

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Veyne, Paul

Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte

Aus dem Französischen von Gustav Roßler

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 1702
978-3-518-11702-6

es 1702
edition suhrkamp
Neue Folge Band 702

»Dieser Philosoph ist einer der ganz großen Historiker unserer Epoche.« Paul Veynes Würdigung von Foucaults bahnbrechender Neuerung in der Geschichtsauffassung erwächst aus intimer Kenntnis von Werk und Person. Nicht zuletzt auch mit seiner Hilfe hatte sich Foucault in den letzten Jahren seines Lebens in die Antike eingearbeitet.

Veyne entdeckt das Revolutionäre der Foucaultschen Geschichtsauffassung in der Akzentuierung des Begriffs der Praktik, die das wirkliche Tun der Menschen meint, im Sinne eines nicht-intentionalen, nicht-zweckorientierten Handelns, getrennt von den es begleitenden Ideologien und Rationalisierungen.

Foucaults zentrale These nach Paul Veyne lautet: Um das zu erklären, was gemacht wurde, das Objekt, müssen wir sehen, worin in jedem gegebenen historischen Moment das Machen, die Praktik, bestand.

Neben der Würdigung des innovatorischen Potentials der Foucaultschen Geschichtsauffassung ist diese Studie Paul Veynes zugleich ein weiterer Schritt zur Klärung des eigenen Standorts in Verlängerung seiner grundlegenden historiographischen Schrift *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist* (es 1472).

Erneut fasziniert Veyne durch die Klarheit, Prägnanz und Radikalität des Fragens, um so zum »verborgenen Teil des Eisbergs«, dieser Metapher für Geschichte, vorzudringen.

Paul Veyne
Foucault:
Die Revolutionierung
der Geschichte

*Aus dem Französischen
von Gustav Roßler*

Suhrkamp

Originaltitel:
Foucault révolutionne l'histoire

3. Auflage 2015

Erste Auflage 1992

edition suhrkamp 1702

Neue Folge Band 702

© Éditions du Seuil, Paris 1978

© der deutschen Übersetzung Suhrkamp Verlag

Frankfurt am Main 1992

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer, Waldbüttelbrunn

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11702-6

Foucault:
Die Revolutionierung
der Geschichte

Für Irène

Da jeder den Namen Foucault kennt, ist eine lange Einführung überflüssig. Besser gehen wir sofort zu konkreten Beispielen über, um den praktischen Nutzen von Foucaults Methode zu demonstrieren und die vorgefaßten Meinungen zu zerstreuen, die wir diesem Philosophen gegenüber berechtigterweise haben könnten: daß Foucault eine Instanz verdinglicht, die menschlichem Handeln und historischer Erklärung unzugänglich ist, daß er Einschnitte und Strukturen gegenüber Kontinuitäten oder Entwicklungen bevorzugt, daß er sich nicht für das Soziale interessiert . . . Darüber hinaus hat ein Wort, das Wort »Diskurs«, viel Verwirrung gestiftet¹; sagen wir gleich, daß Foucault nicht Lacan ist und daß es hier auch nicht um Semantik geht. Das Wort »Diskurs« wird bei Foucault in einem ganz spezifischen technischen Sinn verwendet und bezeichnet gerade nicht das gesprochene Wort; sogar der Titel seines Buchs *Les mots et les choses** ist ironisch.²

Sobald wir diese wahrscheinlich unvermeidlichen Irrtümer zerstreut haben³, werden wir in diesem schwierigen Denken eine sehr einfache und sehr neue Sache entdecken, die einen Historiker nur freuen kann und bei der er sich sofort auf vertrautem Gebiet fühlt: etwas, das er erhofft und in unklarer Weise selbst schon getan hat. Foucault ist der vollendete Historiker, ist die Vollendung der Historie. Daß dieser Philosoph einer der sehr großen Historiker unserer Zeit ist, daran zwei-

Dt. *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1971. (A. d. Ü.)

felt niemand, er könnte jedoch auch der Urheber der wissenschaftlichen Revolution sein, um die alle Historiker bis jetzt nur herumgeschlichen sind. Positivisten, Nominalisten, Pluralisten und Feinde der *Ismen* – das sind wir alle, er aber ist der erste, der es vollständig ist. Er ist der erste vollständig positivistische Historiker.

