverwechselbaren Lebensgeschichte in produktiver Auseinandersetzung mit der Außenwelt niederschlägt. Akzentuiert man hingegen den weiten Kulturbegriff der Spätaufklärung mit seiner Betonung der Materialität des Kulturprozesses und seinem immanenten Kulturrelativismus, lassen sich Beziehungen zu kollektiven Identitätsbegriffen wie dem der nationalen Identität herstellen. Einem genuin philosophischen Identitätsbegriff (mit Betonung des Ausschließlichkeitscharakters) schließlich steht das französische Zivilisationskonzept am nächsten, da es mit der Fortschrittskomponente am stärksten auf Vereinheitlichung ausgeht und in der Barbarei einen expliziten Gegenpol sieht.¹³

Kultur kann also um 1800 theoretisch der Herstellung von Identität dienstbar gemacht werden, und zwar in verschiedener Weise je nachdem, welches Kultur- bzw. Zivilisationsmodell man bevorzugt. Gibt es jedoch bereits so etwas wie „kulturelle Identität“ – also ein Begriffspaar, das die Zeitgenossen kaum hätten formulieren können, weil es einen zeitgenössischen kollektiven Begriff mit einem zeitgenössischen individuellen, eine geschichtliche Größe mit einer metaphysischen, einen auf Vielheit beruhenden Zustand mit demjenigen absoluter und größtmöglicher Gleichheit zusammenbringt? Die Antwort muß wohl eine zweifache sein: nein, es gibt noch kein ausformuliertes Konzept kultureller Identität in historischer Hinsicht (und wahrscheinlich bis heute nicht); und ja, es gibt die systematische Möglichkeit einer Begründung kultureller Identität auf der Vielfalt möglicher Kultur- und Zivilisationsbegriffe, die um 1800 erstmals aufschien. „Kulturelle Identität“ wäre demnach ein Reflexionsprodukt zweiter Ordnung,

13 Diese Begriffsvariante würde am ehesten dem normativen Begriff kollektiver Identität bei STRAUB entsprechen (Identität, S. 102). – Hier liegt jedoch auch der Übergang ins Politische am nächsten – Zivilisation bewahrt weiterhin die Komponenten des Bürgerlichen und Städtischen, der *civilitas* –; insofern sind die hier hervorgehobenen Beziehungslinien nicht zu verabsolutieren, sondern als operationale Vereinfachungen zu verstehen.

einer Beobachtung der Beobachter sozusagen (und mit Luhmann gesprochen), die den heutigen Betrachter aus dem geschichtlichen Rückblick erkennen läßt: Es gibt einen – möglichen – Zusammenhang zwischen persönlicher Identität, nationaler Identität, sozialer Identität, religiöser Identität; und dieser liegt, um 1800 wie heute, im weiteren Konzept der Kultur begründet, die alle diese Bereiche zusammendenken und zusammensehen kann. Kulturelle Identität wäre demnach das Verknüpfungsprodukt verschiedener Teilidentitäten in einem Individuum wie in einem Kollektiv; wäre dasjenige Ergebnis eines persönlichen oder kollektiven Prozesses, in dem sozusagen eine multiple Bestimmung von Identität möglich wäre, und zwar ohne den Verlust der existenzsichernden Einheitsgewißheit.¹⁴

3. Identitätsentwürfe in der Literatur um 1800

Das hört sich nach einem sehr modernen Konzept von Identität an, und es ist natürlich in gewisser Weise anachronistisch. Allenfalls in der Fiktion wäre eine solche „moderne“ Erfahrung jedoch auch um 1800 schon möglich: in imaginären Reisen durch die Weltgeschichte und die Völkervielfalt, im Erproben unterschiedlicher sozialer Identitäten in einer oder mehreren Figuren, in einer größeren Freiheit der Handlungsgestaltung, im Zusammenfügen all dieser unterschiedlichen Realitätselemente zum einheitlichen, mit sich selbst identischen Kunstwerk.¹⁵ Diese These wirkt nun altmodisch, propagiert sie doch einen quasi-heroischen Begriff des klassischen Kunstwerks und dessen formaler Geschlossenheit. Deshalb will ich sie in einer Hinsicht einschränken, in einer anderen jedoch erweitern: Natürlich gilt das, zum ersten, nicht für alle Kunstwerke, sondern bevorzugt für solche, die einen sehr weiten Ausgriff auf verschiedene Realitätssphären vornehmen – also stark kulturhaltig sind – und einen emphatischen Begriff der Person voraussetzen – also identitätsprägend wirken wollen und können. Solche Werke könnten jedoch, und damit zur Ausweitung der These, einen lange Zeit zugunsten Formen vermeintlich härteren Wissens verdrängten Erkenntnisanspruch der Literatur wiederbeleben: Fiktion ist eben nicht einfach das Andere der Realität, die Welt des Traums, des Irrealen, des Utopischen, des Nur-Ausgedachten, sondern sie ist – im konstruktivistischen Weltbild – nur eine andere Form von Realität, eine andere Aufbereitung von Fakten, eine andere Art von Zeichen.

Sie negiert nicht Erfahrung und Wissen, sondern setzt sie ebenso voraus wie sie neue Erfahrung und neues Wissen generieren kann.

