

Karl Grob

DEMOKRATISCHE THEORIE UND LITERARISCHE  
POLITIK

*Zu Gottfried Kellers Fähnlein der sieben Aufrechten*

---

Overdruk uit:  
Studia Germanica Gandensia  
XIX - 1978  
Rozier 44 - B-9000 Gent



## DEMOKRATISCHE THEORIE UND LITERARISCHE POLITIK

Zu Gottfried Kellers *Fähnlein der sieben Aufrechten*<sup>1</sup>

Karl Grob

I

Innerhalb der deutschsprachigen Erzählkunst des 19. Jahrhunderts gehört Gottfried Kellers Novelle *Das Fähnlein der sieben Aufrechten* gewiß zu den herausragenden Dokumenten des Liberalismus. Die Feier vor allem des Schützenfestes macht die Eingliederung in die revolutionäre Bewegung der Mitte des Jahrhunderts ohne weiteres deutlich. Neben dieser dokumentarischen Bedeutung kommt aber dem Fähnlein im engeren schweizerischen Rahmen auch eine mythisierende Funktion zu. Hier allerdings wäre es beinahe aussichtslos, auseinanderdividieren zu wollen, ob die Erzählung nur einen schon bestehenden Mythos Schweiz aufnehme, oder ihn erst schaffe. Beides dürfte gleichzeitig der Fall sein. Eidgenössische Schützenfeste gab es schon lange vor der Kellerschen Erzählung und auch deren politische Funktion im Rahmen der revolutionären Bewegungen von 1830 und 1848 ist bekannt: An ihnen fanden all jene eine Stimme, die sonst nicht zu Wort kamen, und sie halfen mit bei der Bildung eines gesamtschweizerischen Bewußtseins, das damals (und vielleicht auch heute) keinesfalls eine Selbstverständlichkeit war. So ist Kellers Erzählung als historisches Dokument in seiner Thematik wohl eher ein Reflex. Nun haben es aber historische Ereignisse an sich, daß sie vergessen werden gerade um der Idealität willen, der ihre Realität nur selten standzuhalten vermag. In diesem Prozeß, würde ich meinen, spielt das Kellersche *Fähnlein* keine unbedeutende historische Rolle. Dabei ist ohne weiteres zuzugestehen, daß dazu keine eigentlichen rezeptionshistorischen Belege gegeben werden können, vielleicht gerade deswegen, weil der Impuls, wenn auch mit Sicherheit durch die sechziger Jahre unseres Jahr-

<sup>1</sup> Für kritische Diskussion danke ich meinem Freund Thomas Fries in Zürich. Die Arbeit steht im Zusammenhang mit einer breiter angelegten vergleichenden Studie zu Rousseau und Aspekten der deutschen Literatur. Für großzügigste Unterstützung dieser Studie bin ich dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung verpflichtet.

hunderts gebrochen, immer noch anhält. So hat der bewaffnete Mann nach wie vor eine entscheidende Bedeutung im Selbstbewußtsein des Schweizers, so gibt es nach wie vor Schützenfeste, eidgenössische, aber auch ein Knabenschießen (in Zürich), bei dem Knaben (keine Mädchen) ihren Schützenkönig ausschießen, und Sängerbefeste. Nur: Im Gegensatz zur Situation des 19. Jahrhunderts sind die Reden, die hier gehalten werden (und solche werden immer gehalten) vornehmlich konservativ. So hat das 20. Jahrhundert die alte Praxis der «Selbstdarstellung» des Volkes beinahe ungebrochen übernommen, nur daß diese Kontinuität einen nicht unwesentlichen Bedeutungswandel mit sich bringt: Was in der Situation des Staatenbundes mit seinen selbstherrlichen kleinen Feudal- und anderen Herren an Umwälzung erinnerte, wird jetzt zu einer Ursprungsbeschwörung, die der Legitimation des sogenannten Bestandes gilt. Erst seit relativ kurzer Zeit kann die patriotische Geisterbeschwörung nicht mehr ohne weiteres auf jene Selbstverständlichkeit rechnen, der sie – repetitiv wie sie ist – ihre Wirkung verdankt.

Eines der entscheidenden Elemente des Fähnleins ist der in ihm zum Ausdruck kommende «Festrednerstil»<sup>2</sup> und es ist wohl kein Zufall, daß hier die kritischen Stimmen von schweizerischen Germanisten der unmittelbaren Nachkriegszeit entstammen. Die Gefahren identifikatorischer Rede wurden wohl durch das Dritte Reich so deutlich, daß etwas vom Mißtrauen auch auf die Kellersche Idylle fiel. Am härtesten hat Hermann Boeschstein Karls Rede kritisiert:

Man hat Karls Festrede, und die Leitsätze für den guten Redner, die ihm Frymann feierlichst übermacht, als hochbedeutende Äußerungen eines politischen Dichters bezeichnet, an die sich zu halten der Schweizer gut tue. Es sind ohne Zweifel schöne Worte für einen Festredner, aber nicht sehr tiefe für einen Dichter. Sie greifen nicht mutig an die Nöte des Daseins und beschönigen, statt zu enthüllen. Die viel gebrauchte Freundschaft in der Freiheit ist eine glatte, nicht eben viel besagende Formel, hauptsächlich dazu gut, im Gewissen der Festbesucher Schönwetter zu machen.<sup>3</sup>

Eine solche Kritik an Keller bleibt auch dann moralisierend, wenn man in manch anderer Hinsicht die Auffassung teilen mag,

<sup>2</sup> Max Wehrli, «Die ‚Züricher Novellen‘», *Jahresbericht der Gottfried Keller-Gesellschaft*, XVIII (1949), S. 9.

<sup>3</sup> Hermann Boeschstein, *Gottfried Keller. Grundzüge seines Lebens und Werkes* (Bern: Paul Haupt, 1948), S. 48.

das *Fähnlein* sei nicht unbedingt Kellers gelungenste Erzählung. Eine in diesem Sinne moralische Kritik bleibt thematisch gebunden und ist zudem noch vom Vorurteil beherrscht, der Dichtung müsse es immer und überall um die Darstellung der «Nöte des Daseins» gehen. Nun hat schon Keller selbst im Grünen Heinrich der rein thematischen Kritik implizite eine Absage erteilt. Im Zusammenhang mit dem «Goethe-Erlebnis» Heinrichs heißt es dort:

Nur die Ruhe in der Bewegung hält die Welt und macht den Mann; die Welt ist innerlich ruhig und still, und so muß es auch der Mann sein, der sie verstehen und als ein wirkender Teil von ihr sie widerspiegeln will. Ruhe zieht das Leben an, Unruhe verscheucht es; Gott hält sich mäusechenstill, darum bewegt sich die Welt um ihn. Für den künstlerischen Menschen nun wäre dies so anzuwenden, daß er sich eher leidend und zusehend verhalten und die Dinge an sich vorüberziehen lassen als ihnen nachjagen soll; denn wer in einem festlichen Zuge mitzieht, kann denselben nicht so beschreiben wie der, welcher am Wege steht. Dieser ist darum nicht überflüssig oder müßig, und der Seher ist erst das ganze Leben des Gesehenen, und wenn er ein rechter Seher ist, so kommt der Augenblick, wo er sich dem Zuge anschließt mit seinem goldenen Spiegel...<sup>4</sup>

Der Künstler und Gott, sie nehmen denselben Ort ein, nur daß dem Künstler die Möglichkeit gegeben ist, dann doch auch aktiv einzugreifen. Widerspiegelung der Wirklichkeit, darauf hat schon Walter Benjamin in seinem Aufsatz zu Keller<sup>5</sup> hingewiesen, ist für Keller ein Zentralbegriff, weil es, so Heinrich, «das gleiche Gesetz ist, welches die verschiedenen Dinge poetisch oder der Widerspiegelung ihres Daseins wert macht»<sup>6</sup>. So erscheint das Gesetz der Poesie mit demjenigen der Dinge hier rigoros identisch und es ist die Allgemeinheit dieses Gesetzes, die der Goethe-Lektüre Heinrichs die anerkannt große Bedeutung auch für Kellers übrige Werke gibt. Indem nun aber Poesie als Widerspiegelung eines Gesetzes des Daseins von Dingen gedacht wird, erscheint gleichzeitig alles Akzidentielle als aus ihrem Bereich ausgeschlossen. Dadurch aber wird gleichzeitig auch allen möglichen autonomen Zwecken des

<sup>4</sup> Gottfried Keller, *Sämtliche Werke und ausgewählte Briefe*, Hrsg. Clemens Heselhaus, 3 Bde. (München: Carl Hanser, s.d.) [hier künftig als H zitiert], Bd. I, S. 391.

<sup>5</sup> Walter Benjamin, «Gottfried Keller. Zu Ehren einer kritischen Gesamtausgabe seiner Werke», *Gesammelte Schriften*, II.3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), S. 291.

<sup>6</sup> H I, S. 392.

Subjekts das Urteil gesprochen: Kunst darf keine Zwecke verfolgen:

... aber in bezug auf manches, was ich bisher poetisch nannte, lernte ich nun, daß das Unbegreifliche und Unmögliche, das Abenteuerliche und Überschwengliche nicht poetisch ist und daß, wie dort die Ruhe und Stille in der Bewegung, hier nur Schlichtheit und Ehrlichkeit mitten in Glanz und Gestalten herrschen müssen, um etwas Poetisches oder, was gleichbedeutend ist, etwas Lebendiges und Vernünftiges hervorzubringen, mit einem Wort, daß die sogenannte Zwecklosigkeit der Kunst nicht mit Grundlosigkeit verwechselt werden darf. Dies ist zwar eine alte Geschichte, indem man schon im Aristoteles ersehen kann, daß seine stofflichen Betrachtungen über die prosaisch-politische Redekunst zugleich die besten Rezepte auch für den Dichter sind.<sup>7</sup>

Will die Kunst dem durch die Widerspiegelung des Gesetzes aufgerichteten Anspruch gerecht werden, so wird sie sich auf dessen Boden stellen, nicht aber einen besonderen Zweck verfolgen. Es muß gerade deshalb erstaunen, wenn dann im gleichen Atemzuge die Aristotelische Rhetorik aufgerufen wird als das Buch, das dem Dichter die «Rezepte» liefert. Schon alleine dadurch muß ja das Konzept Widerspiegelung ins Wanken geraten. Mit dem Einbezug der Rhetorik wird nicht nur die dem 19. Jahrhundert ohnehin virtuell eigene Identität von ästhetischer und politischer Praxis impliziert, es wird auch unvermittelt die Praxis des ruhenden Schauens, die alleine das Konzept Widerspiegelung zu tragen schien, mit derjenigen der Parteireden zusammengebracht, die sich doch gerade dadurch auszeichnen scheint, daß in ihr die Sprache als Mittel zu den soeben verworfenen Zwecken gebraucht wird. Heinrich vermag diesen Widerspruch nur durch die Trennung von Produktion und Lektüre aufrecht zu erhalten:

Denn wie es mir scheint, geht alles richtige Bestreben auf Vereinfachung, Zurückführung und Vereinigung des scheinbar Getrennten und Verschiedenen auf einen Lebensgrund, und in diesem Bestreben, das Notwendige und Einfache mit Kraft und Fülle und in seinem ganzen Wesen darzustellen, ist Kunst; darum unterscheiden sich die Künstler nur dadurch von den anderen Menschen, daß sie das Wesentliche gleich sehen und es mit Fülle darzustellen wissen, während die anderen dies wieder erkennen müssen und darüber erstaunen, und darum sind auch alle die keine Mei-

<sup>7</sup> H I, S. 392.

ster, zu deren Verständnis es einer besonderen Geschmacksrichtung oder einer künstlichen Schule bedarf.<sup>8</sup>

Der Grund ist das Identische des Werkes und die Darstellung ist das Zeigen des Wesens. Das Wesen wäre demnach Darstellung des Grundes und in diesem Sinne erweise sich die Kunst dann tatsächlich als eine Repetition der Welt: In den wesentlichen Erscheinungen findet der Künstler das Gesetz der Welt als deren ruhenden Grund. Der Künstler ist Seher und Finder der «wesentlichen Erscheinungen» und die Rhetorik erweist sich als Didaktik des Sehers, der dem Blinden das Wesentliche sichtbar macht. Einer solchen didaktischen Einrichtung des Werkes ist es eigen, daß sie im Prozeß der Lektüre vergessen werden muß. Nur das kann der Sinn des Zusammenbringens von Widerspiegelung und Rhetorik sein: Die Rhetorik ist die besondere Technik, vermittels der der Dichter das Wesen sichtbar macht. Insofern es sich also um Darstellung handelt, ist Rhetorik ein einfaches Mittel zum Zweck, das sich im Erreichen des Zweckes erschöpft, eines Zwecks, der mit den anderen Zwecken, von denen soeben die Rede war, nichts zu schaffen haben soll. Der Zweck der Rhetorik *ist* gerade die Zwecklosigkeit des Werks, sie ist Didaktik des Darstellens. Für den kunstvollen Text bedeutet dies, daß sich im Prozesse seiner Produktion jede Spur seines Produziertseins vernichtet, daß also jede Intentionalität verborgen bleiben muß. Der weitere Zusammenhang unserer Stelle macht dies sehr deutlich. Da Heinrich die notwendigen Maltechniken noch nicht beherrscht, mißlingen seine Bilder trotz theoretischer Einsicht. Das Mißlingen aber zeigt sich am Sichtbarwerden der Technik, an der Unbeholfenheit des Strichs, der es nicht vermag, sich hinter dem Dargestellten zu verbergen. Eine so begriffene Kunst muß der Analyse und Deutung einige Hindernisse in den Weg legen, denn keine Kunstanalyse – auch die literarische nicht – kann auf die Diskussion technischer Aspekte des Werkes verzichten. Genau diese Diskussion wird aber hier gewissermaßen mit einem Verbot belegt, einem Verbot, dessen Gehalt, wie das *Fähnlein* verdeutlicht, keineswegs nur ästhetischer, sondern ebensosehr politischer Natur ist.

