

Der hermeneutische Narzissmus der Reinheit in der Kritik der Aufklärung

Max Weber war sich der Verwandtschaft Rousseaus mit Nietzsche darin bewusst, dass beide die Kritik am Fortschrittsoptimismus der Aufklärung vereint. Er schmiedet die unterschiedlichen Referenzen in seiner berühmten schwarzen Prophetie vom stählernen Gehäuse des Kapitalismus in einem einzigen Satz von diesen sehr unterschiedlichen Autoren zur Aufklärungskritik durch einfache Anführungszeichen zusammen:

»[...] allerdings könnte für die ›letzten Menschen‹ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ›Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben‹– [...]«.¹

Diese Prophetie entstammt keinesfalls allein aus *Zarathustras* Rede des letzten von seinem im Fortschritt des Wohlstandes sich behaglich mit nihilistischem Lächeln sonnenden kleinbürgerlichen Menschen. Weber schmiedet es zusammen mit Rousseaus zweiten *Discours* über die Ungleichheit zur mit Nietzsche übereinstimmenden Kritik am *Fortschrittsoptimismus* der kolonialen Aufklärung: »[...] au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes,« so Rousseau, »nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole: de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur.«² [Hervorhebungen, Th. B.] Der Kantianer Weber macht unbewusst damit auf eine Gemeinsamkeit eines von Kant geliebten Rousseau mit dem kantkritischen Fortschrittspessimismus Nietzsches als gemeinsame Grundlage zwar bewusst: In seiner eigenen Forderung reiner Wertsphären bleibt ihm aber dennoch verborgen, dass sich Rousseau und Nietzsche in Misogynie aufgrund des Willens zur Reinheit vereinen. Weber lässt *l'honneur sans vertu* aus, weil er die Titelvergabe allein von der Reinheit der Wertsphäre her als Aufklärung denken will.

-
- 1 Max Weber, Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, hg.v. Johannes Winkelmann, Stuttgart 1973, S. 380.
 - 2 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Schriften zur Kulturkritik*, hg.v. Kurt Weigand, Hamburg 1983, S. 266.

Es ist derselbe Punkt, an dem Max Weber nicht erklären kann, wie im Aufstieg des Kapitalismus die von ihm registrierte Liebe zur Arbeit später sich in repressiven Zwang gewandelt hat oder in den Worten Bourdieus, dass historisch gesehen nicht die Ökonomie die Grundlage des Symbolischen bzw. für den Überbau wie nach Marx verantwortlich ist, sondern dass das Symbolische die Grundlage für Ökonomie und Kapitalismus war, mit der erst die Hegemonie des heutigen ökonomischen Feldes über alle andern Felder historisch folgt und aber sogleich seine Geschichte der Entstehung aus der Ökonomie verkannt werden kann.³ Zwar erkennt Weber, dass die Finanzökonomie nicht aus ihr selbst erklärt werden kann, aber die sogenannten Wertsphären sind nach Bourdieu in ihren Differenzierungen alles andere als rein. Es ist diese vielmehr symbolische Reinheit, welchen den Aufstieg des kolonialen Kapitalismus möglich machte, so dass Weber nicht erkennen konnte, wie der entscheidende Vorgang der Synchronie durch Schrift in der christlichen Religion nach Douglas für die reinigende Enritualisierung als Grund zur Reinheit der Ritualisierung war.