Meine erste Aufgabe wird es also sein, mehr als Historiker zu sprechen denn als Philosoph – und aus gutem Grund. Meine zweite und letzte wird es sein, in Beispielen zu sprechen. Ich werde ein Beispiel herausgreifen, das nicht von mir stammt und an dem ich alle meine Überlegungen entwickeln werde; es handelt sich um die von George Ville entdeckte Erklärung für das Ende der Gladiatorenkämpfe, wie es bald in seinem großen postumen Buch über das römische Gladiatorenwesen nachzulesen sein wird.

Die Anfangsintuition Foucaults ist weder die Struktur noch der Einschnitt, noch der Diskurs, sondern die *Rarheit*, in der lateinischen Bedeutung dieses Wortes. Die Menschentatsachen sind rar, sie sind nicht in der Fülle der Vernunft angesiedelt, um sie herum ist es leer, ist Raum frei für andere Tatsachen, die unsere Weisheit sich nicht einmal träumen läßt; denn was ist, könnte auch anders sein. Die Menschentatsachen sind arbiträr, im Sinne von Marcel Mauss, sie verstehen sich nicht von selbst, auch wenn sie in den Augen der Zeitgenossen und sogar ihrer Historiker sich dermaßen von selbst verstehen, daß diese wie jene sie nicht einmal bemerken. Lassen wir es damit im Moment bewenden und gehen wir zu den Tatsachen über. Es ist eine lange Geschichte, die wir nun hören werden und die wir meinem

Freund Georges Ville verdanken: die Geschichte vom Ende der Gladiatorenkämpfe.

Im Verlauf des 4. Jahrhunderts, als die christlichen Kaiser herrschten, haben diese Kämpfe allmählich, oder vielmehr schubweise, ihr Ende gefunden. Warum dieses Ende, und warum zu diesem Zeitpunkt? Die Antwort scheint evident: diese Grausamkeiten haben aufgehört, weil es das Christentum gab. Dem ist nicht so: Weder die Aufhebung der Sklaverei noch die Einstellung der Gladiatorenkämpfe ist den Christen zu verdanken. Diese rügten die Gladiatorenspiele nur im Zuge eines allgemeinen Verdammungsurteils, das sie über alle Schauspiele aussprachen, da diese die Seele vom Gedanken an das Seelenheil abbringen; und unter allen Schauspielen schien ihnen das Theater mit all seinen Unanständigkeiten weitaus verdammenswerter als der Gladiatorenkampf. Denn während das Vergnügen, Blut fließen zu sehen, sich selbst genügt, verleitet das Vergnügen an den Unanständigkeiten der Bühne die Zuschauer zu einem lasziven Leben außerhalb des Theaters. Ist die Erklärung also auf seiten humanitärer Prinzipien zu suchen, die mehr als christlich, nämlich human im weitesten Sinne wären? Oder auf seiten der heidnischen Weisheit? Genausowenig. Der Humanitarismus existiert nur bei einer kleinen Minderheit von Leuten mit schwachen Nerven (zu allen Zeiten haben sich die Massen auf öffentliche Hinrichtungen gestürzt, und Nietzsche schrieb in der Studierstube seine Sätze über die gesunde Bestialität der starken Völker); er wird allzu leicht mit einem Gefühl verwechselt, das sich ein wenig davon unterscheidet, nämlich Vorsicht.

Bevor die Griechen die römischen Gladiatorenkämpfe mit Begeisterung übernommen haben, befürchteten sie zunächst, daß die Grausamkeit dieser Kämpfe die Bevölkerung an die Gewalt gewöhnen könnte, ähnlich wie wir befürchten, daß die Gewaltszenen im Fernsehen möglicherweise die Verbrechensrate ansteigen lassen. Das war nicht ganz dasselbe wie Mitleid mit dem Schicksal der Gladiatoren. Und was die Weisen betrifft, ob Heiden oder Christen, so meinten sie, daß das blutige Schauspiel der Gladiatorenkämpfe die Seele des Zuschauers beschmutzt (das ist der wahre Sinn der mehr als bekannten Verdammungsurteile von Seneca und Augustinus). Aber es ist zweierlei, ob man Pornofilme verurteilt, weil sie unmoralisch sind und die Seele des Publikums beschmutzen, oder ob man sie verurteilt, weil sie die Menschen, die darin agieren, zu Objekten machen.