Im *Grünen Heinrich* wird Widerspiegelung als eine Identität von Gesetzen verstanden: Subjekt und Objekt stehen unter dem gleichen Gesetz, das noch im Goethe-Erlebnis als dasjenige Gottes

<sup>8</sup> H I, S. 392.

verstehbar bleibt. Der Künstler zeigt die Welt aus der Perspektive Gottes. Wenn gegen Ende des Romans aufs deutlichste auf diese göttliche Perspektive verzichtet wird, so scheint dadurch dennoch die grundsätzliche Position nicht getroffen. Auch der atheistische Graf verlangt in erster Linie die Ruhe des Grundes.<sup>9</sup> «Notwendigkeit und Vernünftigkeit» werden dadurch der Immanenz zurück-erstattet, ohne daß sich allerdings für die Werke deswegen etwas zu ändern hätte. So eigenartig dies auch klingen mag: Erst mit der atheistischen Wendung stehen wir vor einem klassischen Problem demokratischer Theorie. Ihrem Gehalt nach muß Demokratie – als Volkssouveränität verstanden – a-theistisch sein. Mit dieser Bemerkung ist einerseits auf den theoretischen Gehalt der Theorie der Demokratie, aber durchaus auch auf die historischen Diskussionen in der Schweiz selbst hingewiesen. Noch das *Fähnlein* selbst enthält ja in der Rede Karl Hedigers einen Hinweis auf die Präambel der schweizerischen Bundesverfassung («Im Namen Gottes des Allmächtigen»), die 1848 zu Diskussionen Anlaß gab.<sup>10</sup> Es ist wohl erlaubt, hier einige Anmerkungen zum Entstehungszusammenhang des *Fähnleins* anzufügen. Im Sinne historischer Motivanalyse ist es zweifellos zu einfach und vor allem zu ungenau, Keller einen «Klassiker der Demokratie» zu nennen und dann auf den konkreten historischen Gehalt der liberalen Bewegung in der Schweiz des 19. Jahrhunderts gar nicht einzutreten. Weder die Umwälzungen in den Kantonen um 1830, noch die Bundesverfassung von 1848, noch deren Totalrevision von 1874 und auch nicht spätere Partialrevisionen lassen sich mit zureichender Genauigkeit als einen einfachen Sieg der liberalen Bewegung kennzeichnen, wie dies häufig als Hintergrund des *Fähnleins* suggeriert wird<sup>11</sup>. Das Gelingen der bürgerlichen Revolution in der Schweiz

<sup>9</sup> «Es handelt sich nicht um Atheismus und Freigeisterei, um Frivolität, Zweifelsucht und Weltschmerz und welche Spitznamen man alles erfunden hat für kränkliche Dinge! Es handelt sich um das Recht, ruhig zu bleiben im Gemüt, was auch die Ergebnisse des Nachdenkens und des Forschens sein mögen.» H I, S. 105 ff. (die 1. Fassung leicht abweichend, vgl. H I, S. 724f.).

<sup>10</sup> Keller selbst hat sich an diesen Diskussionen erstaunlicherweise kaum beteiligt. Er verfolgte wohl die schweizerischen Geschehnisse auch nach seiner Abreise nach Heidelberg noch recht genau, doch es fehlen konkrete Aussagen zur Verfassungsdiskussion.

<sup>11</sup> So spricht z.B. die *Geschichte der deutschen Literatur*, Hrsg. Kurt Böttcher (Berlin: Volk und Wissen, 1975), Bd. 8.1, S. 567 ff. immer nur von der «Schweizerischen Demokratie» und konkreter von einer «liberalen Bundesverfassung», ohne den schon mit der Annahme dieser Verfassung in vielen Kantonen gegebenen Präzedenzfall direkter Demokratie zu erwähnen. Auch im bekannten Aufsatz von Georg Lukács, «Gottfried Keller», *Die Grablegung des alten Deutschland*. Essays zur deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts (1967 =

bedeutet eben auch, daß hier Konflikte innerhalb des Liberalismus aufbrachen und ausgetragen wurden, die z.B. in Deutschland weitgehend theoretisch blieben. Nimmt man dazu noch einige Traditionslinien direkter Demokratie, die wiederaufgenommen werden konnten (die z.B. in den heutigen Landsgemeinden, also Volksversammlungen, die in offener Abstimmung wählen, weiterleben), so ergeben sich einige Besonderheiten der schweizerischen Entwicklung, die für das Fähnlein als historischer Hintergrund wichtig sind. Erkennbar allerdings wären solche historische Motive schon in der ersten Fassung des *Grünen Heinrich*, die an einer für uns wichtigen Stelle ein Bild der politischen Differenzierungen ausbreitet:

Es begann jene Reihe von blutigen oder trockenen Umwälzungen, Wahlbewegungen und Verfassungsrevisionen, die man Putsch nannte und alles Schachzüge waren auf dem wunderlichen Schachbrett der Schweiz, wo jedes Feld eine kleinere oder grössere Volkes- oder Staatssouveränität war, die eine mit repräsentativer Einrichtung, die andere demokratisch, diese mit, jene ohne Veto, diese von städtischem Charakter, jene von ländlichem, und wieder eine andere wie eine Theokratie aussehend, und die Schweizer bezeugten bald eine grosse Übung in diesem Schachspielen und Putschen.<sup>12</sup>

Hier wird die revolutionäre Entwicklung keineswegs als einheitliche Realisierung derselben liberalen Idee verstanden, sondern es wird gerade auf die innerhalb der Bewegung selbst beste-

rowohlts deutsche enzyklopädie 276), S. 21-92, bleiben die konkreten historischen Beziehungen blaß, obwohl Lukács auf den durch Rousseau inspirierten «Demokratismus» eingeht. Ein solches «Vereinfachen» historischer Gegebenheiten erstaunt gerade bei Forschungsrichtungen, die sich als besonders historisch orientierte verstehen. Auch Fritz Martini, *Deutsche Literatur im bürgerlichen Realismus* (Stuttgart: Metzler, 1962), S. 596, spricht lediglich von einem «Bekenntnis zur liberalen Schweizer Demokratie». Die Ausdifferenzierung des geschichtlichen Moments wäre vor allem auch für die späteren Texte Kellers, namentlich für den *Martin Salander* wichtig. Dagegen hat sich Werner Hahl, «Realismus und Utopie in den 50er Jahren. Zu Gottfried Kellers ‚Fähnlein der sieben Aufrechten‘, Literatur in der sozialen Bewegung, Hrsg. Alberto Martino (Tübingen: Niemeyer, 1977), S. 327-354, mit Erfolg um die ideengeschichtliche Aufhellung der Hintergründe des *Fähnleins* bemüht. Zwei Momente scheinen mir bei ihm zu kurz zu kommen: die Bedeutung der durch Rousseau inspirierten demokratischen Theorie und Feuerbach, wobei natürlich die Verknüpfung Feuerbachs mit der erwähnten idealistischen Tradition nicht zu übersehen ist.

Das brillante Buch von Adolf Muschg, *Gottfried Keller* (München: Kindler, 1977) verdeutlicht vor allem im Kapitel ‚Schuldigkeit: Der Staat des Schreibers‘ die Schwierigkeiten der Kellerschen politischen Anschauungen. Dem Buche Muschgs verdanke ich, obwohl ich die Verbindung von Person und Werk gerade nicht suche, wichtige Einsichten.

<sup>12</sup> H I, S. 756 (nur 1. Fassung). Das «Veto» erlaubte es dem Volk unter bestimmten Bedingungen, ein Gesetz in direkter Volksabstimmung zu Fall zu bringen (vgl. Erich Gruner, *Die Parteien in der Schweiz* (Bern: Francke, 1969), S. 15).

henden Differenzen aufmerksam gemacht. Der für die weitere Entwicklung entscheidende Konflikt wurde der zwischen direkter und repräsentativer Demokratie; aus ihm hat sich der – was die Institutionen anbelangt – «Sonderfall Schweiz» entwickelt, ein System, das, in ganz wesentlichen Punkten an Rousseau orientiert<sup>13</sup>, einen ansehnlichen Teil der politischen Entscheidungen der direkten Abstimmung durch den Souverän (der stets das Volk ist) unterwirft. Diejenige politische Tendenz – Parteien im modernen Sinne gibt es auch nach 1848 noch längere Zeit nicht –, die diese Linie direkter Demokratie verfolgte, nannte man «demokratisch». Wenn Keller also im *Grünen Heinrich* von «demokratischer Einrichtung» schreibt, so meint er damit vornehmlich jene Tendenz auf Ausdehnung der direkten Volksrechte und nicht etwa «demokratisch» im Gegensatz zu «aristokratisch» etc. In diesem historisch präzisen Sinn war Keller niemals Demokrat. Das bringt er schon in einem Brief von 7. Mai 1852 an Wilhelm Baumgartner zum Ausdruck. Das Erstaunliche an diesen politischen Äußerungen Kellers ist wohl, daß sie beinahe immer auch eine strukturelle Beziehung zum *Fähnlein* aufweisen. So werden wir auch im *Fähnlein* das seltsame Bild des Staates als Spiel wiederfinden, aber auch den Zusammenhang von Kellers Begriff der direkten Demokratie mit seiner Einschätzung der Funktion des *Fähnleins* im bekannten Brief an Auerbach vom 25. Juni 1860. Schon der Brief an Baumgartner zeigt nämlich, daß Keller die «Selbstregierung des Volkes» durchaus für eine legitime Utopie hält dann, wenn man bereit ist, Regierung überhaupt als ein reines Mittel zum Zweck und nicht als einen Zweck an sich aufzufassen. Als Mittel ist somit die direkte Demokratie auch für Keller ein mögliches Ziel und so gehört sie denn auch zum «goldenem Zeitalter». Solange dieses aber nicht erreicht ist, wird «die repräsentative Demokratie... der richtigste

<sup>13</sup> Vgl. vor allem Ernst Gagliardi, *Geschichte der Schweiz von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl. in 3 Bden (Zürich u. Leipzig: Orell Füssli, 1938), S. 1314ff. (= Bd. 3). Selbstverständlich war die faktische Entwicklung wesentlich komplexer, als sie von mir dargestellt wird. Entscheidend scheint mir zu sein, daß – wie Gagliardi betont – die repräsentativen Elemente der staatlichen Institutionen niemals so weit ausgebaut wurden, daß das Wissen um den Souverän verloren ging. Die faktische Entwicklung hat dann auch zu einer wesentlichen Verbreiterung der sogenannten Volksrechte geführt. Zum Charakter des schweizerischen politischen Systems vgl. Gruner op. cit., und Leonhard Neidhart, *Piebiszit und pluralitäre Demokratie. Eine Analyse der Funktion des schweizerischen Gesetzesreferendums* (Bern: Francke, 1970).

Ausdruck der Zürcherischen Volkssouveränität sein»<sup>14</sup>. Keller vermutet hinter der anders gearteten demokratischen Auffassung das Motiv des Mißtrauens in den Repräsentanten:

In jedem Bevollmächtigten und Repräsentanten sogleich den Herren zu spüren, dazu gehört eigentlich eine unfreie Hundsnatur, und ihn keine Minute ruhig zu lassen, ohne ihm alle Finger in den Topf zu stecken und die Kelle zu beschnüffeln, dazu gehört das Wesen eines alten Weibes, das nichts besseres zu tun weiß.<sup>15</sup>

Keller bindet hier die Frage des Mißtrauens nicht systematisch an das Problem der Repräsentation, sondern alleine politisch pragmatisch an den Charakter des Repräsentanten. Nicht die Stellung des Repräsentanten ist also selbst schon Mißbrauch, sondern diese ist mißbrauchbar. Dabei bestünde der Mißbrauch implizite wohl darin, *nicht zu repräsentieren*. Ob ein Einzelner als Teil eines Ganzen dies gleiche Ganze überhaupt repräsentieren könne, ist eine Frage, die von Keller gar nicht gestellt wird. Repräsentation aber ist – ihrem Begriff gemäß – reine Funktion, d.h. im Repräsentanten geht das Individuum in seiner Funktion auf. Soll der Repräsentant das Volk repräsentieren, so schließt dies seine eigene Selbstverleugnung ein. Dadurch aber erhält er eine Position, die aufs genaueste derjenigen des Volksredners entspricht, wie sie beide Fassungen des *Grünen Heinrich* zunächst gleichlautend formulieren:

Mit großen Augen beschaut sich erst die Menge den einzelnen, der ihr etwas vorsagen will, und dieser, mutig ausharrend, kehrt sein bestes Wesen heraus, um zu siegen. Er denke aber nicht, ihr Meister zu sein; denn vor ihm sind andere dagewesen, nach ihm werden andere kommen, und jeder wurde von der Menge geboren; er ist ein Teil von ihr, welchen sie sich gegenüberstellt, um mit ihm, ihrem Kind und Eigentum, ein Selbstgespräch zu führen. Jede wahre Volksrede ist nur ein Monolog, den das Volk selber hält. Glücklich aber, wer in seinem Lande ein Spiegel seines Volkes sein kann, der nichts widerspiegelt als das Volk, während dieses selbst nur ein kleiner Spiegel der weiten lebendigen Welt ist!<sup>16</sup>

Soweit die erste Fassung, die in die zweite übernommen wurde. Nur: In der ersten Fassung endet das vierzehnte Kapitel des letz-

<sup>14</sup> Gottfried Keller, *Gesammelte Briefe*, Hrsg. Carl Helbling, 4 Bde. in 5 Teilen (Bern: Benteli, 1950ff.), [zit. als GB], I, S. 301.

<sup>15</sup> a.a.o.