Jede Kultur hat Musikformen, aber keineswegs schon klar artikulierte Noten. Unscharfe Differenzen der tönenden Musik zeichnen sich nun dadurch aus, dass die Übertragung von Strukturen stärker von ihrer habituell leiblichen und damit zeitlichen Verklammerung mit sozialen Kontexten abhängt als in Schriftkulturen, d.h. von einem persönlichen nur im analogen Leib akkumulierbaren Besitz, der daher auch allein durch einen leiblich vermittelten Lernvorgang *face to face* übertragen bzw. inkorporiert werden kann, wenn Notationen fehlen oder noch erlernt werden müssen. Dagegen macht die jederzeit mögliche Verwandlung eines angeeigneten Besitzes in visuell diskrete Differenzen (wie in Schrift, Notationen oder modernen Karten), die dann auch wie ein dinglicher Besitz veräußert, gekauft und distribuiert werden können, nicht nur vom spezifischen Leib etwas unabhängiger und allgemein freier zugänglich, was durchaus einer Demokratisierung der Kommunikation entspricht. Aber ebenso kann ihre gleichbleibende dingliche Form für den Glauben an eine höhere Legitimität der Herrschaft jener Gruppen funktionalisiert werden, die im Schreiben über die Kompetenz zur Verwandlung von unreinen Tönen der Zeit in reine und klar gegliederte unveränderliche Notationsdifferenzen verfügen, so dass damit die erweiterte demokratischere Distribution zur höheren Legitimität derjenigen führt, die über die Übertragung durch die Schreibpraxis verfügen. Damit wird öffentliche Kommunikation des frei zugänglichen Lesens stillschweigend zur Legitimation derjenigen, die über die Schreibpraxis im Unterschied zum Lesen zusätzlich verfügen, so dass dieser Machtunterschied mit der Kommunikation einer erweiterten demokratisierenden Legitimation des Lesens zugleich vergessen werden kann. In der Tat geht es dann im Unterschied von Lesen und Schreiben nicht einfach um eine repressive Durchsetzung der Schreibpraxis, sondern um die Liebe zur höheren Legitimation gegenüber dem Kloster, welche aber zugleich stillschweigend einen Machtunterschied als eine Art ursprüngliche Form symbolischer Machtproduktion derjenigen sein kann, deren Position schon vor Einführung des allgemeinen Lesens auch über die Kompetenz des Schreibens verfügt. Die erweiterbare Synchronisierung von Lesen und Schreiben durch für alle lesbare reine Schrift ist das Gegenteil von bloß kastrierender

3 Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, S. 148f. u. S. 177 zusammen mit. Anmerkung 11, S. 177.

Repression, weil es in der Tat eine demokratische Erweiterung des Lesens zur Folge hat. Diese produktive Synchronisierung von Lesen der Noten als Vergessen des Unterschieds zur unterschiedlichen leiblichen Aneignung von Schrift geht ganz sicherlich nicht von der Disziplin einer Armee aus, sondern von einer Monopolisierung sozialer Vererbung, die in Schule und Erziehung zwar mittels Diskurse, aber nie nur allein in Diskursen vollzogen wird.

Wie der malische Schriftsteller Amadou Hampâté Bâ angesichts einer Hungerkatastrophe in Afrika einst vor der UNO warnte, dass mit jedem Menschen einer schriftlosen Kultur eine Bibliothek sterbe, benannte er damit, dass nicht nur Schrift, sondern der habitualisierte Leib Träger von reproduzierbarem Wissen einer schriftlosen Kultur ist, der aber mittels Schriftlichkeit der westlichen Welt als *modus operandi* der Übertragung immer wieder stillschweigend wie Ethnien ohne Schrift vergessen wird, was man dann auch eine moderne Spielart des Kolonialismus gegenüber leiblichen gebundenen Besitzformen nennen kann: Zeichenketten ohne leibliche Autorschaft der Intertextualität als stillschweigendes Selbstbewusstsein der massenmedial lärmenden Zentren der westlichen Welt. Es ist ohne aktiven individuellen Leib weder möglich, Noten zu lesen noch Verstehen von Melodien zu erlernen. Genau aus diesem Grund kritisiert Bourdieu jegliches reine Systemdenken ohne aktive Trägerschaft durch leiblich Habitualisierung für jede Kulturosoziologie,⁴ während auch Foucault Aneignung nur als ebenso passive wie stillschweigende Differenzierung einer allein durch Diskurse verlaufenden aktiven Differenzierung sieht. Foucault kennt in *Ordnung des Diskurses* den Unterschied von Aneignung und Besitz zwar, aber diese Unterscheidung ist dem Diskurs immanent, so dass auch bei ihm die Anonymisierung der Wissenschaften nur eine Anpassung an die ungreifbar aktive Bewegung des Diskurses und die Anonymisierung damit eine Funktion des Versteckens sich differenzierender wissenschaftlicher Autoren angesehen werden muss, die allein im Tod des literarischen Autors der Moderne keine Maskierung durch Anonymität mehr nötig hat. Dann ist die moderne Diskursgesellschaft der modernen neuzeitlichen Wissenschaften durch die zweifache Unterwerfung unter die Disziplin bzw. Doktrin eines Diskurses und den wissenschaftlichen Autor gekennzeichnet. Gegenüber der mythischen Diskursgesellschaft ist die moderne Diskursgesellschaft eine differenzierte Form der nicht-diskursiven organisierten Technik von Aneignungen in Geheimgesellschaften verborgenen Autoren, so dass Klöster als Verknappung zwar aufgehoben werden, aber dann die Differenzierung des Diskurses in stillschweigende Autorschaften wie bei Barthes als moderne Mythologie begriffen werden muss. Damit wird die Kritik des undifferenzierten Mythos selbst zum Mythos der Differenz unter Autoren zur doppelten Unterwerfung unter Diskurs und Autorschaft. Somit wird nach Foucault zwar die Verknappung zum Besitz des Diskurses aufgehoben, aber die schon vorher existierende noch geheime adiskursive Verknappung des Besitzes lediglich differenziert und damit effektiver als Verknappung durch im Diskurs sich ebenso anonymisierender wie differenzierter Autoren verschleiert. Foucault kritisiert damit durchaus wie Weber und Bourdieu, dass die Auflösung von Geheimgesellschaften wie des Klosters dann nur vom Paradigma einer Auflösung des geheimen Besitzes zum