Nun hatten aber die Gladiatoren in der Antike genau den zweideutigen Ruf von Porno-Stars. Wenn sie nicht als Stars in der Arena faszinierten, jagten sie Angst ein, denn diese Freiwilligen des Todesspiels waren Mörder und Opfer zugleich, Selbstmordkandidaten und wandelnde künftige Leichen. Man hielt sie für unrein, und zwar in gleicher Weise wie Prostituierte: diese wie jene sind Ansteckungsherde im Innern der Städte, es ist unmoralisch, mit ihnen zu verkehren, denn sie sind unsauber, sie dürfen nur mit der Pinzette angefaßt werden. Was erklärlich ist: Bei der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung weckten die Gladiatorenkämpfe, wie der Henker, ambivalente Gefühle: Faszination und besonnenen Abscheu. Einerseits war da das Vergnügen, an-

dere leiden zu sehen, die Faszination des Todes, die Lust, Leichen zu sehen, andererseits löste es Angst aus, wenn man sah, wie gerade im Schutz des inneren Friedens legale Morde stattfanden, deren Opfer weder Feinde noch Kriminelle waren: der Gesellschaftszustand schützt nicht mehr vor dem Gesetz des Dschungels. In vielen Kulturen hat diese politische Furcht über die Faszination gesiegt: ihr verdankt man das Aufhören der Menschenopfer. In Rom dagegen war die Faszination stärker, und so hat sich die in der Universalgeschichte einzig dastehende Institution der Gladiatorenkämpfe durchgesetzt. Die Mischung aus Schrecken und Faszination führte schließlich zu der Lösung, dieselben Gladiatoren, die man als Stars bejubelte, zu verabscheuen und für unrein zu halten – wie Blut, Sperma und Leichen. Das erlaubte es, den Kämpfen und Martern in der Arena mit bestem Gewissen beizuwohnen: die grausamsten Szenen der Arena waren ein beliebtes Motiv der »Kunstgegenstände«, mit denen die Privatwohnungen geschmückt waren.

Das Erstaunlichste ist jedoch nicht dieser kaum überraschende Mangel an Humanitarismus, sondern die Tatsache, daß diese Unschuld in der Grausamkeit legitim war, und sogar legal, und sogar von den staatlichen Autoritäten organisiert wurde; der Souverän als Garant des Gesellschaftszustands gegen den Naturzustand war höchstpersönlich Veranstalter dieser Mordspiele mitten im öffentlichen Frieden, er stand ihnen im Amphitheater vor und fungierte als Schiedsrichter. Um ihm zu schmeicheln, rühmten die Hofdichter sogar ihren Herrn für den unterhaltsamen Einfallsreichtum bei

den Martern, die er zum Vergnügen aller organisiert hatte (*voluptas, laetitia*). So liegt das Problem nicht im Schrecken, nicht einmal im legalen, denn in anderen Jahrhunderten drängten sich die Massen zu den Ketzerverbrennungen, bei denen übrigens oft christliche Könige den Vorsitz führten, sondern darin, daß dieser öffentliche Schrecken sich mit keinem einzigen Vorwand versieht. Die Ketzerverbrennungen dienten nicht der Unterhaltung; hätte ein Schmeichler einen König von Spanien oder Frankreich dafür gerühmt, seinen Untertanen diese Lust, diese *voluptas* verschafft zu haben, so wäre dies eine Majestätsbeleidigung gewesen, ein Verstoß gegen die Würde der Justiz und ihrer Züchtigungen.

Unter diesen Umständen scheint das Ende der Gladiatorenkämpfe im Jahrhundert der christlichen Kaiser ein unergründliches Geheimnis zu sein. Wodurch kippte die Ambivalenz um und trug der Schrecken den Sieg über die Faszination davon? Das kann weder an der heidnischen Weisheit liegen noch an der christlichen Lehre, noch am Humanitarismus. Ist die politische Macht womöglich humaner oder christlicher geworden? Aber die christlichen Kaiser waren keine professionellen Humanitaristen und ihre heidnischen Vorgänger keineswegs Unmenschen, denn sie hatten die Menschenopfer bei ihren keltischen und karthagischen Untertanen verboten, ähnlich wie die Engländer die Witwenverbrennungen in Indien untersagten. Selbst Nero war nicht der Sadist, für den man ihn hält, und Vespasian oder Marc Aurel waren nicht Hitler. War es aus christlichen Motiven, daß die Kaiser den Gladia-