<sup>16</sup> HI, S. 760 / S. 1100.

ten Teils mit unserem Zitat, die Reflexion Heinrichs bleibt unreflektiert. Anders die zweite Fassung: Sie schließt an die «hohe Begeisterung» Heinrichs eine Kritik an, die aus dem angeblich willenlosen Spiegel ein Subjekt macht und so die Möglichkeit der Perversion überhaupt erst einführt. Von einem Monolog des Volkes ist hier nicht mehr die Rede. Nun heißt es:

Daß große Mehrheiten von einem einzigen Menschen vergiftet und verdorben werden können und zum Danke dafür wieder ehrliche Einzelleute vergiften und verderben, – daß eine Mehrheit, die einmal angelogen, fortfahren kann, angelogen werden zu wollen, und immer neue Lügner auf den Schild hebt, – als wäre sie nur ein einziger bewußter und entschlossener Bösewicht, – daß endlich auch das Erwachen des Bürgers und Bauersmannes aus einem Mehrheitsirrtum, durch den er sich selbst beraubt hat, nicht so rosig ist, wenn er in seinem Schaden dasteht, – das alles bedachte und kannte ich nicht.<sup>17</sup>

Von der ersten Fassung trennen das *Fähnlein* ca. fünf Jahre, von der zweiten knapp zwanzig, die Wandlung scheint eine Veränderung der Konzeption des Repräsentanten einzuschließen. Historisch-biographisch läßt sich die Änderung ohne weiteres erläutern<sup>18</sup> eine solche Erläuterung allerdings hat den Nachteil, daß sie das grundsätzliche Problem des Gegensatzes direkte-repräsentative Demokratie hinter historisch-biographischen Erwägungen verschwinden läßt. Dabei verfißt auch die erste Fassung nicht etwa die Position der direkten Demokratie. Sie gibt vielmehr den Ort an, an dem der Gegensatz selbst sich auflösen müsste: dort, wo der Redner gestrichen werden, die Rede aber bestehen bleiben kann. Die Differenz zur demokratischen Auffassung, die am konsistentesten immer noch durch Rousseau formuliert wurde, ist dann rein geschichtsphilosophischer Natur: Was für Keller eine Utopie ist, hat bei Rousseau in mancher Hinsicht eine komplexere Struktur. So läßt sich behaupten, daß die Auffassung des Redners als eines reinen Spiegels den Ort bildet, an dem sich repräsentative und demokratische Theorie berühren.

Rousseaus *Du contrat social* gibt einmal die Theorie der politischen Verwandlung von Qualitäten in Quantitäten, wie sie in der

<sup>17</sup> H I, S. 1100 (nur 2. Fassung)

<sup>18</sup> Mit demagogischen Praktiken im öffentlichen Leben hat Keller verschiedentlich Bekanntheit gemacht. Man denke nur an die Zeit des Todes von Luise Scheidegger.

Institution der *volonté générale* angelegt und vorbereitet ist, behandelt aber auch das prinzipielle Problem der Intentionalität von Gesetzen. Es darf behauptet werden, daß gerade diese zweite Frage, die hier im Zentrum stehen soll, bei der Interpretation des *Contrat social* kaum je genügend berücksichtigt wird. Im *Contrat social* schließt Rousseau bekanntlich alle Gesetze, die lediglich einem partikulären Interesse dienen, aus. So bedingt es z.B. die Allgemeinheit des Gesetzes, daß dieses keine Eigennamen enthalten darf<sup>19</sup>. Da nun aber das Volk als solches keine Stimme hat (und auch die Summe der Stimmen der *volonté générale* nicht gleichzusetzen wäre<sup>20</sup>) kommt dem Staate in gewisser Hinsicht der Gesetzgeber abhanden. So wie die Menge nicht sprechen kann, kann sie auch keine Gesetze verfassen, das legitimiert die Analogie von Volksrede und Gesetz. Der Volksredner verhält sich zur Menge wie der Gesetzgeber zum Volk. Mit dem Gesetzgeber, dem *législateur*, befaßt sich der *Contrat social* in 7. Kapitel des zweiten Buches. Der theoretische Ort, den dieses Kapitel im Rahmen des Textes einnimmt, ist strikte unbestimmbar. Als einzelne Bestimmung, die in die soziale Organisation das Gesetz einzuführen erlaubt, ist die Theorie des Gesetzgebers zwar dem *pacte social* nachgeordnet, doch macht eine genauere Betrachtung ohne weiteres deutlich, daß sich die Frage des Gesetzgebers auch auf den Autor des *Contrat social* zurückwenden lassen muß, ist doch schon der *pacte social* Gesetz in vollem Sinne. Dennoch – und hier beginnt eigentlich erst die Schwierigkeit – ist evident, daß es der Sozialpakt selbst ist («die vollständige Entfremdung jedes Assoziierten mit all seinen Rechten an die Gesamtheit der im Pakt Zusammengeschlossenen»<sup>21</sup>), der die Position des Gesetzgebers erst unmöglich macht. Der grundlegende Pakt nämlich forderte auch vom Gesetzgeber jene Selbstvergessenheit, die Heinrich vom Volksred-

<sup>19</sup> Jean-Jacques Rousseau, ‚Du contrat social‘, *Oeuvres complètes*, III, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris: Gallimard (Pléiade), 1964) p. 347-470. [Zitiert wird nach diesem Text mit der Abkürzung CS und der Buch- und Kapitelangabe.] CS II, 4, p. 379.

<sup>20</sup> CS II, 3, p. 371. Nur die *volonté de tous* läßt sich als Summe deuten.

<sup>21</sup> CS I, 6, p. 360. Meine Übersetzung gibt die kürzeste von Rousseau gewählte Formulierung wieder: « ... l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté:... » Kurz darauf (p. 361) hebt Rousseau eine andere Formulierung hervor: *Chacun de nous met en commun la personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale: et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*. Aus dieser Formulierung wird direkt sichtbar, wie der *Contrat* in seinem Zentrum das hermeneutische Problem des Ganzen stellt.

ner verlangt und die im Goethe-Erlebnis der Stellung Gottes assimiliert wird. In beiden Texten haben wir es mit einem Versuch zu tun, die eigene textuelle Position noch einmal reflektierend zu überholen. Bei Rousseau scheint es mir, ohne daß dies hier verdeutlicht werden könnte, so zu sein, daß in die Konstitution von Gesellschaft Zeitlichkeit a priori eingeht, und daß in diesem Sinne der Gesetzgeber immer radikal vorher ist. Das zentrale Problem, daß das Ganze niemals unvermittelt zu Wort kommen kann, daß es also der begrifflichen Vermittlung bedarf, bevor sein Ort eingenommen werden kann und daß in solche Begrifflichkeit immer auch die Subjektivität des Begriffs mit eingeht, macht jede Äußerung des Ganzen, die sich als eine unvermittelte ausgibt, zu einer Usurpation:

Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes.

...

Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'Etat. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution: C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain; car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux loix, celui qui commande aux loix ne doit pas non plus commander aux hommes; autrement ses loix, ministres de ses passions, ne ferment souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourroit éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage.

...

Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tout tems les peres des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux loix de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> CS 11, 7, p. 381ff. Eigentlich wäre hier das ganze siebte Kapitel zu zitieren.

Die Metalepsis, hier das Vertauschen von Ursache und Wirkung, geschieht in der Usurpation des göttlichen Willens, die das Gesetz erst zum geoffenbarten macht und in dem daher die temporale Ordnung des Menschlichen aufgehoben scheint. Für den Menschen ist solche geoffenbarte Ordnung bestenfalls eine der Zukunft, Utopie, und ihm wird denn auch das Gesetz zur Darstellung einer Ordnung, die es durchzusetzen versucht. Zu Keller's *Fähnlein* ergibt sich somit eine doppelte Analogie. Eine zur eigenen Deutung des Textes im Brief an Auerbach<sup>23</sup>; eine andere aber in der durch das Verschwinden der Redner-Individualität gegebenen Vorstellung vom sprechenden Ganzen. Was den Redner aufs Podium treibt, der Versuch zu überzeugen, müßte auf Seiten des Publikums zu einer kritischen Haltung gegenüber den per se partikulären Intentionen des Redners führen. Eine solche Kritik der Redeintention setzt allerdings auf Seiten des Publikums stets das Bewußtsein voraus, der Redner könne auch andere als allgemeine Interessen verfechten und versuchen, seine partikulären Wünsche und Bedürfnisse dem Publikum aufzuschwatzen als die Notwendigkeiten des Ganzen. Es zeigt sich hier, daß auch der kritischen Analyse das Ganze schon begrifflich gegeben sein muß, soll sie nicht dort Partikuläres wittern, wo nur die eigene Partikularität angegriffen wird. Der Zirkel, in dem sich auch die Kritik befindet, wird hier deutlich. Der *Contrat social* zeigt, wie jede Situation öffentlicher Rede immer schon zwei Teile des einen Ganzen einander gegenüberstellt, wenn nicht die Usurpation eines äußeren Raumes akzeptiert wird, in dem sich der Redner aufhält. Diese Situation, in der sich sowohl der Rousseausche *Législateur* wie auch der Kellersche Volksredner befinden, ist die Situation, in der das Ganze erst entsteht. Das Ganze konstituiert sich in der Usurpation des transzendenten Ortes durch einen der durch die Usurpation erst entstehenden Teile, d.h. der Redner wird durchgestrichen. Die Tilgung des Redners geschieht in der Usurpation Gottes als des externen Zentrums der Struktur oder in der Leere des Spiegels. Was Gott als Schöpfer ermöglicht: die Repräsentation des Ganzen, das vermag der Spiegel genauso. Denn er gibt ein Bild, das zwar ein Bild der Essenz sein mag, das aber selbst als Bild das Nicht-Essentielle schlechthin ist. Das Wesen des Spiegelbildes muß es im Rahmen einer Repräsentationsästhetik sein, das Wesen nicht zu sein, sondern abzubilden. Abbildung des Wesens, das ist der metaphy-

<sup>23</sup> GB 3, 2, S. 195 (Brief vom 25. Juni 1860) Vgl. weiter unten S. 172.

sische Gehalt der Widerspiegelungstheorie. Widerspiegelung hätte somit Begriff zu sein für das Erscheinen des Wesens, ist aber selbst nur Spiegel in dem Sinne, daß sie als optische Metapher sich absolut setzt und so ein anderes, als was sie bedeutet, meint. So, wie der leere Spiegel in seinen Reflexen die Fülle des Wesens geben soll, soll die Rede nicht Monolog des Redners, sondern des Volkes sein. Damit dies geschehen kann, muß der Redner gestrichen werden können, d.h. in der Rede darf nichts sein, was nur an der topologisch fixierten Position des Redners hängt und somit ausschließlich durch diese ermöglicht wird. Ist aber, wie Keller anderswo sagt, erst der Seher das ganze Leben des Gesehenen, so verdankt sich der Sinn nicht einem Monolog, sondern einem Dialog, in dem beide Teile denselben Text haben.

Kellers Selbstkritik in der 2. Fassung des *Grünen Heinrich* hat sich – mit großem historischem Recht – vordringlich mit den Gefahren der Rede- und Rednertheorie befaßt, wie sie durch die 1. Fassung sichtbar wurden. Sie hat die Möglichkeit des Irrtums und der Lüge in eine Struktur eingeführt, der diese Möglichkeit fremd sein muß. Wahrheit und Lüge können nämlich niemals als konstitutive Begriffe in den Zusammenhang einer Zivilgesellschaft eingehen, deren Regierungsform die direkte Demokratie ist. Es gibt hier kein «wahres» oder «gelogenes» Bild des Ganzen, es gibt lediglich ein angenommenes oder verworfenes. Dabei verlangt nach Rousseau einzig der Sozialpakt die Einstimmigkeit.<sup>24</sup> Diese Einstimmigkeit erreicht Rousseau, indem er jeden, der nicht zustimmt, als einen Fremden und den Gesetzen nur durch sein Verbleiben im Staate unterworfenen, in diesem weiterleben läßt.<sup>25</sup> Ist der Sozialpakt einmal geschlossen, so herrscht das Mehrheitsprinzip, wobei es in der Volksversammlung niemals um die Frage geht, ob ein Gesetz anzunehmen oder zu verwerfen sei, sondern immer nur um die Frage, ob es mit der *volonté générale* übereinstimme. Wären einmal die mit dieser im Einklang lebenden Bürger in der Minderheit, so wäre der Staat eo ipso ohnehin aufgelöst, die Freiheit verschwunden. Niemals ist es nach Rousseau im öffentlichen Leben zulässig, ein Gesetz an seinen eigenen partikulären Interes-

<sup>24</sup> CS IV, 2, p. 440.

<sup>25</sup> a.a.o.

sen zu messen, dies alleine ist der Sinn des Vergleichs mit der *volonté générale*. Das Ganze erweist sich so als konstituiert in einem Akt intentionaler Selbstentfremdung, der es dem Bürger erst ermöglicht, Teil zu werden und dadurch einer Gesellschaft anzugehören. Das Entscheidende ist somit die Fähigkeit des Gesetzgebers, sein Gesetz so abzufassen, daß jeder sich in diesem gleichmäßig zu erkennen vermag und daß es also keinerlei partikuläre Intentionen zu erkennen gibt. Hierbei von Wahrheit oder Lüge auch nur zu sprechen, bedeutet eine Verkenning der Situation, indem Wahrheit und Lüge als politisch-moralische Begriffe immer auf einer Intentionalität beruhen, die durch die Struktur des Gesetzgebers (aber wie wir sehen werden, auch des Kellerschen Redners) gerade auszuschließen ist.<sup>26</sup> Gesetze im Rousseauschen Sinne konstituieren erst öffentliche Moral dadurch, daß in ihnen dem Bürger das als Allgemeines zurückgegeben wird, was er der Gesellschaft als ein Partikuläres abgetreten hat, seine Rechte:

A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté.<sup>27</sup>

Die Gesetzlichkeit hat – ohne Subjekt sein zu dürfen – dennoch die Struktur des *moi*, d.h. aber zuletzt diejenige der Identität. Hinter dem Vorgang, in dem sich Gesellschaft überhaupt erst konstituiert, steht demnach eine genuine Verwechslung, die – allerdings erst aus der Position des Nachher – als die Selbsterkenntnis des Assoziierten in der Intention des Gesetzgebers verstanden werden muß. Wörter wie: Selbsterkenntnis, Assoziierter, Intention, aber auch Gesetzgeber, sind Wörter, deren Bedeutung sich überhaupt erst aus der Assoziation ergibt, in denen demnach die «Beschreibung» der Assoziation erschlichen ist.