Ich will diese These anhand von zwei Erzähltexten aus der Zeit um 1800 darlegen und dabei zeigen, wie literarische Texte den Prozeß der Identitätsbildung als Kultivierungsprozeß darstellen, sowohl auf der inhaltlichen wie der formalen Ebene. Ich wähle zu diesem Zweck einen früheren und kürzeren Text – nämlich Voltaires Erzählung *Candide oder Der Optimismus* (1759) – und einen späteren und umfangreicheren, nämlich Wielands *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (1801/1802).

3.1. Voltaire, *Candide* – Kulturgeschichte als Ablösung von Heilsgeschichte und Metaphysik

Voltaires philosophische Erzählung aus dem Jahr 1759 erfüllt zunächst zweifellos das Kriterium der Kulturhaltigkeit: Der Titelheld *Candide* – wörtlich übersetzt: der Arglose – durchreist die alte und die neue Welt von Westfalen bis zum Land der Ohrlöffel in Afrika und findet dabei sogar noch versehentlich eine unmögliche Welt, das sagenhafte Eldorado. Er lernt Menschen verschiedenster Stände und Berufe kennen, von der Papsttochter bis zum Sklavenhändler; und er erfährt dabei nichts als Brutalität und Elend. Die beste aller Welten – so die allseits bekannte Lehre des Romans – entpuppt sich als die schlechteste; Leibniz ist widerlegt, *Candide* zieht sich zurück ins Privatleben und entschuldigt sich: „Il faut cultiver notre jardin“.¹⁶

Bemerkenswerterweise entwirft der Geschichtsphilosoph Voltaire jedoch in seinem fiktionalen Text keine Kulturgeschichte, die in irgendeiner Weise einen stringenten Verlauf oder gar eine teleologische Vollkommenheitsorientierung aufweisen würde. Alle möglichen Stadien einer solchen purzeln vielmehr durcheinander: Es gibt gleichzeitig Barbaren wie besagte Ohrlöffel; halb-zivilisierte Völker wie die Westfalen; überzivilisierte Nationen wie die Franzosen oder Engländer. Einen wahrhaft fortgeschrittenen kulturellen Status weist allein das Land Eldorado auf: Hier regiert die Vernunft, blühen Künste und Wissenschaften, leben die Menschen im Einklang mit sich selbst und der Natur. Allerdings ist der Boden dort auch mit Gold und Edelsteinen gepflastert, und dementsprechend existieren keine materiellen Nöte; zudem ist das Land durch hohe Berge völlig

¹⁴ Das Verhältnis von Einheit und Differenz im Identitätsbegriff kann psychologisch beispielsweise als „stimmige Gestalt“ bestimmt werden (vgl. STRAUB, Identität, S. 92); bezeichnenderweise also mit einem Terminus, der nach 1900 eine Konjunktur im Kontext der neuen Kulturphilosophie erlebt.

¹⁵ So erfährt nach STRAUB das Individuum sowohl sich selbst wie die moderne Welt als „Möglichkeitsraum“ (Identität, S. 89) – eben als fiktive Kategorie.

¹⁶ So die Originalformulierung; ich zitiere im folgenden nach einer deutschen Übersetzung: VOLTAIRE, *Candide oder Der Optimismus*, aus dem Französischen von Stephan HERMLIN, Leipzig 1972, mit Angaben der Seitenzahlen im Text. – Ich will im folgenden keinesfalls eine vollständige Deutung der Erzählung vorschlagen; es geht mir nur um die Akzentuierung der kulturtheoretischen Argumentationslinien, die sich gerade beim Universalgeschichtler Voltaire besonders anschaulich verfolgen lassen.

von der Außenwelt abgeschnitten und das Verlassen gesetzlich verboten. Eldorado weist damit die klassischen Merkmale einer Utopie, eines nicht vorhandenen Ortes auf. Und außerdem lehnen die Reisenden es selbst ab, hier im Zustand ewiger Glückseligkeit zu verharren: „Wenn wir hier bleiben, werden wir dasselbe sein wie alle anderen; wenn wir dagegen in unsere Welt auch nur in Begleitung von zwölf mit den Steinen von Eldorado beladenen Hammeln zurückkehren, werden wir reicher sein als alle Könige zusammengenommen.“ (S. 88) Diese Überlegung erweist sich im folgenden als Fehlkalkulation; natürlich ist der in Eldorado erworbene sagenhafte Reichtum in der wirklichen Welt nicht von Dauer. Daneben aber zeigt sich, daß Candide und seine Begleiter bereits aus dem Stand der Unschuld gefallen sind, der die Bewohner von Eldorado kennzeichnet: Sie wollen nicht mehr „dasselbe sein“ wie alle anderen; sie wollen ihre persönliche Identität ausprägen, meinen jedoch noch, sich dies allein durch Besitz erkaufen zu können.