4 Pierre Bourdieu, Aber wer hat denn die ›Schöpfer‹ geschaffen?, in: ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. Main 1993, S. 252 – 266.

öffentlichen Diskurs gesehen wird. Aber Foucault fordert wie in *Überwachen und Strafen* später diese Kritik am Marxismus nicht konsequent ein, weil er Aneignung allein als passive Folge von Diskursen verstehen will.

Es entspricht gerade der kritisierten Hegel-Marx'schen Tradition, welche Aneignung nur passiv als Folge von Akkumulation eines toten Besitzes kennt, wie Foucault zunächst auch in *Überwachen und Strafen* zu kritisieren beabsichtigt. Diese Tradition unterscheidet sich von den Subjekttheorien der historischen Romantiker zwar, aber verfällt dann selbst der religiösen Romantik einer subjektlos systemischen Reinigung: Verdinglichende Entäußerung des Subjekts durch historisch aufgehobene allgemeine Arbeit in einer ›Schrift‹, Notation oder Dingen ist danach höher als subjektive Selbstbespiegelung der Romantiker zu bewerten, so dass Subjektivität nicht wie bei den vom Subjektivismus Fichtes ausgehenden Romantikern als Grund zur Entstehung von Kultur vorausgesetzt werden kann. Subjektivität ist vielmehr als Effekt des historischen Geistes (bei Hegel), bzw. der in besitzbaren Gegenständen der Kultur akkumulierten Arbeit (bei Marx), oder bei Foucault bloßer Effekt einer strukturellen Konstellation an ständig bewegter Macht der Diskurse zu verstehen, so dass ein Subjekt sich als handelndes sinn- und zwecksetzendes Selbstbewusstsein erlebt und seine Kreativität wie bei den Romantikern im Ausgang von Fichte nicht als Effekt von Strukturen, sondern als rein subjektive Erfindung sieht und damit sich als kreativer Autor verkennt. Diese antiromantische Tradition Hegels gegen den Subjektivismus der Romantik konnte in einer Romantik der ästhetisch-religiösen Heils marxistischer Revolution als die Katastrophe des babylonischen Zusammenbruchs der Verwirrung wiederkehren: Die berechtigte politische Kritik am romantischen Subjektivismus wird dann zum verabsolutierten Heil der reinigenden Befreiung von jeglichem Besitzdenken und damit auch von Aneignungen, um die Gesellschaft von jeglicher Ungleichheit reinigen zu können. Marx hat die christlich motivierte Repressionstheorie mit dem Heilsgedanken der totalen Befreiung im revolutionären Absterben des Staates als Befreiung von jeglichem Besitz gesehen und damit nicht mehr den sozialen Unterschied in der Aktivität im Zusammenspiel der beiden Besitzformen. Er kann die Akkumulation in der symbolischen Form der Aneignung im allein sich individuell differenzierenden Leib nicht mehr von einer rein besitzökonomischen Akkumulation unterscheiden, weil die Forderung nach Gleichheit beide nivelliert.