## II

Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit der Deutung des *Fähnleins der sieben Aufrechten* darin zusammenfassen, daß einerseits be-

<sup>26</sup> Es versteht sich doch wohl von selbst, daß dies mit der empirischen Frage, ob ein Redner lügen könne oder nicht, nichts zu tun hat. Lügt ein Redner, so hält er keine Volksrede im Sinne der 1. Fassung des Grünen Heinrich mehr.

<sup>27</sup> CS I, 6, p. 361.

stimmte Zusammenhänge etwas zu evident sind, daß aber andererseits über dem Text ein Schleier der Ironie ausgebreitet scheint, der gerade der Strenge der Konstruktion beständig den Boden entzieht. Keller hat das gewußt. In seinem schon erwähnten Brief an Auerbach schreibt er:

Wir haben in der Schweiz allerdings manche gute Anlagen und, was den öffentlichen Charakter betrifft, offenbar jetzt ein ehrliches Bestreben, es zu einer anständigen und erfreulichen Lebensform zu bringen, und das Volk zeigt sich plastisch und froh gesinnt und gestimmt; aber noch ist lange nicht alles Gold, was glänzt; dagegen halte ich es für Pflicht eines Poeten nicht nur das Vergangene zu verklären, sondern das Gegenwärtige, die Keime der Zukunft so weit zu verstärken und zu verschönern, daß die Leute noch glauben können, ja, so seien sie und so gehe es zu! Tut man dies mit einiger wohlwollenden Ironie, die dem Zeuge das falsche Pathos nimmt, so glaube ich, daß das Volk das, was es sich gutmütig einbildet zu sein und der innerlichen Anlage nach auch schon ist, zuletzt in der Tat und auch äußerlich wird. Kurz, man muß, wie man schwangeren Frauen etwa schöne Bildwerke vorhält, dem allezeit trächtigen Nationalgrundstock stets etwas Besseres zeigen, als er schon ist; dafür kann man ihn auch um so kecker tadeln, wo er es verdient. ...

Allerdings ermutigt mich diese Eigenschaft des Volkes, sich in den poetischen Bildern erkennen zu wollen, ohne sich geschmeichelt zu finden, zu obiger Hoffnung, daß es durch das Bild auch angeregt zur teilweisen Verwirklichung werde.<sup>28</sup>

Keller gibt seiner Geschichte einen utopischen Sinn, der ihm durch die Ironie nicht berührt zu sein scheint. Die Ironie wird ihm offensichtlich hier wie die Rhetorik zum Mittel zum Zweck, sie ist wohl auch, wie es später von den durch Auerbach gestrichenen Kindergeschichten heißt: «novellistische Petersilie zur Ausschmückung des didaktischen Knochens». Den utopischen Sinn aber gewinnt Keller durch eine Metalepsis: Der Geschichte soll ein Stoß gegeben werden, d.h. die Prognose, die im *Fähnlein* enthalten ist, soll sich dadurch als richtig erweisen, daß der Text die durch ihn dargestellte Möglichkeit selbst zur Realität macht. Das Gleichnis, das Keller für diesen Vorgang, verwendet, entstammt dann aber erstaunlicherweise gerade dem Bereich der Magie und ist kaum geeignet, den Zusammenhang mit politischer Praxis wirklich zu verdeutlichen. Der Zusammenhang von schönem Bild und schönem Kind ist ja gerade nicht kausal zu erklären, lediglich das

<sup>28</sup> GB 3, 2, S.195f.

Vorhalten des Bildes selbst ist intentionaler Akt, wenn auch nur als Beschwörung. Der Vergleich erläutert also den Zusammenhang von Text und Geschichte keineswegs als einen vernunftgeleiteter Praxis, im Gegenteil, er ist weit eher geeignet, politische Praxis auf ästhetische nicht nur zu beziehen, sondern sogar einzuschränken. Der einzige Ort, an dem Intentionalität sichtbar wird, ist die «Schönheit», mithin die Produktion von schönen Bildern. Beziehen wir aber diesen Vorgang auf den Text selbst, so erkennen wir ohne weiteres, daß der Produktionszusammenhang des Textes nicht nur dessen Formbestimmung, sondern auf anderer Ebene auch dessen Thematik berührt, indem nämlich die Geschichte, die erzählt wird, vom gleichen Problem handelt. Der Text des *Fähnleins* vollzieht sich ja in einer eigenartigen Ambivalenz. Er macht nie wirklich deutlich, ob er nun das Werden des vorbildlichen Staates erzähle, oder ob es sich hier nicht vielmehr um eine Geschichte handle, die sich innerhalb eines schon konstituierten vorbildlichen Staates bewegt. Ein Eingehen auf die thematischen Zusammenhänge wird unvermeidlich.

Schon Georg Lukács hat in seinem klassisch gewordenen Aufsatz zu Gottfried Keller auf die gerade dem *Fähnlein* eigene «Verbundenheit des privaten Schicksals mit dem öffentlichen Leben»<sup>29</sup> hingewiesen. Das Zusammenfinden der beiden Handlungsstränge gehört tatsächlich zum Konstruktionsprinzip des Textes. Wohl sind von Anfang an die Geschichte der Siebnergesellschaft und die von Karl und Hermine miteinander verknüpft, doch ihre positive Zusammengehörigkeit ergibt sich erst im Ablauf des Textes selbst und restlos erst zum Schluß, am Schützenfest. Für Frymann, den Vater Hermines, sind jedenfalls die Angelegenheiten des Fähnleins «das Allgemeine-, die Heiratspläne der Kinder aber das Besondere»:

Nachdem wir nun das Allgemeine erledigt, werte Freunde! so erlaubt mir, noch eine besondere Sache anzubringen und eine Klage zu führen, deren freundliche Beilegung wir nach alter Weise gemeinsam betreiben wollen.<sup>30</sup>

Frymann nimmt für die Angelegenheiten des Fähnleins, namentlich für die Diskussion der Ehrengabe, ohne weiteres Allgemeinheit der Problematik in Anspruch. Den Heiratsplänen seiner

<sup>29</sup> Op. dit. S. 61.

<sup>30</sup> H II, S.826.

Kinder ist er nicht bereit, dieselbe Stellung einzuräumen. Für ihn ist das Fähnlein selbst unmittelbar öffentliche Angelegenheit, eine Heirat aber ein bloßes Privatproblem, eine Trennung, die sich im *Fähnlein* als unhaltbar erweist. Beim Fähnlein, aber auch bei der Ehe handelt es sich ja um Assoziationen, wenn auch mit verschiedener Grundlage. Auf der Seite der Mitglieder des Fähnleins hat der Text die zwei Konflikte, den einen um die Gabe, den andern um die Heirat, so verteilt, daß diejenigen, die um die Gabe in Streit geraten, die amüsierten Zuschauer derjenigen sind, die wegen der Heirat nicht unter sich, aber mit ihrer unmittelbaren Umgebung uneinig sind. jedenfalls wird auch die Diskussion um die Gabe auf der Ebene des Besonderen geführt, ein Zusammenhang, der von Hediger auch benannt wird, wenn er zur Kritik kommt:

Ja, lieben Freunde! nehmt es mir nicht übel! aber gesagt muß es sein: Alle unsere Vorschläge haben den gemeinsamen Fehler, daß sie die Ehrensache des Vaterlandes unbedacht und vorschnell zum Gegenstande des Gewinnes und der Berechnung gemacht haben. Mag dies tausendfältig geschehen von groß und klein, wir in unserem Kreise haben es bis jetzt nicht getan und wollen es ferner so halten! Also trage jeder gleichmäßig die Kosten der Gabe ohne allen Nebenzweck, damit es eine wirkliche Ehrengabe sei!<sup>31</sup>

Die Rede Hedigers gibt – wenn man so will – die ideologiekritische Analyse aller vorangehenden Reden. In ihr werden die hinter den Gabenvorschlägen steckenden partikulären Interessen analysiert. Kuser, der Silberschmied, Syfrig, der Grobschmied, Bürgl, der Schreiner, Pfister und Ehrismann, die beiden Wirte, sie alle haben versucht, bei günstiger Gelegenheit ihren Ladenhüter loszuwerden. Aus dem sich ergebenden Interessengegensatz kommt es zum Streit, der nur durch das Eingreifen einer höheren Instanz geschlichtet werden kann. Sie wird durch Hediger und Frymann gemeinsam gebildet, wobei Hediger den Part der kritischen Analyse, Frymann den der Evokation der neuen Positivität des Vaterlandes übernimmt. Beide haben sie, wie Keller verdeutlicht, den Vorschlag auch schon vorbesprochen.<sup>32</sup> Hedigers Kritik besteht darin, den partikulären Hintergrund und damit die bloße Usurpation des Allgemeinen in den Vorschlägen der Fünf deutlich zu

<sup>31</sup> H II, S. 824.

<sup>32</sup> H II, S. 820: «Heute lagen wirklich bedeutende Verhandlungen vor, über welche sich Frymann und Hediger vorläufig besprochen hatten.»

machen. Dies geschieht im Namen der «Ehrensache des Vaterlandes». Die Einzelinteressen sind allesamt Gewinninteressen und ihr Ausgleich wird quantitativ hergestellt, indem jeder den gleichen Anteil trägt.<sup>33</sup> Wenn dann schlußendlich ein silberner Becher gewählt wird, so hat dies mit diesem Ausgleich nichts zu tun, sondern erhält seine Bedeutung nur durch die Frymannsche Interpretation der «Ehrensache des Vaterlandes», auf deren nicht explizierte Positivität ja Hediger lediglich verwiesen hatte. Die Bedeutung, die Frymann dem Becher gibt, besteht in der durch ihn ermöglichten symbolischen Integration des Fähnleins ins Ganze des Vaterlandes. Dasselbe, wenn auch in anderer Perspektive, gilt schon für die grüne Fahne selbst. Sie zeigt dem Fähnlein seine Integration dauerhaft an, der Becher aber gibt dem noch unbekanntem Schützen, der ihn gewinnt, Gewißheit, mit dem Ganzen verbunden zu sein.

Fort daher mit dem Jahrmarktströdel, der sich in unsern Gabentempeln anzuhäufen beginnt, ein Raub der Motten und des gemeinsten Gebrauches! und festgehalten am alten ehrbaren Trinkgefäß! Wahrhaftig, wenn ich in der Zeit lebte, wo die schweizerischen Dinge einst ihrem Ende nahen, so wüßte ich mir kein erhebenderes Schlußfest auszudenken, als die Geschirre aller Körperschaften, Vereine und Einzelbürger, von aller Gestalt und Art, zu Tausenden und aber Tausenden zusammenzutragen in all ihrem Glanz der verschwundenen Tage, mit all ihrer Erinnerung, und den letzten Trunk zu tun dem sich neigenden Vaterland –»<sup>34</sup>

Der Becher, der ja seine Herkunft aus dem Ritual nur schlecht verleugnen kann, zeigt seine Bedeutung erst angesichts des Todes. Auch wenn uns, die wir gelernt haben, in gerade diesen Bechern die höchste Form des Trödels zu erkennen, die Einsicht schwerfallen mag, die Stelle enthält ohne weiteres Kellers Kunstauffassung. Der Becher als Kunstprodukt, als «schöne Form», hat seine Be-

<sup>33</sup> Gerade hier ist die Möglichkeit verführerisch, den Vermittlungsvorschlag Hedigers seinerseits ideologiekritisch zu untersuchen, und etwa auf die faktische Ungleichheit, die sich gerade durch die quantitative Gleichheit der Beträge ergibt, hinzuweisen. Faßt man den Text als ein historisches Dokument, so ist diese Möglichkeit gangbar. Keller hatte kein Sozialbewußtsein im modernen Sinne und der Staat war für ihn keine umverteilende Instanz. Nur – auch dieser ideologiekritische Weg vermag der vorwegnehmenden Beschlagnahme des Ganzen nicht zu entgehen, die noch darzustellen sein wird. Der Sozialpakt im Sinne Rousseaus läßt sich nicht zureichend als Interessenausgleich formulieren. Dadurch würde die *volonté générale* zur Summe, die sie nicht ist.