Reichtum allein gewährleistet jedoch noch keine Selbstbestimmung; diese muß sich vielmehr in allen wirklichen Welten mit einem ausgeprägten Willen zur Machtentfaltung und -ausübung verbinden. Das utopische Land Eldorado ausgenommen, zeigt sich nämlich die menschliche Natur überall von der gleichen Seite: Es regieren maßlose staatliche Gewalt und brutalste religiöse Intoleranz; Männer herrschen durch pausenlose Vergewaltigung über Frauen. Der Manichäer Martin faßt den im *Candide* geschilderten Weltzustand nur wenig übertreibend zusammen:

„Überall verabscheuen die Schwachen die Mächtigen, vor denen sie kriechen, und die Mächtigen behandeln sie wie eine Herde, deren Wolle und Fleisch man verkauft. Eine Million von Mördern in Formation verüben von einem bis zum anderen Ende Europas disziplinierten Mord und Raub, um ihr Brot zu verdienen und weil wie kein ehrenhafteres Gewerbe betreiben können.“ (S. 100)

Das geistige und psychische Äquivalent zu den gesellschaftlichen Kriegszuständen sind haltlose metaphysische Spekulationen – eine Art permanenter Vergewaltigung der Empirie – und grenzenlose persönliche Arroganz in Kunst und Wissenschaft. Wo die Menschen sich nicht in vermeintlich „gerechten“ Kriegen oder unter dem Deckmantel religiöser Missionierung physisch dahinmeucheln, zerreißen sie sich psychisch unter dem Deckmantel der Kultivierung in Privatfehden und öffentlichen Auseinandersetzungen. Auch diese Art des Kriegszustands analysiert Martin im Anschluß an das oben stehende Zitat: „in den Städten, die sich des Friedens zu freuen scheinen und wo die Künste in Blüte stehen, werden die Menschen von mehr Neid, Sorgen und Unruhe zerfressen, als es Heimsuchungen in einer belagerten Stadt gibt.“ (S. 100)

Fortgeschrittene äußere Kultivierung ändert also nichts am Kriege aller gegen alle. Die Völker Europas, speziell die Franzosen und die Engländer, erscheinen

im *Candide* nur oberflächlich poliziert; selbst Candide kommt schließlich in Frankreich zu dem desillusionierten Schluß: „Solche Untaten bei einem Volk, das tanzt und singt! Könnte ich nicht schnellstens aus diesem Land herauskommen, wo Affen Tiger reizen? In meiner Heimat habe ich Bären gesehen. Menschen traf ich nur in Eldorado.“ (S. 118)

Um diese Pervertierung des Menschlichen durch ungezügeltten Machtmißbrauch darzustellen, bedient sich Voltaire spiegelbildlich der – ebenfalls maßlosen – satirischen Übertreibung und der gleichsam gewaltsamen logischen Paradoxie, mit der er alle metaphysischen Thesen Leibnizens durch die Nagelprobe an der Empirie in ihr Gegenteil überführt. Nur einige Beispiele sollen diesen Mechanismus demonstrieren. Kausalität zeigt sich darin, daß die Nasen für Brillen gemacht sind¹⁷; prästabilisierte Harmonie herrscht nicht im menschlichen Zusammenleben, sondern in der schönen Schlachtenordnung¹⁸; Gerechtigkeit ist die Ausübung gesetzmäßiger Unmenschlichkeit an Schwächeren¹⁹; freier Wille ist die Möglichkeit, zwischen Erschossen- und Erschlagenwerden zu wählen²⁰; der Lohn der Liebe ist die Syphilis, die jedoch andererseits den Europäern die kulturelle Errungenschaft der Schokolade beschert hat.²¹ Völlig offensichtlich besteht hier kein Zusammenhang mehr zwischen Welterfahrung und ihrer begrifflich-philosophischen Zurichtung; und es ist nur die Frage, ob die Empirie oder die Theorie verrückt spielt.

Mit dem Rückzug Candides und seiner diversen, reichlich lädierten Leidensgenossen in das Gärtchen und zum täglichen Handwerk scheint zwar am Schluß eine Lösung gefunden: „Die Arbeit hält drei große Übel von uns fern: Die Langleiwe, das Laster und die Not“ (S. 156). Dennoch leiden die Figuren unter der Prosa ihres ehelichen wie ihres Erwerbslebens und können die neue Lebensweise nur unter der Verdrängung aller Reflexion aufrechterhalten; das Philosophieren wird verboten.²² Sie sind damit da angekommen, wo sie in Eldorado eigentlich auch hätten bleiben können: im Abschluß von der Umwelt, in der Beschränkung

¹⁷ Vgl. S. 8.

¹⁸ Vgl. S. 15: „Nichts war schöner, gewandter, glänzender, wohlgeordneter als die beiden Armeen. Die Trompeten, die Pfeifen, die Oboen, die Trommeln und Geschütze bildeten eine Harmonie, wie es sie nicht einmal in der Hölle gab“.

¹⁹ Vgl. die Schilderung der Strafen für entflohene Sklaven S. 92.

²⁰ Vgl. S. 13.

²¹ Die Argumentation hierfür ist ein besonders schönes Beispiel für die Verkehrung von Ursachen und Wirkungen und die bizarre Verbindung von traditionellen Argumentationstopoi: „Denn wenn Columbus nicht auf einer Insel Amerikas diese Krankheit aufgelesen hätte, die die Quelle der Zeugung vergiftet, die sogar die Zeugung selbst mitunter unmöglich macht und damit offenbar dem großen Zweck der Natur entgegensteht, hätten wir weder Schokolade noch Cochenille; dazu muß man bemerken, daß bis heute diese Krankheit unserem Kontinent eigentümlich ist, ebenso wie die Religionsstreitigkeiten“ (S. 21).

²² „Arbeiten wir, ohne zu philosophieren“, sagte Martin, „denn das ist das einzige Mittel, das Leben erträglich zu machen“ (S. 157).

auf das von der Natur Gegebene, im Verzicht auf eine allzu ausgeprägte persönliche Identität. „Il faut cultiver notre jardin“, heißt nun das Motto; und die in der Formulierung enthaltene Ursprungsmetapher des Kulturbegriffs gibt dem Schluß noch eine besondere Pointe.