Rousseaus Misogynie ist aus diesem Grund auch ein Schlüssel zum Verständnis der Preisverleihung einer Akademie an einen die Aufklärung grundlegend verwerfenden Rousseau mit seiner Beantwortung der von einer staatlichen Akademie gestellten Frage, ob die Aufklärung durch Kunst und Wissenschaft für Fortschritt sorgen.⁵ Die staatlich institutionalisierte Akademie sah sich an der durch Aufklärung verschmutzten Zunahme an unkontrollierbaren Differenzen geradezu in ihrem konservativen Vorurteil eines allein staatstragenden Monopols an Legitimität durch Rousseaus Ablehnung der

5 David Graeber u. David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart 2022 übergehen diese von Derrida zumindest hervorgehobene Misogynie im durchaus von ihnen wahrgenommenen Konservatismus Rousseaus. Rousseaus ist aber nicht einfach konservativ, sondern die Misogynie ist ein entscheidendes Schlüsselement, das damit erst mit dem bis heute wiederholten Feiern der Sprache in Zusammenhang steht, indem er damit seine aus missionarischen Berichten stammende Kolonialkritik an einen inneren Kolonialismus bindet.

zu starken Differenzierungen durch intellektuelle Felder bestätigt. Rousseau setzte für seine Beantwortung der Frage in seiner Fassung von Ungleichheit Besitz und Aneignung gleich. Die Fragestellung der ökonomischen Ungleichheit ist in der Tat zwar einerseits von missionarischen Berichten fremder Völker ohne Finanzökonomie angeregt, was Rousseau selbst hervorhebt und übernimmt, wenn er den *philosophes* vorwirft, dass sie wohl zu wenig reisen. Aber Rousseaus diskursives Geschick seiner Strategie besteht darin, dass er dieses im Kolonialismus durch Berührung mit anderen Gesellschaftsformen entstandene schlechte Gewissen in der sozialen Ungleichheit angesichts von öffentlich sichtbarer Verarmung und mitleidsloser Verelendung der kolonialen Zentren in das europäische christliche Vorurteil der durch babylonische Verwirrung motivierte Sprachdifferenzen einbindet, so dass die vielen neuen Differenzen einer Aufklärung für die Verwirrung der Ungleichheit durch zu viele unklare Aneignungen der eigenen Gesellschaft sorgen. In der Erziehung *Emiles* wird die Respektierung des klaren und reinen Unterschieds von Mein und Dein erst erlernt, deren Klarheit und Reinheit es auch folglich nur in kleinen und ärmeren Demokratien geben kann, die eine Differenz von Mann und Frau für die Frage der Demokratie in der klaren Unterscheidung von männlicher Politik vs. weiblichem von Öffentlichkeit radikal getrennten privatem Haushalt analog zu Rousseaus goldenen Zeitalters der antiken Polis regelte. Rousseau sagt daher im *Emile* nicht etwa die Revolution gegen Besitzdenken voraus, sondern prophezeit die Angst vor dem Einsturz des reichen kolonialen Neubabels Paris durch unklare Differenzierungen, weil sie seiner Meinung nach entgegen seiner konservativen Warnung vor der zur stark differenzierenden Aufklärung auch die klare Differenz zwischen Mann und Frau unterwandern, die im Herzen nur dann eine reine Empfindung sein kann, um auch die klare Verteilung von Mein und Dein des Besitzes zu sichern.