<sup>34</sup> H II, S. 824f.

deutung als Denkmal, als Erinnerungsträger. Vermöge der «schönen Form» erhält er wohl seine Dauer, nicht aber seine Bedeutung. Die hat er nur als Erinnerungsstück. Ein solcher Gesichtspunkt, in dem die Kunst zum Träger von Erinnerung wird, könnte zur Annahme verführen, diese werde dadurch zum reinen Ornat des Lebens. Das wäre ein Irrtum, der übersähe, daß die «schöne Form» auch dem Gehalt der Erinnerung, dem Fest nämlich, eignet und daß daher die «schöne Form» immer auch verspricht, was sie erinnert. In seinem beinahe gleichzeitig mit dem *Fähnlein* geschriebenen Aufsatz *Am Mythenstein* stellt Keller die Beziehung von Kunst und Fest her:

Aber alles geht vorüber. Aus diesem Stadium der Feste, der Blüte der Volksherrlichkeit, würde sich endlich die persönliche Meisterschaft der einzelnen, sozusagen, aristokratisch ausscheiden; die Menge, gesangsmüde, würde sich in passiv Genießende verwandeln, und nun erst, auf abwärtsgehender Linie, würde sich das Festgedicht in eine eigentliche Handlung verdichten, die Soli und Halbchöre zu rezitierenden Personen werden (zwar immer noch Leute mit mächtigen, klangvollen Stimmen), und auf dem gewaltigen Umwege wäre die Tragödie wieder da als etwas Neues und Verjüngtes, bis auch diese immer noch tüchtige Zeit vorbei wäre und der Kleinmalerei und dem täglichen Vergnügen das Feld räumte.<sup>35</sup>

Das Volksfest ist nichts anderes als demokratische Kunst, in der virtuell das Motto gilt: jeder ein Künstler. So entspricht denn auch dem Feste die produktive Aktivität jedes einzelnen Festbesuchers und ein Fest, das sich in Genießende und Aktive teilte, wäre schon auf dem Wege in den Aristokratismus der Kunst. Die Kunst erweist sich so – nach Keller – als das relativ Konstantere und auch in der Tragödie, ja sogar in der Kleinmalerei ist etwas von der Aufforderung zum Mittun noch gegeben. Daß Keller die Kunst als relative Widerständigkeit auf der Bahn der Dekadenz beschreibt, impliziert ihre erinnernde Funktion. Der Becher, als am Feste herausgeschossene Gabe hat somit zwei Bedeutungen: die des Denkmals, des Erinnerungszeichens, das allerdings Kontinuität des Erinnerns impliziert, also Tradition (auf die ja auch Frymann abhebt), dann aber auch die der «schönen Form» die als Form das repetiert, was auch dem Fest eignete: Schönheit. Dadurch vermag sie wohl nicht an ein bestimmtes Fest zu erinnern, sie erhebt viel-

<sup>35</sup> H III, S. 993.

mehr denselben Anspruch wie das Fest.<sup>36</sup>

Die Auseinandersetzung um die Gabe enthält im Sinne einer Didaktik verschiedene, auch rhetorische Lehren: So wird namentlich die Kritik der Interessen an einen Standpunkt gebunden, der keinerlei Spuren von Partikularität offenlegen darf. Undenkbar wäre die Einigung, müßte namentlich von Hediger auch nur vermutet werden, er verfolge seinerseits persönliche Zwecke. So wird die Versöhnung nicht zuletzt dadurch möglich, daß alle Teilnehmer an der Diskussion bereit sind, Hedigers Rhetorik zu übernehmen, d.h. seine Sprache als die ihrige zu akzeptieren. In diesem Sinne ist es denn auch keinesfalls zufällig, wenn sich das allgemeine Einverständnis explizit auf das Sprechen selbst richtet: «Gut gesprochen! Der Chäpper hat gut gesprochen!» Die hier manifest werdende Übereinstimmung aller ist aber auch schon in der Rede Hedigers selbst dadurch vorbereitet, daß deren Rhetorik seiner Stellung gerade nicht entspricht. Sie bezieht den Mediator ausdrücklich in den Streit mit ein. Der bloße Hinweis auf den Standpunkt der Neutralität erweist sich so als ungenügend. Ihm entspräche eine Rhetorik der absoluten Exklusion des Redners. Die Lehre des Textes ist aber die, daß Hediger nur dann vermitteln kann, wenn er sich selbst rhetorisch miteinbezieht. So spricht er konsequent von «unseren Vorschlägen» und «wir haben dies bisher nicht getan» obwohl weder er noch Frymann sich tatsächlich am Handeln beteiligt haben. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß ein Rückgriff auf das empirische Redesubjekt «ich» sofort den Verdacht ermöglichen würde, auch bei Hediger gehe es nicht mit rechten Dingen zu, herrscht doch bei allen interessegebundenen Reden genau dieses «ich» im Text vor. So nimmt schon diese erste Versöhnung im Texte das rhetorisch vorweg, was sie stiftet. Hediger spricht mit einer antizipierenden Rhetorik und weist gerade dadurch jede mögliche inhaltliche Diskussion seiner Position zurück. Das «wir» erhebt den Anspruch auf Allgemeinheit und fordert so den Hörer auf, sich in ihm entweder wiederzuerkennen oder ausgeschlossen zu bleiben. Es ergibt sich ein Tausch dadurch, daß der Redner nicht seine Haltung als solche erläutert, sondern diese den Zuhörern als ideales Selbstbildnis unterstellt. Natürlich sind diese nur zu gerne bereit, dieses Bild zu übernehmen. Die

<sup>36</sup> Werner Hahl op.cit. hat durchaus recht, wenn er auf die ästhetische Tradition verweist, die der Formel von der Einheit in der Mannigfaltigkeit zugrunde liegt.

Position Hedigers wird durch eine Vertauschung ermöglicht: Was politische Folge einer Einsicht sein müßte, wird rhetorisch durch die Kollektivierung des herausragenden Subjekts Hediger schon zum Allgemeinen erklärt, bevor es realisiert ist. Eine Kritik dieser Position Hedigers verlangt nach einer Rückführung des «wir» ins empirische «ich» Hedigers. Unverkennbar aber bleibt eine solche Rückführung in einem unendlichen Regress verhaftet, indem die Kritik an der «bloß» rhetorischen Versöhnung selbst immer unter das von ihr kritisierte Schema fallen wird. So muß sich der Redner immer schon auf den Standpunkt stellen, der durch seine Rede erst geschaffen werden soll, was Ursache sein sollte, muß zuerst Wirkung sein und umgekehrt.

Damit aber sind wir an einem Ort angelangt, von dem her Praxis gedacht werden muß als das Vorangehen des Begriffs. Der Begriff geht der Sache voraus. Somit wäre lediglich die Forderung zu stellen, daß die «Ehrensache des Vaterlandes» in begrifflicher Formulierung ausdiskutiert würde und so die Selbstverständlichkeit mit der sich Hediger dieser Position bedient, legitimiert wäre. Eine solche Legitimation hätte sich in positiver Rede zu vollziehen und ihr Ort wäre demnach bei Frymann, nicht bei Hediger zu suchen. Gerade Frymann aber gibt keinen positiven Begriff des Vaterlandes, sondern substituiert diesem das ästhetische Analogon des Bechers. Damit aber wird nicht nur ein politisch-moralischer Begriff durch einen ästhetischen ersetzt (ein, wie man gerade bei Rousseau lernen kann, fragwürdiges Verfahren), sondern auch eine Bedeutung des Bechers vorausgesetzt, die in der konkreten Situation noch gar nicht gegeben sein kann. Daß nämlich der Becher seinen Wert erst als Erinnerungsstück zu gewinnen vermag, zeigt, daß sein für das Fähnlein aktueller Wert lediglich in seiner Schönheit liegen kann. Wenn Frymann den Tod des Vaterlandes aufruft, um die Bedeutung der Becher zu erläutern, so zeigt sich darin, daß auch seine Rede des gelungenen Fest und damit auch die Realisation des Vaterlandes schon voraussetzt. Seine Rede fundiert also Hedigers Anspruch keineswegs, sondern beruft sich auf das konventionelle Einverständnis des Kreises in der Anerkennung der symbolischen Bedeutung des Trinkgefäßes.

Die Diskussion zwischen den sieben Aufrechten hat ohne Zweifel einen konstruierten Charakter. Dies ist nicht unbedingt der Fall, wenn wir nun zum anderen Konfliktstoff, der Heirat von Karl und Hermine übergehen. Genauso wie beim Fähnlein han-

delt es sich auch bei der Ehe um eine Assoziation, nur daß diese Verbindung im Gegensatz zu der unter Freunden eine generative Bedeutung hat. Im generativen Zusammenhang steht ja nicht das politische Überleben des Vaterlandes, sondern das Überleben der Gattung schlechthin auf dem Spiel. Integration bedeutet hier nicht einfach den einverständlichen Zusammenschluss einer Generation, sondern betrifft auch das Verhältnis unter den Generationen, das nicht nur durch den Streit zwischen einerseits Hediger und Frymann und andererseits Karl und Hermine gegeben ist, sondern sich auch im Verhältnis der revolutionären zur nachrevolutionären Generation ausdrückt. Neben dieser Linie der Integration gibt es dann noch die andere, die durch die Geschlechterbeziehung selbst gegeben ist, das Verhältnis von Mann und Frau und seine Beziehung zum Staat. Dabei dürfte es nicht genügen, einfach die ja sehr suspekten Rede Hedigers im Familienkreise zu zitieren, um darauf hinzuweisen, daß «in der Familie die wahre Politik beginne» und daß «Liebe und Ehe große öffentliche Angelegenheiten eines demokratischen Gemeinwesens seien»<sup>37</sup>. Wenn wir einmal davon ausgehen, dieser Zusammenhang der Selbsterhaltung der Gattung verdiene das Prädikat «natürlich» (wenigstens seiner allgemeinen Notwendigkeit nach), so zeigt sich die Schwierigkeit sofort darin, daß ein solcher «natürlicher» Zusammenhang notwendigerweise dem der Konstitution der Republik entgeht. Damit ist nichts anderes gemeint, als daß das Hineingeboren-Werden in die Republik und die dadurch bedingte Unterwerfung unter die Gesetze kaum als ein Akt des Willens verstanden werden kann. Wenn wir es bei der Republik mit einem im Willensakt gestifteten Zusammenhang zu tun haben (und eine radikal-demokratische Theorie wird darum niemals ganz herkommen), so muß auch deren Wahl prinzipiell möglich sein. Unmöglich kann das Hineingeboren-Werden eine solche Wahl bedeuten, woraus sich die Konsequenz ergäbe, daß die jeweils neue Generation der Konstitution nicht ohne weiteres unterworfen sein kann. Die revolutionäre Situation, der idealtypisch doch wohl ein gemeinsamer Wille

<sup>37</sup> Lukács op. cit., S. 61. Die Frage scheint mir nicht so sehr die zu sein, ob in der Familie die Politik beginne – wie Lukács mit Hediger sagt ; das ist angesichts der Hegelschen Rechtsphilosophie ohnehin im 19. Jahrhundert ein Gemeinplatz (der eben nicht nur ‚progressiv‘ verstanden werden kann). Die Frage ist doch wohl mehr die, in welches konkrete Verhältnis die beiden treten, denn als unmittelbar politisch tritt das Familienleben wohl kaum ins Bewußtsein.

der Revolutionäre zu entsprechen hätte<sup>38</sup>, unterscheidet sich in dieser Hinsicht radikal von derjenigen Karls und Hermines. Tatsächlich erscheint ja auch die Ehe und die Familie neben der freien Assoziation der – dann immer revolutionären – Bürger als die zweite Möglichkeit der Konstitution gesellschaftlicher Organisation.<sup>39</sup> Nur über die Ehe gliedert Keller die Frau in den Staat ein. Dadurch aber wird die Familie strukturell innerhalb der Erzählung zu einer Parallelorganisation zum Fähnlein selbst, einer Organisation allerdings, deren Konstitutionsbedingungen weit weniger deutlich sind als die des Fähnleins. Sowohl die Ehe selbst, als auch die ganze Familie bezeichnen die Schwierigkeit. Weder ist die sexuelle Beziehung von Mann und Frau, noch ist die Geburt des Kindes als ein rein willentlicher Akt zu denken. Beiden Beziehungen eignet ein Moment der Unfreiheit. In der Eltern-Kind Beziehung ist dies die ursprüngliche Unfreiheit des Kindes, dann seine Bevormundung durch die Eltern, die ja erst den Vereitelungsversuchen der beiden Väter ihre Legitimation gibt; in der Beziehung von Frau und Mann deren eigentümlicher Gewaltcharakter, der beispielsweise in der Schießszene sehr deutlich zum Ausdruck kommt:

Unverwandt sah er sie an und konnte den Blick kaum wegwenden, denn noch nie hatte er ihre Augen so gesehen; es glühte etwas Herbes und Tyrannisches mitten in der lachenden Süßigkeit ihres Blickes, zwei Geister sprachen beredt aus seinem Glanze: der befehlende Wille, aber mit ihm verschmolzen die Verheißung des Lohnes und aus der Verschmelzung entstand ein neues geheimnisvolles Wesen. Tu mir den Willen, ich habe dir mehr zu geben, als du ahnst! sagten diese Augen, und Karl schaute fragend und neugierig hinein, bis sie sich verstanden mitten im Geräusch und Gebrause des Festes.<sup>40</sup>

Diese Stelle, ganz aus der Perspektive Karls geschrieben, verwendet selbst rhetorisch das Moment der Generation und läßt beide Seiten des klassischen Modells geschlechtlicher Differenz ganz an der Frau aufscheinen, aus der denn auch ein «neues Wesen» entsteht. Wie so oft in Kellers Schriften ist die Frau ganz

<sup>38</sup> Etwas anderes kann ja wohl der Satz, die Theorie müsse materielle Gewalt werden, nicht bedeuten.

<sup>39</sup> Über die Implikationen, die eine Übernahme des Familienmodells für die politische Organisation der Gesellschaft hat, gibt der *Contrat social* (I, 2, p. 352ff.) bündigste Auskunft: Es entsteht das Verhältnis von Schafen und Hirt, eine Konzeption, die immer auf eine theologische Fundierung der Staatsmacht hinausläuft.

<sup>40</sup> H II, S.863f.