Es bleibt jedoch zumindestens dem Leser nicht verwehrt, diesen Schlußsatz nicht als resignierende Bescheidung, sondern als Beginn einer neuen Geschichte zu lesen, einer besseren, optimistischeren – als den eigentlichen Beginn der Kulturgeschichte der Menschheit, die statt durch Gewalt durch Arbeit fortschreitet, die persönlichen Talente fördert, Verschiedenheit zuläßt und mit der Umgebung zu guter Letzt auch den Geist kultiviert. Wenn die häßliche Kunigunde nun zur ausgezeichneten Kuchenbäckerin mutiert, ist der unheilvolle mechanische Ursache-Wirkungs-Mechanismus, der bisher die Geschichte antrieb, außer Kraft gesetzt; und wenn der Bruder Giroflée durch ehrliches Handwerk zum „ehrlichen Mann“ sich bildet, wird eine Art von Kultivierung geschildert, die nichts mehr mit der unheilvollen Polizierung der Oberfläche zu tun hat. Zwar versucht Pangloss weiterhin, das letzte Wort zu behalten, indem er die wechselvolle Geschichte Candides gar insgesamt als Beweis für die beste aller möglichen Welten darstellt, in der eben all dieses Leid und Elend nötig war, um schließlich zum ruhigen Besitz eines einfachen Gärtchens zu gelangen. Aber Candide läßt die umfangreiche Parenthese nun einfach ins Leere laufen, indem er sie als „wohl gesprochen“ (S. 158) qualifiziert und sich ansonsten auf keine Diskussion mehr einläßt: Wer sein Gärtchen zu pflegen hat, hat keine Zeit für metaphysische Spiegelgefechte.

Der *Candide* zeigt damit ex negativo den Punkt, an dem Kulturgeschichte beginnt und nötig wird: als Ablösung einer heillosen Realgeschichte wie einer haltlosen Metaphysik. Als Satire kann der fiktionale Text zwar weder besonders kulturbildend noch identitätsstiftend sein, sondern nur die Auswüchse einer noch einseitig auf Polizierung bezogenen Zivilisation kritisieren; er beweist aber auch, daß ohne umfassende, materiale wie formale Kultur keine befriedigende Identitätserfahrung mehr möglich ist.

3.2. Aristipp und einige seiner Zeitgenossen – Kulturelle Identität als Persönlichkeitsbildung und Leseerlebnis

Die Titelfigur Aristipp in Christoph Martin Wielands Alters- und Monumentalwerk *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* hat zunächst einen klaren Startvorteil gegenüber Candide: Er muß sich nicht mit Inquisitoren und Ohrlöffeln herumschlagen, sondern macht eine gepflegte Weltreise durch das antike Griechenland in der Zeit seiner Blüte; er lernt dabei nicht Ignoranten und Halsabschneider, sondern die crème de la crème der griechischen Philosophen, Politiker

und Künstler kennen. Trotzdem ist dem Roman umfassende Welthaltigkeit nicht abzusprechen; gegenüber der Grobstrukturierung Voltaires in alte Welt vs. neue Welt (vs. Eldorado) geht es hier aber eher um Binnendifferenzierung zwischen verschiedenen Staatsformen, Kunstlehren, philosophischen Schulen – die Feinabstufung zeigt sich als erstes Merkmal der fortgeschrittenen Kultiviertheit der Kunstform selbst. Und auch die Hauptthemen präsentieren sich ziviler: Zwar steht immer noch die Philosophie im Mittelpunkt, aber vor allem die lebensnahe des Menschenfreundes Sokrates in ihren verschiedenen Ausprägungen. Das unerquickliche Thema Religion ist auf einen Nebenkriegsschauplatz abgedrängt, das Geschlechterverhältnis und die sozialen Beziehungen gestalten sich erfreulich in Liebe, Freundschaft und Familie; und selbst die Politik fordert nicht allzuvielen Menschenopfer (außer Sokrates natürlich). Praxis und Theorie gehen in diesem Roman ständig Hand in Hand: Der politischen Grundsatzdiskussion anhand der platonischen *Politeia* ist die Beschreibung verschiedener historischer Regierungsformen an die Seite gestellt; den Diskussionen um Kunsttheorie die Beschreibung der konkreten Eigenart und Wirkung von Kunstwerken; den Symposien über das höchste Gut des Menschen, die Schönheit oder den Fortschritt des Menschengeschlechts korrespondieren Einzelschicksale, Lebensläufe, persönliche Bewertungen. Dabei muß nicht mehr, wie im *Candide*, die Realität gezwungen werden, die Theorie zu bestärken; vielmehr zeigen die Beispiele immer wieder die Grenzen von metaphysischen Spekulationen und abstrakten Begriffen.²³

Für Aristipp ist die Ausbildung von persönlicher Identität angesichts dieser überwältigenden Vielfalt und Verschiedenheit kultureller Eindrücke zu einer objektiven Notwendigkeit geworden, die er sogar planmäßig zu seinem eigentlichen Lebensziel erhebt: Explizit verfolgt er einen „Lebensplan“ (II, 2, S. 237)²⁴, der ihn durch seine weiten Reisen und umfangreichen Studien leitet. Bei Wieland ist in diesem Zusammenhang nicht von Identität, sondern vor allem von Individualität die Rede; Aristipp spricht von der „individuellen Form meiner Natur“ (I, 17, S. 123), die es auszuprägen gälte, und von dem „Ideal der sittlichen Form meiner Natur [...], deren Ausbildung und Darstellung im Leben immer mein angelegenstes Geschäft sein wird“ (I, 32, S. 177). Bemerkenswert ist hier

23 Vgl. zu einer umfassenderen Interpretation des ‚Aristipp‘ die neuesten Monographien von Jan COELLN, *Philologie und Roman. Zu Wielands erzählerischer Rekonstruktion griechischer Antike im ‚Aristipp‘*, Göttingen 1998, und Bernhard BUDDE, *Aufklärung als Dialog. Wielands antithetische Prosa*, Tübingen 2000, Kap. VIII.