Der Begriff der Krise, den der Rousseaubewunderer Kant wohl als einer der ersten für politische Probleme ganz Europas angesichts der Französischen Revolution in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi verwendet,⁶ dürfte auf die Diskussion Rousseaus mit Diderot zurückgehen, der sich zunehmend vom Vorbild des *more geometrico* für die Enzyklopädie durch die Zusammenarbeit mit der medizinischen Schule aus Montpellier entfernte. Der Begriff Krise war zunächst ein rein medizinischer Begriff für den höchsten Standpunkt der Gefahr in einem Krankheitszustand, dessen kritischer Zustand zum Zusammenbruch des Kranken führen kann. Es mag also auch nicht verwundern, dass daher Kant im *Streit der Fakultäten* die niederste der höheren Fakultäten, nämlich die Medizin der unteren Fakultät der Philosophie am nächsten sieht. Und so kann man sagen, dass der Moment, wo der medizinische Begriff der Krise sich anschickt seine Karriere als politischer Begriff einer sich aufklärenden Gesellschaft anzutreten, jener historische Moment ist, wo die Aufklärung von Rousseau über Marx, Adorno bis Rancière die Reinheit von der Ungleichheit zur hegemonialen Frage nach einem gerechten Gesellschaftskörper erst gemacht hat, so dass auch der im Leib akkumulierte Besitz als Grundlage von Ungleichheit nivelliert werden muss. Selbstverständlich hat Marx die ökonomische Ungleichheit als reale Krise des Kapitalismus in der Klassengesellschaft des 19. Jahrhundert kenntlich gemacht, aber sie wird damit zur Krise jeder Form an Ungleichheit wie

6 Brief an Jacobi vom 30. August 1789 in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XI, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. Leipzig 1902ff., S. 75.

auch Adorno die Verblendung der aktuellen Gesellschaft beseitigen will oder nach Rancière die Theorie der von Aneignung unbetroffenen Unvernommenen zur Norm jeder Rezeption zu machen versucht. Marx nahm zwar zur Kenntnis, dass seltsamer Weise die politische Rückständigkeit einer mangelnden staatlichen Kontrolle der ausbeuterischen Gutenberggalaxis in deutschsprachigen Gebieten literarische Leistungen eines Schillers und Goethes oder philosophische Hochleistungen von Kant über Hegel keineswegs verhinderte, konnte sich hingegen mit seiner Theorie der ökonomischen Basis für eine fortschreitende Gesellschaft darauf keinen Reim machen.

Die Lehre von der Ungleichheit bei Rousseau ist nicht nur eine Kritik, die er indigenen Völkern abgeschaut hat, sondern er verdrängt mit seiner Kolonialismuskritik nicht-ökonomische symbolische Differenzierungen der eigenen Gesellschaft, um die innere Kolonialisierung als kritische Reinigung vom äußeren Kolonialismus zu betreiben. Die Antinomie der Reinheit in der Verwechslung der beiden Formen an Besitz zeigt sich deutlich in der Gegenüberstellung von Rousseau und Turgot. In der Antwort an Madame de Graffigny im 18. Jahrhundert⁷ verteidigt Turgot die Besitzungleichheit moderner Gesellschaften, weil ohne sie kein Fortschritt durch Professionalisierung der Kompetenzen stattfindet; denn Turgot identifiziert die Akkumulation von Wissen durch Aneignung mit der Zunahme an dinglichem Besitz durch ökonomische Konkurrenz. Folglich kann für ihn nur ein sich erweiternder Massenmarkt, welche die Besitzungleichheit entwickelt, auch zur Freiheitsgarantie des modernen Individualismus werden. Derart wird bis zur heutigen konservativen Ansicht wirtschaftliche Konkurrenz zur grundlegenden alles definierenden Bedingung jeder sozialen Differenzierung und folglich können sich nur reiche Nationen mit hohem Anteil an Besitzungleichheit in der Differenz kulturell fortentwickeln, so schon Turgots Antwort an Madame de Graffigny. Und Rousseau kommt aufgrund derselben mangelnden Unterscheidung von Aneignung und Besitz im umgekehrten Sinne eines falsch verstandenen Intersektionalismus zum umgekehrten Schluss, dass nur in kleinen und keineswegs reichen Stadtrepubliken eine Demokratie möglich ist, weil er ebenso die symbolische Professionalisierung und Differenzierung an Wissen mit zunehmendem Wachstum an ökonomischer Ungleichheit identifiziert. Folglich kann man die Entwicklung der eine Gesellschaft zerstörenden Ungleichheit nur bannen und eingrenzen, indem man die internationale Professionalisierung zu größeren Gemeinschaften mit fortschreitender Aufklärung in unterschiedliche Akademien, Fakultäten und Salons verhindert. Und Marx war daher nicht mehr in der Lage, die Paarung von ökonomisch zunehmender Ungleichheit in einem Massenmarkt der unkontrollierten Gutenberggalaxis mit der Lust an politischer Rückständigkeit der parzellierten deutschsprachigen Gebiete als Grund für den von ihm durchaus wahrgenommen gleichzeitigen Fortschritt von Literatur und Philosophie zu erklären, auf die er doch selbst baute. Nur im entfesselten Massenmarkt deutschsprachiger Gebiete konnte diese durchaus wahrgenommene ökonomische Bedrohung auch zugleich als Mittel einer