«unklassisch» auch der aktive Teil und der Mann der «Gebante» und – beinahe – überflüssige. Die Ehe wird Karl gewissermaßen zur Belohnung für seine vaterländischen Fähigkeiten, Reden und Schießen, die Beziehung zu Hermine aber erscheint gleichzeitig als eine Bedingung der Möglichkeit dieser Fähigkeiten. Diese Zweideutigkeit, die ein Gutteil der Ironie des *Fähnleins* ausmacht, besteht darin, der Frau jede öffentliche Funktion zu entziehen, sie aber andererseits zur geheimen Lenkerin der ganzen Situation zu machen. Es geschieht im *Fähnlein* buchstäblich nichts, was Dauer verdiente, gegen den Willen der Frauen. So, wie im Hause Hediger Frau Hediger das Szepter – manchmal auch hinter dem Rücken des Mannes – führt, man denke an die Episode mit dem Gcwehr, aber auch an die Angst der Männer vor den Frauen<sup>41</sup>, erscheint auch Hermine zum Schluß als die, der es gelingen wird, ihren Mann «unter den Pantoffel» zu kriegen (eine wohl scherzhafte, aber deswegen kaum bedeutungslose Bemerkung). Die politische Bedeutung der Familie erweist sich so als eine problematische Sache: Der Mann als «öffentliches» und die Frau als «privates» Wesen erhalten komplementäre Rollen zugewiesen, wodurch in Männerperspektive der Frau der politische Bereich verschlossen werden kann. Dadurch soll die sexuelle Gewalt, die die Frau (immer in Männerperspektive) ausübt, gewissermaßen «privatisiert» und der Politik entzogen werden. Woraus sich dann der die ganze Erzählung unterlegende Ton der Ironie ergibt, der verdeutlicht, wie der politische Herrschaftsanspruch des Mannes, der pathetisch vorgebracht wird, vermöge dieser Konstellation durch die Frau unterlaufen wird, daß mithin durchaus die Möglichkeit des Wechsels besteht: Das angeblich Private wird politisch, das Politische erweist sich als private Spielerei. Diese Bedeutung der Ehe hat mit den Intentionen Frymans und Hedigers zunächst nichts zu tun. Sie möchten nichts anderes, als Freiheit generativ an die Ursprungsgeneration binden. Die Freiheit Karls und Hermines, sich zu heiraten, soll einerseits partikulären (Frymann), andererseits aber auch angeblich allgemeinen (Hediger) Gesichtspunkten untergeordnet werden. Dabei zeigt sich dann mittelbar, daß sich beide Gesichtspunkte, der partikuläre und der allgemeine auf seltsame Weise ergänzen. Will Hediger allgemein einen Staat, in dem es kein arbeitsloses Vermögen geben soll, so kommt er in der konkreten

<sup>41</sup> vgl. die Episode mit Ruckstuhl, vor allem H II, S. 848.

Situation Frymann entgegen, der gerade durch einen vermöglichen Schwiegersohn Verfügungsgewalt über neues Vermögen gewinnen möchte. Hedigers allgemeiner Gesichtspunkt ergänzt sich deshalb so gut mit Frymanns Privatinteresse, weil Hediger in seine Konzeption von Verdienst und Vermögen den generativen Gesichtspunkt nicht aufnehmen will. Mit diesem würde nämlich sofort deutlich, daß arbeitsloses Einkommen in jedem Fall entsteht. Dieser Schwere Hedigers entgegnet nun bezeichnenderweise seine Frau mit einem historisch-generativen Argument: «Es ist ein Schwindel, der da ist, solange die Welt steht – daß zwei sich heiraten wollen, die sich gefallen». Damit wird nicht nur Hedigers Versuch, in seinem Sohne die Zukunft zu beherrschen, zurückgewiesen, Frau Hediger macht in der unmittelbaren Folge auch deutlich, wem ihres Mannes Einstellung konkret dient: «Du bist übrigens allein der Narr im Spiele; denn Meister Frymann sucht weislich zu verhüten, daß deine Kinder den seinigen gleich werden. Aber die Kinder werden auch ihre eigene Politik haben und sie durchführen, wenn etwas an dem Handel ist, was ich nicht weiß!»<sup>42</sup> Hediger, der Kapitalakkumulation ohne entsprechende Arbeit nicht will, und Frymann, der sie gerade sucht, unterscheiden sich also nicht darin, daß einer den übergeordneten Gesichtspunkt verfißt, sondern machen zusammen deutlich, daß der allgemeine und «selbstlose» Anspruch Hedigers gegenüber dem partikulären Frymanns gerade pointiert nicht als übergeordneter anerkannt wird. Beide verstoßen sie nämlich gegen den Vorrang der generativen Ordnung, wenn auch in verschiedener Weise. Der Eine will sein Geschäft, der Andere seinen Staat festhalten und so der «natürlichen» Dynamik entziehen. In diesem Sinne erweist sich hier der «natur»-geschichtliche Gesichtspunkt dem statisch politischen der Ehrensache des Vaterlandes als übergeordnet und Karl und Hermine vertreten zusammen innerhalb der Konstruktion des *Fähnleins* dieses dynamische Prinzip. Karl und Hermine, im öffentlichen Bereich nur Karl, sind also kaum als Vertreter einer neuen integrierenden Ideologie zu verstehen, sie setzen weit eher gegenüber der Ordnung des Politischen die Ordnung des «Natürlichen» durch, die der Dezision entzogen scheint. Dies würde auch dann noch gelten, wenn Karl in seiner Rede tatsächlich eine «neue» Ideologie anböte, denn, was er sagt, muß er allei-

<sup>42</sup> H II, S. 833.

ne deswegen noch nicht bedeuten. So ergibt sich angesichts der mythischen Bedeutung des *Fähnleins* die doch erstaunliche Konsequenz, daß in ihm nicht etwa die politische, sondern die «natürliche» Ordnung das letzte Wort behält. Dies letzte Wort ist das der Frau. Das Fest selbst zeigt in einer traurig-komischen Szene im Buebli jenen schon älteren Mann, dem es unter der Fuchtel seines Vaters gerade mißlungen ist, sich in diese «weiblich-natürliche» Ordnung zu finden und dessen letzte Worte denn auch lauten: «Und ich will jetzt einmal eine Frau haben»<sup>43</sup>, worauf ihn der Vater ins Bett steckt.

Im *Wesen des Christentums* schreibt Ludwig Feuerbach:

*Es kompensieren* sich also auch im *Moralischen*, wie im Physischen und Intellektuellen, gegenseitig die Menschen, so daß sie, im ganzen zusammengekommen, so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen.

Darum bessert und liebt der Umgang unwillkürlich, ohne Verstellung ist der Mensch ein anderer im Umgang als allein für sich. Wunder wirkt namentlich die Liebe, und zwar die Geschlechterliebe. Mann und Weib berichtigen und ergänzen sich gegenseitig, um, so vereint, erst die Gattung, den vollkommenen Menschen darzustellen. Ohne Gattung ist die Liebe undenkbar. Die Liebe ist nichts anderes als das *Selbstgefühl der Gattung* innerhalb der Geschlechtsdifferenz. In der Liebe ist die *Realität der Gattung*, die sonst nur eine Vernunftsache, ein Gegenstand des Denkens ist, eine *Gefühlssache*, eine *Gefühlswahrheit*, denn in der Liebe spricht der Mensch seine Ungenügsamkeit an seiner Individualität für sich aus, postuliert er das Dasein des Andern als ein Herzensbedürfnis, rechnet er den andern zu seinem eigenen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menschliches, dem Begriffe des Menschen, d.i. der Gattung entsprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnislos, selbstgenügsam, *unendlich die Liebe*, weil in ihr das Selbstgefühl der Individualität das geheimnisvolle Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundschaft, wo sie wenigstens intensiv ist, wie sie es bei den Alten war – daher wir auch nicht den Christen, sondern den Heiden den tiefen Ausspruch verdanken, daß der Freund der alter ego sei. Freunde kompensieren sich; Freundschaft ist ein Tugendmittel und mehr: Sie ist selbst Tugend, aber eine *gemeinschaftliche* Tugend. Nur zwischen Tugendhaften kann Freundschaft stattfinden, wie die Alten sagten. Aber doch kann nicht vollkommene Gleichheit, es muß vielmehr Unterschied stattfinden, denn die Freundschaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund gibt

<sup>43</sup> H II, S. 868.

sich durch den andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des einen die Fehler des andern. Der Freund *rechtfertigt* den Freund vor Gott. Er liebt in dem Freunde die seinen Fehlern entgegengesetzten Tugenden. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag: Er beweist doch darin schon einen guten Kern, wenn er tüchtige Menschen zu Freunden hat.<sup>44</sup>

Nach Feuerbach sind Geschlechtsdifferenz und Tugenddifferenz zwei Möglichkeiten, in denen das Gefühl der Gattung zu entstehen vermag, und ihre jeweilige Einheit ist ein und dieselbe Gattung. Sobald nun aber – und Keller tut dies – der Staat als Teilbereich auf die Freundschaft bezogen wird (er hat deutlich männlichen Charakter) und zugleich der Begriff der Gattung, also des sich erst auf dem Hintergrund des Ganzen überhaupt ergebenden Gefühls sich ergänzender Differenz, in seiner totalisierenden Bedeutung begrenzt wird, läßt sich der Begriff des Vaterlandes innerhalb dieser Feuerbachschen Auffassung von Liebe und Freundschaft nicht mehr *ohne weiteres* unterbringen, obwohl mir die Beziehung der beiden Texte zueinander evident zu sein scheint. Nun ist aber auch Gattung bei Feuerbach ein empirisch genommen unendlicher Begriff, der sich der Totalisierung gerade entzieht. Deswegen bedarf Feuerbach des Gefühls, das er aus einem Fundamentalirrtum im Selbstgefühl gewinnt, indem das Selbst-Gefühl von ihm bestimmt wird als das des Anderen. Feuerbach kann so nur dank einer Äquivokation vorgehen, die sich in unserem Zitat sehr schön verfolgen läßt. Diese Äquivokation beginnt schon dort, wo Mann und Frau die Gattung *darstellen*, was nichts anderes als die Vorgegebenheit der Gattungsidee impliziert. Fortgesetzt wird diese Zweideutigkeit dort, wo die Liebe als das Selbstgefühl der Gattung bestimmt, d.h. in den Begriff der Gattung Reflexion eingeführt wird, so daß die Liebe als das Medium erscheint, in dem sich die Gattung fühlt. Noch ist in diesem Schema von einer Individualität nicht die Rede, auch eine eventuelle Ergänzung etc. hätte hier keinen Sinn. Erst wenn das Selbstgefühl der Gattung auf dem Umwege über *den* Menschen zum Gefühl einer Individualität

<sup>44</sup> Ludwig Feuerbach, «Das Wesen des Christentums», *Werke in sechs Bänden*, Hrsg. Erich Thies, Bd. 5, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), S. 184ff. Der Hinweis auf Feuerbach scheint mir auch einige in Herbert Antons verdienstvollem Buch *Mythologische Erotik in Kellers ‚Sieben Legenden‘ und im ‚Sinngedicht‘* (Stuttgart: Metzler, 1970) nicht erwähnte Hintergründe des *matrimonii typus* zu verdeutlichen.

wird, sind wir dort, wo das Konzept der gegenseitigen Ergänzung sinnvoll eingebracht werden kann. Nun aber ließe sich die Differenz z.B. der Geschlechter vom Individuum her gedacht keineswegs mehr als eine totalisierungsfähige denken, wäre nicht eben die Gattung als Subjekt des Gefühls schon im voraus gesetzt. Wenn die Liebe das Individuum erst «ergänzt», so läßt sich das Gefühl der Gattung nicht mehr als Reflexion denken. Dann beruht die Liebe auf der Illusion der im Anderen vorweggenommenen Totalität der Gattung, d.h. aber auf einer narzißtischen Grundstruktur: Ich liebe den Anderen insofern er *mich* zu einem vollkommenen Wesen macht. So werde ich mir zur Repräsentation der Gattung als deren exemplarischer Fall und der Andere taugt hier vor allem dazu, mir «mein» Bild zuzuwerfen. Wie sehr Feuerbach den Begriff der Gattung schon voraussetzt, macht insbesondere die kurz darauf folgende Stelle klar, in der er von der Möglichkeit «absolut gleicher Menschen» spricht, was den Unterschied zwischen der Gattung und dem Individuum aufheben mußte:

Aber dann wäre auch das Dasein vieler Menschen ein reiner Luxus. Ein einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem einen, der das Glück der Existenz genösse, ihren hinreichenden Ersatzmann.

Allerdings ist das Wesen der Menschen eines, aber dieses Wesen ist unendlich – sein wirkliches Dasein daher unendliche, sich gegenseitig ergänzende Verschiedenartigkeit, um den Reichtum des Wesens zu offenbaren. Die Einheit im Wesen ist Mannigfaltigkeit im Dasein.<sup>45</sup>

Feuerbach geht in der Folge sogar so weit, für den, wie er ihn nennt, «Deputierten der Menschheit» eine Fichtesche Formulierung zu verwenden, wenn er sagt: «Der andere ist mein Du – ob dies gleich wechselseitig ist –, mein *alter ego*, der mir *gegenständliche* Mensch, mein *aufgeschlossenes Innere* – das sich selbst sehende Auge.»<sup>46</sup> Der Andere ist mithin Signifikant für mein Wesen, d.h. er bedeutet mich. Dies Schema aber funktioniert ausschließlich deswegen, weil das Zusammenspiel der Differenzen selbst in einer Terminologie der Freiheit, als Zweck der Gattung nämlich, aufgehen soll. Ist schon das Subjekt als solches nicht frei, so wird wenigstens die Gattung als Subjekt, d.h. aber, wenn von Zwecken die Rede ist, als Wille gedacht. So läßt sich schlußendlich Feuerbachs

<sup>45</sup> a.a.O., S. 187.

<sup>46</sup> a.a.O.

Religionskritik kritisieren als Gefangene der von ihr kritisierten Religion. Sie will zeigen, daß das Christentum die Gattung mit Gott verwechselt und zeigt schlußendlich auch, daß die Gattung wie Gott ist, d.h. nach dem kritisierten Schema verstanden wurde.