24 Der Roman wird im folgenden zitiert nach der kommentierten Ausgabe: Christoph Martin WIELAND, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 4: *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*, hg. von Klaus MANGER, Frankfurt a. M. 1988. Im Text werden, um das Auffinden der Stellen auch in der Reprint-Ausgabe zu erleichtern, zuerst die Nummer von Buch und Brief und anschließend die Seitenzahl angegeben.

zunächst die Zweiteilung der Bestimmung: Der eigenen „Ausbildung“ korrespondiert die „Darstellung“ – Aristipp kümmert sich also nicht nur um seine egoistische „Selbstverwirklichung“, wie wir wohl sagen würden, sondern hat auch deren sozialen Nutzen als mögliches Vorbild für die Allgemeinheit vor Augen. Dafür reicht es nun jedoch offensichtlich nicht mehr aus, im unbezweifelbaren Besitz einer unverwechselbaren Individualität zu sein; vielmehr muß diese in gezielter Auseinandersetzung mit den Umständen und äußeren Einflüssen zur Identität erst geformt werden.²⁵ Aristipp selbst formuliert diese Wechselwirkung und gleichzeitig seine Skepsis darüber, ob ein vollständiger Einblick in die eigene Bestimmung – in Zeiten vor der Entschlüsselung des menschlichen Genoms – menschenmöglich wäre:

„Die Natur schickt uns, wie es scheint, mit lauter unbestimmten Anlagen in die Welt, und was daraus werden soll, hängt größtenteils von äußerlichen Umständen ab, über welche wir, in den Jahren wo ihr Einfluß gerade am meisten entscheidet, die wenigste Gewalt haben. Indessen würde doch, glaube ich, ein Gott, der das ganze, uns unsichtbare Gewebe der innern Anlagen eines Menschen zu durchschauen vermöchte, das, wozu ihn diese Anlagen vor allem andern bestimmen, unfehlbar entdecken; denn in der Natur gibt es nichts wirklich unbestimmtes.“ (III, 31, S. 621)

An die Stelle der letztlich als inkommensurabel eingestuften Individualität tritt deshalb die Identität. Für die einigermaßen idealisierte Titelfigur Aristipp mit ihrem natürlichen Hang zu Gleichmütigkeit und Mäßigung²⁶ und seiner finanziell abgesicherten Existenz gerät beides nicht in Konflikte. Andere Figuren hingegen erleben bereits Identitätskrisen. Dazu gehört die Hetäre Lais, die mit ihrem Lebenswandel gegen die herrschenden geschlechtsspezifischen Rollennormen verstößt: Ihre Individualität ist mit der vorgesehenen Identitätsform der Hausfrau und Mutter nicht konform. Lais lebt, modern formuliert, ihre Selbstverwirklichung bis an die Grenzen und noch einen Schritt darüber aus. Ihr wird immer wieder von allen Figuren Einmaligkeit aufgrund ihrer besonderen physischen Schönheit wie auch ihrer besonders ausgebildeten intellektuellen Fähigkeiten zugesprochen; so rechtfertigt sie Aristipp:

„Und was hätte nun die [...] *Matrone* Lais mit der überschwenglichen Lebhaftigkeit des Geistes, und der üppigen Einbildungskraft und dem reizend mutwilligen Witz, und mit allen den unerschöpflichen Gaben und Künsten zu

²⁵ Vgl. zum Verhältnis von Identität und Individualität auch STRAUB (Identität, S. 79f.), der die Individualität als das prinzipiell nicht Identifizierbare, Inkommensurable bestimmt. – Schon Horaz pries an Aristipp seine von Natur aus relativ stark ausgeprägte Fähigkeit zur Übereinstimmung mit sich selbst und der Umwelt unter jeglichen Bedingungen, also eine besonders überzeugende Identitätsausbildung: „arm oder reich, im netten Hofkleid oder / im schlechten Überrocke, blieb er immer / sich selber ähnlich, immer wie er war“ (in der Wielandschen Übersetzung; zitiert nach: MANGER, Aristipp, S. 1046).