7 Hinweis bei David Graeber u. David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart 2022, S. 75ff. Sie selbst gehen davon aus, dass es sich bei den indigenen Völkern um eine Gegenseitigkeit in der körperlichen Fürsorge handelt, was aber eben eine andere genuin leibliche Ökonomie ist. Diese wird jedoch dann in kolonialisierenden Gesellschaften gerade durch die moderne Kritik der Besitzungleichheit verdrängt.

Befreiung von staatlicher Kontrolle empfunden werden, was dann erst eine deutsche Klassik ermöglichte, die nicht dem wesentlich früheren *âge classique* Frankreichs entspricht. Individualisierungen findet zwar nicht ohne vollkommene Reinheit von Konkurrenz statt, aber diese ist eben auch nie vollkommen identisch mit reiner Individualisierung. Beide wollen die Reinheit der Individualisierung, die Turgot durch Ökonomie fördern und Rousseau verhindern will. Die Kritik an jeglicher Konkurrenz in der Individualisierung ist ebenso einseitig wie die undifferenzierte Forderung nach Konkurrenz für Individualisierung. Differenzierende Individualisierung kann daher ebenso als Kritik an zentralisierender Macht wie zum Gegenteil ihrer zentralisierenden Rechtfertigung genutzt werden.

Das Vorurteil Babels setzt sich seit Rousseau als Denkform für alle Krisen fort, welche die marxssche Aufklärung eben keineswegs aufgehoben hat, was nicht heißen kann, dass etwa Konkurrenzverhältnisse aufgrund von ungleichen Eigentumsverhältnissen kein politisches Problem auch für Aneignungen darstellten. Erst als Aristokratinnen im Konsens mit bürgerlichen Autoren hingegen im literarischen Salon des 17. Jahrhunderts das Monopol männlichen Schreibens mit ihrer weiblichen Autorschaft die ursprüngliche Akkumulation symbolischen Kapitals des männlichen Monopols an Erlernen der Schreibkompetenz durchkreuzen, drängen die in Frankreich entstehenden ästhetischen Diskurse eines vom Sprechen gereinigten Kunsturteils im 18. Jahrhundert die weibliche Autorschaft des Salons unter Beibehaltung einer Allianzbildung durch von Diskurs gereinigte sexuell individualisierende Selbstverwirklichung zurück.

Die nietzscheanische Diskriminierung von einem Willen zum Wissen als verblendeter Wille zur Macht der allein auf Wissensproduktion konzentrierten Akademiker ist daher selbst ein Elitismus, der bei Nietzsche das arbeitsreiche Erlernen durch Wissen als pedantisches Pauken der Juden und Frauen diskriminiert, mit der man sie als am existenziellen Selbst wenig interessierte unästhetische Emporkömmlinge bestens stigmatisieren kann. Der reine Ästhetiker, der sich alles selbst ohne Schule verdankt, ist der kreative Mann von Welt, der keine Schule braucht. Diese Theorie der ästhetischen Kreativität kommt also gerade nicht aus der Kunst, sondern aus einem Lernen, das sich selbst als Autorität durch Intimität verleugnen kann, wie wir es in der Beichte schon bei Erasmus oder im Roman Diderots sehen konnten, was ganz bestimmt nicht aus der alles nivellierenden Disziplinierung der Armee stammt.