Es versteht sich von selbst, daß sich Feuerbachs Konzeption nicht ohne Umwege für eine Staatstheorie in Anspruch nehmen läßt. Auch wenn wir annehmen, daß es sich bei der Gattung um die Bedeutung eines Gefühls handelt und daß aus der Identität des Gefühls (nur, was ist das?) die Identität der Gattung erwüchse, so ergibt sich daraus niemals die Möglichkeit, die «Mannigfaltigkeit im Dasein» als eine «Einheit im Wesen» greif- und sichtbar, d.h. sinnlich zu machen. Das Gefühl hat dann seine Identität nur dank der Differenz und niemand hätte die Legitimation, es als *sein* Gefühl oder auch als *Selbst*-Gefühl in Anspruch zu nehmen und so für die ganze Gattung zu sprechen. Damit gerät auch Karls Festrede ins Zwielficht, denn in einer solchen Konzeption erträgt das Gefühl als solches die Repräsentation nicht. Wir können somit – immer auf dem Hintergrund Feuerbachs – Karls Rede nicht als den Ausdruck eines Gefühls verstehen, nicht als Darstellung des Vaterlandes als Reduktionsform der Gattung. Daraus ergibt sich aber doch auch die Frage, was denn Karls Rede überhaupt repräsentiere, so etwa, wenn es heißt:

Das Fahnli nehmen wir aber wieder mit, es soll nur seine Weihe bei euch holen! Seht, was mit goldener Schrift darauf geschrieben steht: *Freundschaft in Freiheit!* Ja, es ist sozusagen die Freundschaft in Person, welche wir zum Feste führen, die Freundschaft von Vaterlands wegen, die Freundschaft aus Freiheitsliebe! Sie ist es, welche diese sieben Kahlköpfe, die hier in der Sonne schimmern, zusammengeführt hat vor dreißig, vor vierzig Jahren, und zusammengehalten durch alle Stürme, in guten und schlimmen Zeiten.<sup>47</sup>

Hier wird nun zwar von der Rede selbst nicht gesprochen (kein Zitat der Rede vermag zu zeigen, was die Rede als Rede repräsentiert), sondern vom Fähnlein, das die Sieben mitbringen. Dieses Fähnlein ist «Personifikation der Freundschaft», also eine doppelte Allegorie, eine sprachliche und bildliche, ist doch «Personifikation» hier Begriff einer Allegorese, die einer Sache gilt, die sich gerade nicht personifizieren läßt, weil sie wesentlich intersubjektiv

<sup>47</sup> H II, S 856.

ist. Vermittels der Personifikation der Fahne gelingt es also, die Freundschaft nicht nur als ein Identisches darzustellen (was die Sprache ohnehin auch schon tut), sondern ihr gleichzeitig auch noch Subjektivität zu verschaffen. Die Fahnen in Kellers *Fähnlein* haben einen eigenen autonomen Willen, am deutlichsten die eidgenössische:

Schon näherten sie sich dem Festplatze; das knatternde Schützenfeuer tönte schon nah in die Ohren und hoch in der Luft wehte die eidgenössische Schützenfahne in sonniger Einsamkeit, und ihre Seide straffte sich bald zitternd aus nach allen vier Ecken, bald schlug sie ein Schnippchen über das Volk hin, bald hing sie einen Augenblick scheinheilig an der Stange nieder, kurz sie trieb alle die Kurzweil, die einer Fahne während acht langen Tagen einfallen kann; doch ihr Anblick gab dem Träger des grünen Fähnleins einen Stich ins Herz.<sup>48</sup>

Die Fahnen wallten geschwätzig und lebendig durcheinander aber das Freundschaftsfähnchen konnten sie [Karl und Hermine] nicht entdecken da es in den Falten einer großen Nachbarin verschwand und wohl aufgehoben war. Doch oben im Sternenschein schlug die eidgenössische Fahne, immer einsam, ihre Schnippchen, und das Rauschen ihres Zeuges war jetzt deutlich zu hören.<sup>49</sup>

Die Fahnen haben Intentionen und auch Stimmen, sie flattern und sind lebendig. So vermag die Fahne etwas zu repräsentieren, das als Identität nicht besteht, das sie demnach im Akt des Repräsentierens erst schafft. Karl, aber auch schon der Spruch auf dem grünen Fähnlein, geben der Fahne die Deutung, die es erlaubt, in ihr den Ort zu sehen, von dem her das Ganze seine Identität erhält, ohne daß deswegen die Differenz, von der die Freundschaft lebt, auch nur tangiert würde. Wenn aber nach Feuerbach die Freundschaft immer ein Versuch ist, das mangelhafte Individuum zu ergänzen und es so der Stufe der Gattung zu nähern, so erweist sich die Freundschaft als Ausdruck des Wunsches nach Identität der Gattung, eines Wunsches mithin, der sich nicht der Identität, sondern gerade der faktischen Differenz verdankt. Freundschaft bleibt genauso wie Liebe an die Mangelsituation zurückgebunden, der sie sich verdankt. In diesem Sinne hat die Fahne als «Personifikation» ihre Bedeutung nur dank einer Erschleichung, in der die besondere Differenz zur allgemeinen Identität wird.

<sup>48</sup> H II, S. 853.

<sup>49</sup> H II, S. 870.

### III

Kellers im schon zitierten Brief an Auerbach gegebene Selbstdeutung macht es schwierig, das *Fähnlein* als realistische Erzählung etwa im Sinne seiner eigenen Widerspiegelungstheorie gelten zu lassen. Wohl spricht er davon, daß er ihm Gegenwärtiges, nämlich «Keime», abbilde, aber diese Abbildung ist selektiver Art und entspricht keineswegs der im *Grünen Heinrich* geforderten ruhenden Position des Sehers. Der Dichter erscheint vielmehr als derjenige, der im Rahmen einer organizistischen Geschichtstheorie den historischen Entwicklungsprozeß in seinen Bildern vorwegnimmt, nur daß diese Konzeption einer organisch sich vollziehenden Geschichte dadurch wieder in Frage gestellt wird, daß das Kunstwerk als realutopisches Bild des Gewachsenen nun seinerseits das Wachstum in die dann als intentional erscheinende Richtung des Geschichtsverlaufes lenken soll. Diese Lenkung verdankt sich – so Keller – dem Irrtum des Volkes, das sich beim Lesen des Textes einbildet, schon so zu sein, wie es dargestellt ist. Dieser Irrtum ist «gutmütig», d.h. nicht moralisch zu beurteilen. Wenn also ein Verhältnis der *imitatio* überhaupt vorliegen soll, so dürfte es eher eines der Wirkung als der Produktion sein, und das *Fähnlein* erweise sich lediglich in seinem Wirkungszusammenhang als durch die *imitatio* bestimmt. Andererseits soll aber nach Keller auch die Erzählung selbst schon *imitatio* sein, wenn auch «nur» eines Keimes. Indem aber eine organizistische Metaphorik als geeignet erscheint, den Geschichtsverlauf zu charakterisieren, erscheint dieser jedenfalls als determiniert und die Frage der Geschichte wird dann zur einfachen Frage des Überlebens der Pflanze «Nation». So erweist sich die Novelle als ein Doppelwesen. Sie ist einerseits Interpretation des Geschichtsverlaufs, die diesen nach wesentlichen und akzidentiellen Momenten deutet und dann versucht, durch Darstellung des Wesentlichen, das das Realutopische ist, den Geschichtsverlauf in seiner ohnehin gesicherten Bahn etwas zu beschleunigen. Jedenfalls erscheint hier das Kunstwerk als ein *supplément*, Ersatz der realen Zukunft und unwesentliche Ergänzung der historischen Dynamik in einem. Anwesend wäre nämlich die reale Zukunft so verstanden nur im Werk, das ja allein jenes Innere entäußert, das in der äußeren Realität verborgen bleibt. So wäre es die spezifische Leistung des Dichters, dem allgemein gegebenen Innern zur Entäußerung zu verhelfen und so dem

historischen Prozeß erst seine ganze Fülle zu geben. Keller spricht von der Darstellung eines Keimes, was hier nur heißen kann, die Darstellung des entfalteten Keimes, also des aus dem Keim historisch Erwachsenen. Nur im Gewachsenen ist also dieser Keim überhaupt gegeben und nur durch das Gewachsene ist er auch legitimiert. Der Keim ist somit immer das Resultat einer Deutung des Gewachsenen als ein solches, was umgekehrt dann auch immer die Geschichte legitimiert. Eine organizistisch verstandene Geschichte ist so a priori legitimiert. Deutet die Erzählung die Nation und das Volk als einen entfalteten Organismus, so müssen diese die ihnen innewohnenden Keime entwickelt haben. Nur: Drehen wir dieses Schema nach der Seite der Rezeption, so müssen wir uns fragen, ob sich denn der Leser in der Geschichte, die ihm erzählt wird, auch tatsächlich als der Gemeinte erkennen könne. Hier ist Kellers Antwort zweideutig. Wohl sagt er, der Leser erkenne sich im von ihm gegebenen Bilde, aber gleichzeitig betont er den mit diesem Erkennen notwendig verbundenen Irrtum. Die Entäußerung des – auch im Leser gegebenen – Keimes in der Erzählung wird von diesem gar nicht als eine Entäußerung, sondern unmittelbar als eine *imitatio* gewertet. Somit versteht der Leser den – wenn man will – prophetischen Charakter der Erzählung gerade nicht, er erfährt sich nicht als gemeint, sondern als dargestellt. Darin nun aber scheint mir Kellers insgeheime Magie zu liegen. Um nämlich beim Leser eine historisch bewußte Praxis einleiten zu können, müßte sich dieser gerade in einem dynamischen Sinne als gemeint erfahren, d.h. er hätte die Utopie des *Fähnleins* in begriffliches Verstehen zu verwandeln und so aus dem Bild der Zukunft eine Praxis zu gewinnen, vermittels derer das im Bild Gemeinte realisiert würde. Es versteht sich von selbst, daß eine so verstandene Praxis nicht mehr organizistisch ist, daß sie also wohl in einen Organismus (etwa im Sinne Kants) hineinzuführen vermag, selbst aber der Kausalität des Willens und nicht der der Natur gehorcht. Es ist somit gerade das literarische Bild, das es ermöglicht, den sich intentional vollziehenden Prozeß kausal zu reinterpreten und so die Geschichte ex post zu deuten. Diese Deutung der Geschichte macht nun aber die Geschichtsschreibung selbst zu einer Fiktion und verdeutlicht auch die Verwandtschaft, die zwischen großer Epik und Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert besonders hervorgetreten ist. Erst wenn auch der Prozeß der literarischen Produktion selbst kausal verstanden werden soll, werden die

Schwierigkeiten deutlich. Wir müßten nämlich, um die Entfaltung des Keimes im Werke zu legitimieren, dem Autor gerade jenes intentionale und produktive Sehen absprechen, das den utopischen Gehalt begründet und *Geschichte nach vorn*<sup>50</sup> erst denkbar macht. Dabei versteht sich von selbst, daß der Dichter als ein Geschichtsschreiber der Zukunft sich der Falsifikation seiner Geschichte aussetzt, wenn er, wie Keller, in Anspruch nimmt, das Wesentliche anders als seine Zeitgenossen unmittelbar zu erkennen. Deswegen erscheint auch Kellers spätere Wendung gegen das *Fähnlein* als überaus legitim. Nur wer den in ihm enthaltenen Anspruch nicht verstanden hat, wird die Erkenntnis mißachten können, daß sich dieser eben gerade nicht realisiert hat. Keller muß deutlich gewesen sein, wie die bei ihm äußerst seltene Positivität historischer Darstellung noch der Legitimation durch die Fakten bedurfte, um positiv als Repräsentation des historisch Notwendigen gelten zu können. Einmal erkannt, daß die Repräsentation keine war, bleiben zwei Möglichkeiten. Die erste wird innerhalb der Kellerschen Auffassung des Künstlers verbleiben wollen und das *Fähnlein* einen mißlungenen Text deswegen nennen, weil es nichts abbildet, das sich als historisch siegreich herausgestellt hat. So würde es zu jenem berüchtigten Fallenden, das verdient, gestoßen zu werden. Kellers Ablehnung seines eigenen Textes scheint zu belegen, daß er dieser Auffassung zuneigte. Nichts aber zwingt uns, uns an Kellers Theorie des Künstlers zu halten. Denn der Text des *Fähnleins* reproduziert zwar die Theorie Kellers, aber eben doch vor allem in den Reden, die in ihm thematisch sind. Die Möglichkeit des Textes, der Thematik der in ihm gehaltenen Reden zu entfliehen, ist dadurch noch nicht diskutiert. Unbestreitbar bleibt, daß die Konzeption des *Fähnleins*, wie sie Keller im Brief an Auerbach schildert, und seine im Grünen Heinrich gegebene Deutung des Redners weitgehend in Übereinstimmung gebracht werden können. Es ist – in der Auffassung des Redners – eine der Deutung des Fähnleins analoge Metalepsis im Spiel, wenn Keller sagt, eine wahre Volksrede sei eigentlich ein Monolog des versammelten Volkes und der Redner somit ein blosser Spiegel desselben. Hier vermag allerdings die Rede von der Widerspiegelung einen recht genauen

<sup>50</sup> Wir hätten es dann mit einer Umkehrung des bekannten Bildes vom Geschichtsschreiber als dem rückwärtsgewandten Propheten zu tun: Der Dichter erwiese sich als der vorwärtsgewandte Geschichtsschreiber.