torenkämpfen nach und nach ein Ende bereiteten, so taten sie zuviel oder zuwenig: soviel verlangten die Christen gar nicht und an erster Stelle hätte ihnen an einem Verbot des Theaters gelegen. Nun bleibt aber gerade das Theater mit all seinen Unanständigkeiten erhalten und in Byzanz wird es sehr populär werden. Könnte es sein, daß das heidnische Rom eine »Gesellschaft des Spektakels« war, in der die Macht aus Gründen der hohen Politik dem Volk Spiele und Gladiatoren offerierte? Diese hochtrabende Tautologie ist keine Erklärung, zumal auch das christliche Rom und Byzanz Gesellschaften öffentlicher Spektakel waren. Und dennoch drängt sich eine erstaunliche Wahrheit auf: wir können uns keinen byzantinischen Kaiser und Allerchristlichen König dabei vorstellen, wie sie ihrem Volk Gladiatoren offerieren. Seit dem Ende der Antike tötet die Macht nicht mehr zum Vergnügen.

Und aus gutem Grund: Denn nicht in humanitären oder religiösen Motiven verbirgt sich die Erklärung für das Gladiatorenwesen und seine Abschaffung, sondern in der politischen Macht. Nur muß man sie im untergetauchten Teil des Eisbergs »Politik« suchen, denn dort hat sich etwas verändert, das Gladiatorenkämpfe in Byzanz oder im Mittelalter undenkbar macht. Man muß sich von »der« Politik abwenden, um eine *rare* Form wahrzunehmen, den politischen Krimskrams der Zeit, dessen unerwartete Schnörkel des Rätsels Lösung sind. Anders gesagt, wir müssen den Blick von den natürlichen Gegenständen abwenden, um eine bestimmte, genau datierte Praktik wahrzunehmen, durch die diese Gegenstände in einer gleicherweise datierten Form ob-

jektiviert worden sind. Denn nur deshalb gibt es überhaupt, was ich eben mit einem populären Ausdruck als »verborgenen Teil des Eisbergs« bezeichnet habe: weil wir die Praktik vergessen, um nur noch die Gegenstände zu sehen, in denen sie für uns verdinglicht ist. Machen wir es also umgekehrt. Vollziehen wir diese kopernikanische Wende, und schon haben wir es nicht mehr nötig, immer neue ideologische Epizyklen zwischen den natürlichen Gegenständen anzunehmen, ohne dabei je auf die wirklichen Bewegungen zu stoßen. Das war die Methode, der Georges Ville spontan folgte; sie veranschaulicht sehr gut das Denken Foucaults und zeigt dessen Fruchtbarkeit.

Anstatt zu glauben, es gäbe da eine Sache, die sich »die Regierten« nennt, der gegenüber sich »die Regierenden« verhalten, wollen wir davon ausgehen, daß man »die Regierten« zu verschiedenen Zeiten mit so unterschiedlichen Praktiken behandeln kann, daß besagte Regierte kaum mehr als ihren Namen gemeinsam haben. Man kann sie disziplinieren, das heißt ihnen vorschreiben, was sie zu tun haben (wird nichts vorgeschrieben, dürfen sie sich nicht rühren); man kann sie als Rechtssubjekte behandeln: bestimmte Dinge sind verboten, aber innerhalb dieser Grenzen können sie sich frei bewegen; man kann sie ausbeuten, und das war in vielen Monarchien der Fall: der Fürst hat sich ein bevölkertes Gebiet unter den Nagel gerissen, wie er es mit Weideland oder einem Fischteich getan hätte, und er entnimmt daraus einen Teil der Erzeugnisse der menschlichen Fauna, die dieses Gebiet bevölkert, um zu leben und seinem Metier als Fürst unter Fürsten

nachzugehen (die ganze Kunst besteht darin, sie nicht so arg zu rupfen, daß nichts mehr aus ihnen herauszuholen ist). Satirisch könnte man sagen, daß der Fürst diese Fauna politisch vernachlässigt; wenn man ihm schmeicheln wollte, daß er sein Volk glücklich »macht«; in neutralen Begriffen, daß er seinem Volk sein Glück läßt und sein Huhn im Kochtopf, wenn es ein gutes Jahr für Hühner ist. Jedenfalls schikaniert er seine Untertanen nicht, er will sie nicht zur ewigen Seligkeit zwingen oder zu irgendeiner großen Unternehmung führen: er läßt die natürlichen Bedingungen wirken, läßt seine Untertanen arbeiten, sich fortpflanzen und mehr oder weniger gedeihen, je nach guten und schlechten Jahren, wie ein Gentleman-Farmer, der der Natur keinen Zwang antut. Trotzdem bleibt er selbstverständlich der Besitzer, während sie nichts sind als eine natürliche Spezies, die auf seinem Grund und Boden lebt.