²⁶ Vgl. Aristipps Charakterisierung in II, 28, 333.

gefallen und zu bezaubern, worin die *Hetäre* Lais nicht ihresgleichen hat, anfangen sollen? [...] Wahrlich nur auf *diesem* Wege konnte sie werden was sie ist, die einzige in ihrer Art.“ (III, 31, S. 619)

Dieser singulären Individualität korrespondiert nun ein Prozeß der Identitätsausbildung, der in extremer Weise auf Freiheit und Selbststeigerung ausgerichtet ist. Das Risiko dieser Lebensform betonen die Freunde der Lais unermüdlich; Lais hält dagegen mit einer klassischen Identitätsformel: „Ich fühle mich, so wie ich bin, glücklich: was kannst du mehr verlangen, mein Freund?“ (II, 39, S. 372). Lais stirbt deswegen auch ihren eigenen tragischen Tod; sie entscheidet sich für den Selbstmord angesichts einer ausweglosen Leidenschaft, die mit ihrem Selbstbild vermeintlicher Autarkie auch ihre Lebensform zerstörte. Ihre einmalige Identität bleibt im Tod bewahrt; auch Aristipp erkennt ungeachtet seines persönlichen Schmerzes, „daß der Ausgang, den das genialisch fröhliche, schimmernde und vielgestaltige Drama ihres Lebens nahm, dazu gehörte, wenn sie bis ans Ende *Lais sein sollte*“ (IV, 4, S. 672).²⁷

Ob die Figuren des Romans eine problematische oder eine unproblematische und sozial akzeptierte Identitätsbildung durchmachen, entscheidet sich daran, ob ihnen die Herstellung von „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ gelingt, sie also aus der Vielzahl von Rollenmodellen und Identifikationsangeboten eine Auswahl treffen können, die in sich stimmig, ihren Anlagen angepaßt und mit ihrer gesellschaftlichen Situation verträglich ist. Im Roman leitet Aristipp diese Formel im Symposium über das Schöne her.²⁸ Dort gründet er die Schönheit zunächst theoretisch auf ein besonderes Merkmal der menschlichen Seele und deren spezifische Wahrnehmungsstrukturen: Der Grund für das ästhetische Wohlgefallen liege nämlich „in der Natur unsrer Seele selbst, welcher das innigste Wohlgefallen an Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit *wesentlich* ist“ (II, 44, S. 404). Deswegen gelte für aus mehreren Elementen zusammengesetzte Naturerzeugnisse oder Kunstwerke: „Indessen ist auch bei dieser zusammengesetzten und vielgestaltigen Schönheit nicht zu vergessen, daß das, wodurch sie uns wirklich *als schön erscheint* und gefällt, bloß die schnell auf Einen Blick oder in einem unteilbaren Moment *gefühlte Einheit im Mannigfaltigen* ist.“ (ebd.) Eine unverzichtbare Bedingung für Schönheit ist also Einheit; und diese wird nicht primär rational erkannt, sondern in einem ebenso einheitlichen – „unteilbaren“ – Bewußtseinsakt spontan „gefühl“. Dieses allgemeine Identitätsideal wird nun so gleich auf eine lebenspraktische Ebene zurückprojiziert. Im Bereich des Menschlichen entspricht ihr die Figur des „Sittlichschönen“, der *Kalokagathie*:

²⁷ Das gleiche gilt für Sokrates, der gerade dadurch, daß er sich dem Richterspruch nicht entzog, seine philosophischen Maximen bewahrheitete – er blieb im Leben wie im Sterben mit sich identisch.

²⁸ Vgl. 2. Buch, 43. und 44. Brief.

„Das Schönste in dieser Art wäre also unstreitig ein *ganzes Leben*, welches, aus lauter schönen Gesinnungen und Taten zusammengesetzt, uns das Anschauen der reinsten Harmonie aller Triebe und Fähigkeiten eines Menschen zu Verfolgung des großen Zwecks der *möglichsten Selbstveredlung* und der ausgebreitetsten *Mitteilung* gewähren würde.“ (II, 44, S. 406)

Das wichtigste Beispiel, das der Roman für solch ein in sich harmonisches ganzes Leben gibt, ist Sokrates. Immer wieder wird darauf hingewiesen, in welchem außerordentlichem Einklang bei ihm Persönlichkeit, Lebensweise und philosophische Erkenntnis stehen.²⁹ Der „möglichsten Selbstveredlung“ korrespondiert für Sokrates auch ganz selbstverständlich die im obigen Zitat geforderte „ausgebreitetste Mitteilung“, wie seine unermüdlichen maieutischen Bemühungen um die Athener Jugend zeigen (die ihm schließlich sogar das Todesurteil einbringen). In einer ähnlichen Formulierung hatte schon Aristipp neben die Ausbildung seiner Identität gleichwertig deren „Darstellung“ gestellt. Der kommunikativen Übermittlung vorbildlicher, harmonischer Persönlichkeitsausbildungen an die Nachwelt ist schließlich Wielands Roman als Ganzes verpflichtet: Er teilt verschiedene Modelle eines schönen ganzen Lebens dem Leser mit; und es darf wohl unterstellt werden, daß die „Mitteilung“ auch in einem emphatischen Sinne des miteinander „Teilens“ zu verstehen ist und damit einen ethischen-bildenden Anspruch vergleichbar dem des unmittelbaren Vorlebens für die Mitwelt erhebt. Daß es sich sowohl in der Selbstausbildung Sokrates oder Aristipps wie auch in deren Darstellung im Kunstwerk und dessen Rezeption durch den Leser um genuin ästhetische Prozesse handelt, macht den Roman zu einem bevorzugten Medium modellhafter Identitätsbildung um 1800.³⁰

4. Kulturelle Identität als Einheit in der Mannigfaltigkeit

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick zurück auf die Ausgangsfrage: Warum konvergieren um 1800 die Entwicklungslinien von Identität und Kultur? Und kann man aufgrund der strukturellen Ähnlichkeiten, die Identität und Kultur sowie als drittes die Literatur aufweisen, eine Antwort sozusagen am verkleinerten Strukturmodell literarischer Texte erarbeiten? Die theoretische Darstellung der Begriffsgeschichte hatte dazu erste Hinweise erbracht. Die um 1800 sich ausdif-

²⁹ So wird er bezeichnet als die „reinste *sittliche* Gestalt, in welcher die *Humanität* je der Welt persönlich im wirklichen Leben sichtbar geworden“ sei (I, 7, S. 48). Sokrates selbst verteidigt sich vor Gericht mit dem Argument, sein Leben sei der beste Beweis seiner philosophischen Integrität: „Mein ganzes Leben“, sagte er, ist die vollständigste Antwort auf die Beschuldigungen meiner Ankläger“ (II, 3, S. 238).