Sinn zu entfalten. In «eigentlicher» Bedeutung auf die Redeform übertragen, müsste Widerspiegelung heißen, jede echte Volksrede sei nur das Echo der Reden aller Versammelten. Schon hier wird deutlich, wie sich der Satz von der Einheit in der Mannigfaltigkeit an die mit der Metapher gegebene visuelle Deutung der Redestruktur hält und so dem Problem der Intentionalität der Rede sich zu entziehen vermag. Wirkliches Äquivalent der Widerspiegelung aber wäre das Echo, das niemals jene anscheinend *sinnvolle* Totalisierung herstellen kann, die der Spiegel im Abbild der Menge gerade zu ermöglichen scheint, faßt er doch das Mannigfaltige in einen Rahmen. Für die Rede wäre nicht der Rahmen des an sich Leeren zu fordern, sondern die Einheit einer Stimme, an der allein Sinn zu entstehen vermöchte. Die bildliche Repräsentation der Menge, die die Illusion von deren Einheit schafft, ist somit die Bedingung der Möglichkeit, diese mit einer Stimme zu versehen. Die Widerspiegelungsmetaphorik ist so verstanden irreduzibel auf einen eigentlichen Gehalt hin, in dem ihre Bildlichkeit in Begrifflichkeit aufzulösen wäre. Die Unsichtbarkeit des Spiegels, Bedingung des Sehens des Spiegelbildes, zeigt als diese Bedingung, daß der Repräsentant das Repräsentierte mitstrukturiert und daß gerade deswegen von reiner Repräsentation überhaupt nicht zu sprechen ist.

So bedarf es eines analysierbaren Prozesses, um Karl in die Position hineinzubringen, von der aus er das Ganze erst zu überblicken vermag. Sein Rede beginnt mit einer Selbstdarstellung, die im Übergang über das Fahnenmotto *Freundschaft in der Freiheit!* zu einer Deutung der Volksversammlung selbst wird.<sup>51</sup> «Sukzessive löst sich Karl aus dem Fähnlein, um über die Allegorese des

<sup>51</sup> H II, S. 853f.: «Und dennoch, wenn wir auch keine ausbündigen Schützen sind, hat es dennoch nicht hinter dem Ofen gelitten ; wir sind gekommen, nicht Gaben zu holen, sondern zu bringen: ein bescheidenes Becherlein, ein fast unbescheiden fröhliches Herz und ein neues Fahnli, das mir in der Hand zittert vor Begierde, auf eurer Fahnenburg zu wehen. Das Fahnli nehmen wir aber wieder mit, es soll nur seine Weihe bei euch holen! Seht, was mit goldener Schrift darauf geschrieben steht: *Freundschaft in der Freiheit!* ja, es ist sozusagen die Freundschaft in Person, welche wir zum Feste führen, die Freundschaft von Vaterlands wegen, die Freundschaft aus Freiheitsliebe! Sie ist es, welche diese sieben Kahlköpfe, die hier in der Sonne schimmern, zusammengeführt hat, vor dreißig, vor vierzig Jahren, und zusammengehalten durch alle Stürme, in guten und schlimmen Zeiten! Es ist ein Verein, der keinen Namen hat, keinen Präsidenten und keine Statuten ; seine Mitglieder haben weder Titel noch Ämter, es ist ungezeichnetes Stammholz aus dem Waldesdickicht der Nation, das jetzt für einen Augenblick vor den Wald heraus tritt an die Sonne des Vaterlandstages, um gleich wieder zurückzutreten und mitzurauschen und -zubrausen mit den tausend andern Kronen in der heimeligen Waldnacht des Volkes, wo nur wenige sich kennen und nennen können und doch alle vertraut und bekannt sind.»

Fahnli, die Bedeutungsanalyse des Mottos, eine Position zu erringen, die es ihm erlaubt, das Ganze zu überblicken. Nur der an erhöhter Position stehende Redner vermag das Bild des Waldes hervorzubringen. Er, der – wie mehrfach betont – allen anderen auf die Köpfe schaut, erweist sich als mit der Sonne im Bunde, die ebenfalls von oben die Glatzen beleuchtet. Wenn dann die Festteilnehmer in «theologische Gedanken» verfallen und sogar die Präambel der Bundesverfassung akzeptieren, zeigt sich, daß der Redner die Position der Wahrheit einnehmen will. Genau hier, wo Gott als der Garant der Konstitution evoziert wird, werden auch die Hörer in eine allmächtige Position gedrängt. Schon längere Zeit hat ihnen Karl die Stimme geliehen, jetzt formt er den Schöpfergott so um, daß sich jeder einzelne Zuhörer an dessen Stelle begeben kann. Die kindliche Allmachtsphantasie erlaubt es dem Redner, jeden seiner Zuhörer in eine Rednerposition zu versetzen, in der Wort und Bild beherrschbar und das Ganze verfügbar werden. Begreiflich, daß sich die schweizerische Nationalmythologie, die wie gesagt dem *Fähnlein* einige Motive verdankt, am Bilde der Arche Noah nie gestört hat.<sup>52</sup> Offenbar ist die Vorstellung, wie im Spielzeugland über das Ganze zu verfügen, zu selig, als daß sie leichthin aufzugeben wäre. Nur: Wenn alle Hörer Redner werden, dann wird ihr Spielzeug zur Chimäre. Die Seligkeit beruht auf der konstitutiven Illusion des Außerhalb.

Beinahe satirisch wird Keller dort, wo er diese Position des Außen, die ja in Wirklichkeit eine Ortlosigkeit ist, ohne weiteres zu derjenigen der Philosophie erklärt. Die Philosophen springen so gewissermaßen beständig vom Podium auf die ebene Erde und wieder aufs Podium, denn nur dieser rasend schnelle Tanz erlaubt es ihnen, gleichzeitig Subjekt und Objekt ihrer Betrachtungen zu sein. Rhetorisch haben wir es bei diesem ganze Prozeß mit der Umdeutung einer Struktur zu tun: Eine metonymische Struktur, in der der Redner als Teil sich dem anderen Teil gegenüberstellt, wird umgedeutet in eine symbolische Struktur, d.h. eine Metonymie wird als Synekdoche reinterpretiert. Aus diesem Prozess geht der Redner als ein Teil des Ganzen hervor, das er vor sich

<sup>52</sup> Am schönsten wohl Louis Wiesmann, *Gottfried Keller. Das Werk als Spiegel der Persönlichkeit* (Frauenfeld u. Stuttgart: Huber, 1967), S. 154f., der offenbar nichts dabei findet, wenn Keller «von seinen Landsleuten, die sich so putzig tummeln, in dem Tonfall, mit dem er sich so unvergeßlich den Kindern zuwendet», spricht. Vgl. dagegen: Walter Muschg, «Umriss eines Gottfried-Keller-Porträts. Das Vaterland», *Gestalten und Figuren* (Bern u. München: Francke, 1968), S. 192 f.

sieht, wodurch er immer gleichzeitig unten und oben ist, genau so wie auch der Hörer in dieser Perspektive gleichzeitig oben und unten ist. Denn nur so vermag der Redner zum Repräsentanten zu werden. Erst jetzt ist jener rhetorische Un-Ort des Signifikanten entstanden, dessen Eigenheit es ist, immer dann überhaupt nichts mehr zu bedeuten, wenn die Aufmerksamkeit auf ihn selbst gerichtet wird. Obwohl also die Aufmerksamkeit auf den Signifikanten keinen Sinn hervorbringen kann, ermöglicht sie, die symbolisch strukturierte Interpretation als einen durch Vergessen notwendig hervorgerufenen Irrtum zu erkennen. Womit denn auch die Kläglichkeit des Vokabulars an den Tag kommt, ist doch ein notwendiger Irrtum ein hölzernes Eisen. Da das Ganze immer nur repräsentativ gegeben – und also abwesend ist, vermag nur eine Metalepsis, ein ungedeckter Wechsel, das Vaterland zu bauen.

Kellers Erzählung endet nicht mit der Rede Karls. Die Rede ist nur Auftakt des Festes, in dem Essen und Trinken, aber auch das Geräusch selbst im Zentrum stehen. Schon die Rede Karls hatte im bekannten Bild von der «heimeligen Waldnacht des Volkes» von einem «Mitrauschen und Mitbrausen» gesprochen und so neben der Fahne auch das amorphe Geräusch zu einem Bilde der Einheit gemacht. Nun wird das Fest selbst von Keller so beschrieben:

Genau um zwölf Uhr saß die Tischgesellschaft von einigen tausend Köpfen, welche jeden Tag andere waren, am gedeckten Tische. Landleute und Städter, Männer und Weiber, Alte und junge, Gelehrte und Ungelehrte, alle saßen fröhlich durcheinander und harrten auf die Suppe, indem sie die Flaschen entkorkten und das Brot anschnitten. Nirgends blickte ein hämisches Gesicht, nirgends ließ sich ein Aufschrei oder ein kreischendes Gelächter hören, sondern nur gleichmäßig verbreitet das hundertfach verstärkte Gesumme einer frohen Hochzeit, der gemäßigte Wellenschlag einer in sich vergnügte See.<sup>53</sup>

Die Spannweite der Bilder reicht vom Abendmahl hinüber zur einfachen physisch bewegten Natur, aber entscheidender Wert wird auf des gleichmäßige Geräusch gelegt, in dem jede Individualität verschwindet, ohne deswegen im Verschwinden einen Anspruch auf Einheit zu hinterlassen. Bilder, die wohl auf verschiedenste Art gedeutet werden können. Nur das Eine, die Hochzeit,

<sup>53</sup> H II, S. 860 f.

ließe sich als ein Mystizismus Kellers deuten, wäre da nicht die wirklich sich anbahnende Hochzeit von Karl und Hermine. So erscheint neben der Festgesellschaft die Rede plötzlich als ein Element unter vielen, gar so grundlegend auch wieder nicht. Das letzte Wort scheinen eher die Liebe und das Essen zu haben. Doch auch hier wird Eindeutigkeit vermieden:

«Glück zu! Da gibts eine Verlobung, so muß es kommen!» riefen einige Nachbarn, und gleich kamen eine Menge Leute mit ihren Gläsern herbei, mit den Verlobten anzustoßen. Wie bestellt fiel auch die Musik ein; aber Hermine entwand sich dem Gedränge, ohne jedoch Karls Hand zu lassen, und er führte sie aus der Hütte hinaus auf den Festplatz, der bereits in nächtlicher Stille lag. Sie gingen um die Fahnenburg herum, und da niemand in der Nähe war, standen sie still. Die Fahnen wallten geschwätzig und lebendig durcheinander, aber das Freundschaftsfähnchen konnten sie nicht entdecken, da es in den Falten einer großen Nachbarin verschwand und wohl aufgehoben war. Doch oben im Sternenschein schlug die eidgenössische Fahne, immer einsam, ihre Schnippchen, und das Rauschen ihres Zeuges war jetzt deutlich zu hören. Hermine legte ihre Arme um den Hals des Bräutigams, küßte ihn freiwillig und sagte bewegt und zärtlich: «Nun muß es aber recht hergehen bei uns! Mögen wir so lange leben, als wir brav und tüchtig sind und nicht einen Tag länger!»

«Dann hoffe ich lange zu leben, denn ich habe es gut mit dir im Sinn!» sagte Karl und küßte sie wieder; «aber wie steht es nun mit dem Regiment? Willst du mich wirklich unter den Pantoffel kriegen?»

«So sehr ich kann! Es wird sich indessen schon ein Recht und eine Verfassung zwischen uns ausbilden, und sie wird gut sein, wie sie ist!

«Und ich werde die Verfassung gewährleisten und bitte mir die erste Gevatterschaft aus! – ertönte unverhofft eine kräftige Baßstimme. Hermine reckte das Köpfchen und faßte Karls Hand; der trat aber näher und sah einen Wachtposten der aargauischen Scharfschützen, der im Schatten eines Pfeilers stand. Das Metall seiner Ausrüstung blinkte durch das Dunkel. Jetzt erkannten sich die jungen Männer, die nebeneinander Rekruten gewesen, und der Aargauer war ein stattlicher Bauernsohn. Die Verlobten setzten sich auf die Stufen zu seinen Füßen und erzählten sich was mit ihm wohl eine halbe Stunde, ehe sie zur Gesellschaft zurückkehrten.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> H II, S. 869 f.

Als einzige Einheitsstifterin erscheint schlußendlich die einsame eidgenössische Fahne. Dieses Bild hat einen deutlichen historischen Sinn, macht es doch die auch Keller eigenen Tendenzen zu einem relativ zentralistisch organisierten Staatswesen deutlich. Er darf nicht vergessen werden, daß die Schweiz auch nach dem Sonderbundskrieg recht starken zentrifugalen Tendenzen ausgesetzt war. Darüber hinaus aber zeigt sich die letztliche inhaltliche Leere des einheitsstiftenden Symbols. Nicht etwa, daß man ihm keine Bedeutungen assoziieren könnte, seine allseitige Tauglichkeit besteht vielmehr gerade darin, daß sich ihm alle möglichen Bedeutungen assoziieren lassen, daß es aber dennoch – gewissermaßen stoisch – seine Einheit zu bewahren scheint. Das Freundschaftsfähnchen verschwindet in diesem Schlußbild «in den Falten einer großen Nachbarin», ein für einmal nicht zufälliges grammatisches Geschlecht. Das inhaltlich letzte Wort Kellers zum Staate selbst bleibt das Geräusch der Fahne, auf der Ebene der Beziehungen aber die Ehe. Wohl tritt die bewaffnete Macht auf, um die Ehe zu gewährleisten, doch der seltsame Vorrang der Frau bleibt. So läßt sich aus dem *Fähnlein* kein eindeutiges Fazit ziehen. Historisch stärker erscheint der «natürliche» Zusammenhang der Generation, dennoch weigert sich Keller offensichtlich, die politischen Konsequenzen des Vorrangs der Familie zu ziehen, was eine mehr oder weniger restaurative Position zur Folge haben müßte. Der staatliche Bereich bleibt reine Männersache, auch wenn gerade dadurch die Macht der imaginären Frau unbegreiflich wird und als eine Art Rest zurückbleibt.