³⁰ Auf die Bedeutung der Versprachlichung und noch spezieller der Erzählung für psychologische Prozesse der Identitätsbildung weist auch STRAUB hin (Identität, S. 93 mit weiteren Literaturhinweisen).

ferenzierenden Konzepte materieller bzw. formaler Kultur oder Zivilisation lassen sich in unterschiedlicher Weise auf Identitätsfragen beziehen. So forderte das kulturphilosophische Konzept formaler Kultur vom Einzelnen die gezielte Ausbildung einer unverwechselbaren personalen Identität im Wechselspiel von individuellen Anlagen und Umwelt. Das breite, materiale Kulturkonzept der Spätaufklärung machte auf die Bedeutung kollektiver Kultivierungsprozesse auf beinahe allen Gebieten menschlicher Tätigkeit aufmerksam und postulierte eine kollektive Identität von Volksgruppen als gemeinsamer Kulturträger in bestimmten Epochen der menschlichen Geschichte. Die Zivilisation schließlich vereinte all diese Bemühungen unter einer gemeinsamen Zielvorstellung und in Abgrenzung gegen Außenstehende; eine deutlich identitätsfestigende Komponente. „Kulturelle Identität“ wurde in diesem Zusammenhang vorläufig als das bestimmt, was für ein Individuum personale Identität mit verschiedenen kollektiven Identitäten vereinbar macht; bzw. das, was es einem Kollektiv ermöglicht, sich durch ein Bündel von Merkmalen und eine gemeinsame Zielvorgabe von anderen Kollektiven zivilisatorisch abzugrenzen. Um es noch einmal sehr vereinfacht zu sagen: Die „Kultur“ sorgt in diesem Begriffspaar für die Vielfalt, die „Identität“ für die Einheit innerhalb dieser Vielfalt.

Nun klingt die abstrakte Formel von der „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ zunächst zugegebenermaßen trivial. Daß sie jedoch gar nicht so leicht mit Leben zu füllen ist, sollte ex negativo Voltaires *Candide* beweisen. Er zeigt, daß es im 18. Jahrhundert nicht mehr möglich ist, eine Einheit von theoretischer Welterklärung und praktischer Lebens- und Welterfahrung auf traditionellem metaphysischem oder gar heilsgeschichtlichen Wege herzustellen: Die Empirie sträubt sich mit allen Mitteln gegen die rationalistischen Vereinfachungs- und Verallgemeinerungsverfahren, die damit verbunden sind. Noch weniger ist die Realgeschichte dazu geeignet, in ihr irgendeinen immanenten Sinn oder ein weltgeschichtliches Telos aufzuzeigen: Das in der Welt herrschende Chaos von Natur- und hausgemachten menschlichen Katastrophen wird nur durch Gewalt und Terror beherrscht, die jegliche Bemühungen zur Sinnstiftung unweigerlich pervertieren. Einen Ausweg aus diesem Dilemma schien sich jedoch am Ende der Erzählung in der Schlußformel abzuzeichnen, die dazu aufruft, sein Gärtchen zu kultivieren – sobald man sie nicht nur als resignative Bescheidung, sondern auch als Anfang einer neuen Kulturgeschichte des Menschen lesen will.

Demgegenüber zeigte Wielands *Aristipp* verschiedene Möglichkeiten, „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ sozusagen auf einer mittlerer Ebene zwischen den metaphysischen oder religiösen Heilskonstrukten und der realen Erfahrung von Sinn- und Ziellosigkeit herzustellen. Er nutzt dazu die Möglichkeiten aus, die sich aus den anfangs vorgestellten strukturellen Parallelen von Identität und Kultur und deren Beziehung zur Literatur ergeben. Als erste Gemeinsamkeit hatte ich

ausgeführt, daß eines der ungelösten Probleme sowohl bezüglich des Verständnisses von Kultur wie auch von Identität in der Unklarheit über die kollektiven oder individuellen Begriffskomponenten besteht. Wieland analysiert dieses Problem und versucht es dadurch darstellerisch zu bewältigen, daß er sehr differenziert verschiedene Ebenen der Bezugsgrößen unterscheidet. Ein erster Schwerpunkt liegt dabei auf der Herausbildung persönlicher Identität der Figuren, die oben ausführlich dargestellt wurde. Daneben operiert Wieland mit Figurengruppen mittlerer Größenordnung – wie philosophischen Schulen oder politischen Parteien – und kollektiven Kategorien – wie Geschlechts-, Mentalitäts- oder Generationsunterschieden. Und schließlich wird auch die oberste, theoretische Ebene der kulturgeschichtlichen Diskussion nicht ausgespart. Der pauschalen zeitgenössischen Rede von der „Menschheit“ als Ziel und gleichzeitig Motor der kulturellen Entwicklung setzt Wieland ein neues Begriffsverständnis entgegen, das hier im einzelnen zwar nicht ausgeführt werden kann, jedoch zumindestens als vorbildlich für einen reflektierten Umgang mit Kollektivsingularen vorgestellt werden soll. Der „Mensch“ als „*kollektives Wort* für die sämtlichen einzelnen Menschen“ (II, 26, S. 322f.), so Aristipp, sei eine „*Prosopopöie* des ganzen Menschengeschlechts“ (ebd.) – eine Redefigur letztlich, und eben kein hypostasierter Begriff. Deshalb gelte es genauestens zu unterscheiden, wovon nun eigentlich die Rede ist, wenn über kulturellen Fortschritt oder Bildung geurteilt wird:

„Besondere Völker, einzelne Menschen können wohl in einigen Stücken schlechter als ihre Vorfahren werden; aber das Menschengeschlecht, als Eine fortdauernde Person betrachtet, der unsterbliche *Anthropodämon Mensch*, nimmt immer zu, und sieht keine Grenzen seiner Vervollkommnung. Denn nur dem einzelnen Menschen, nicht der Menschheit, sind Grenzen gesetzt.“ (II, 26, S. 328)

Als zweite strukturelle Gemeinsamkeit hatte ich den reflexiven Charakter von Kultur und Identität angeführt. Auch der *Aristipp*-Roman ist in hohem Maße selbstbezüglich und enthält sowohl theoretisch wie auch praktisch seine eigene Poetik; er macht die Einheit in der Vielfalt als grundlegendes Prinzip dabei in seiner poetischen Anlage erfahrbar und anschaulich. Ein wesentliches Mittel hierfür – und eines, das im *Candide* aufgrund der Gattungsnorm nicht eingesetzt werden konnte – ist die Mischung: Der *Aristipp* enthält unterschiedliche poetische Genres³¹ und bezieht sich auf eine Fülle von tradierten Gattungsnormen.³² Der Leser kann also bei der Lektüre des aus vielen Teilen komplex zusammengesetzten

Werks nicht nur eine unmittelbare ästhetische Erfahrung der oben zitierten, „in einem unteilbaren Moment *gefühlten Einheit im Mannigfaltigen*“ machen, sondern kann im Anschluß daran die Mittel und Mechanismen, die diese Einheit generieren, analysieren.

Wielands *Aristipp* integriert darüber hinaus exemplarisch unterschiedliche disziplinäre Bereiche des Wissens, was eingangs als dritte Gemeinsamkeit von Kultur und Identität beschrieben wurde. Zwar sind bereits erste Anzeichen beispielsweise für die Erfindung des „Berufsphilosophen“ zu erkennen³³, und auch die Künstler konzentrieren sich zusehends auf verschiedene Techniken und Darstellungsarten; insofern partizipiert der Roman an modernen Entwicklungen hin zu Arbeitsteilung und Spezialisierung. Der Diskurs über all dies jedoch ist prinzipiell offen; und, wichtiger noch, ein Zusammenhang zwischen all den Erscheinungsformen des Menschlichen, sei es in Politik, Philosophie, Kunst oder im Privatleben, wird vorausgesetzt und an Beispielen demonstriert. Deshalb, um zunächst ein Beispiel aus dem Bereich personaler Identität zu geben, macht ein Mensch wie Diagoras in einer bestimmten Situation Karikaturen, verwirft die traditionellen Götter Homers und lebt als Eremit – ein Bündel von Ansichten, Aktivitäten und Lebensentscheidungen, die nur für Diagoras in einem kulturellen Gesamtkontext sinnvoll sind.³⁴ Und eben deshalb, um nun die kollektive Variante zu erwähnen, huldigen die Athener als Volk mit einer bestimmten Mentalität und in einer konkreten geschichtlichen Situation der Demokratie, schätzen die Komödien des Aristophanes und verurteilen Sokrates, trotz aller Wertschätzung der Philosophie und des freien urbanen Gesprächs, zum Tode. *Kulturelle Identität* stiftet der Roman also vor allem in den Interaktionsbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen individuellen Vorgaben und Neigungen, zwischen sozialen und politischen Milieus, zwischen ästhetischen und philosophischen Konzepten auf der inhaltlichen Ebene; sowie im Wechselspiel von Form und Inhalt in den verschiedenen Kunst- und Geselligkeitsidealen, die er vorführt. Daß eine Entscheidung in einem Bereich kulturellen Erlebens Folgen haben wird für eine Vielzahl weiterer Bereiche; daß eine kulturelle *Identität* ein Bündel mehr oder weniger konsistenter Einzelelemente ist, zeigt um 1800 am besten die Fiktion.

31 Wie den Brief, den philosophischen Dialog, das Symposium, die Abhandlung, die Erzählung; vgl. dazu genauer Klaus MANGER, *Klassizismus und Aufklärung. Das Beispiel des späten Wieland*, Frankfurt a. M. 1991, bes. Kap.: Wielands Entscheidung für die Gattung des Briefromans.

32 Wie den philosophischen Roman, den Staatsroman, den Liebes- und Abenteuerroman etc. Vgl. dazu ebenfalls MANGER, *Klassizismus*, Kap.: Die Struktur des Romans.

33 So nimmt Aristipp für die Vorlesungen, in denen er den „reinen“ Sokrates ohne eigene Zugaben präsentiert, Eintrittsgeld.

34 Vgl. dazu II, 46.