Andere Praktiken sind möglich, zum Beispiel die bereits erwähnte »große Unternehmung« – der Leser mag es selbst entwickeln. In anderen Fällen ist der natürliche Gegenstand »Regierte« weder eine menschliche Fauna noch ein Volksstamm, der sich mehr oder weniger bereitwillig ins Gelobte Land führen läßt, sondern eine »Bevölkerung«, die man zu verwalten sucht, ähnlich einem Forstmeister, der die natürlichen Kreisläufe der Wasser- und Pflanzenwelt reguliert und kanalisiert, damit in der Natur alles in Ordnung bleibt und die Pflanzen nicht eingehen; er überläßt die Natur nicht sich selbst: er mischt sich ein, aber nur, damit es der Natur noch besser geht; oder er gleicht, wenn man so

will, einem Verkehrspolizisten, der den spontanen Verkehr der Fahrzeuge »kanalisiert«, damit er reibungslos verläuft, denn das hat er sich zur Aufgabe gemacht. Die Autofahrer sollen sicher fahren können. Das nennt sich *Wohlfahrtsstaat* und darin leben wir. Welcher Unterschied zum Fürsten des Ancien Régime, der sich beim Anblick von Verkehr auf seinen Straßen damit begnügt hätte, Wegezoll zu erheben! Nicht daß alles für alle vollkommen wäre bei der Verwaltung der Ströme, denn die natürliche Spontaneität läßt sich nicht nach Belieben maßregeln: man muß einen Verkehrsfluß anhalten, um einen anderen durchzulassen; so daß auch die Fahrer, die es vielleicht eiliger haben, mit den anderen zusammen an der roten Ampel schmoren müssen.

Das sind also sehr verschiedene »Haltungen« gegenüber dem natürlichen Gegenstand »Regierte«, sehr verschiedene Formen, die Regierten »objektiv« zu behandeln, oder auch, wenn man so will, sehr verschiedene »Ideologien« für das Verhältnis zu den Regierten. Sagen wir also: sehr verschiedene Praktiken, von denen die eine eine Bevölkerung objektiviert, die andere eine Fauna, noch eine andere einen Volksstamm etc. Dem Anschein nach ist das nur eine Redeweise, eine Umdefinition des Vokabulars; in Wirklichkeit ist eine wissenschaftliche Revolution in dieser Auswechslung der Worte am Werk: die Erscheinungen werden umgekrem-pelt wie die Ärmel eines Kleidungsstücks, die Scheinprobleme verflüchtigen sich und das wirkliche Problem »greift«.

Wenden wir die Methode auf die Gladiatoren an; fragen wir uns, in welcher politischen Praktik die Men-

schen in einer Weise objektiviert werden, daß man ihnen bereitwillig Gladiatoren gibt, wenn sie welche haben wollen, und in welcher Praktik es undenkbar wäre, ihnen welche zu geben. Die Antwort ist einfach.

Nehmen wir an, wir wären für eine Herde verantwortlich, die sich vorwärtsbewegt, und wir wären uns dieser Verantwortung als Hirten »bewußt«. Wir sind nicht der Besitzer der Herde: dieser würde sich damit begnügen, die Tiere zu seinem Nutzen zu scheren, und sie ansonsten ihrer natürlichen Schlamperei überlassen; wir dagegen müssen das Weiterkommen der Herde gewährleisten, denn sie grasht nicht auf der Weide, sondern ist auf der Landstraße unterwegs; wir müssen verhindern, daß sie sich zerstreut, in ihrem eigenen Interesse, wohlgemerkt. »Nicht daß wir Führer wären, die ihr Ziel kennen und beschließen, die Tiere an dieses Ziel zu führen und zu treiben, nein, die Herde bewegt sich von selbst fort, oder vielmehr ihr Weg bewegt sich für sie, denn sie befindet sich auf der Landstraße der Geschichte: unsere Aufgabe ist es, ihr Überleben als Herde zu gewährleisten, trotz der Gefahren des Wegs, trotz der üblen Instinkte der Tiere, ihrer Schwäche, ihrer mangelnden Energie. Mit Stockschlägen, wenn nötig, die wir mit eigener Hand austeilen: Tiere schlägt man, man läßt ihnen nicht Gerechtigkeit in all ihrer Herrlichkeit widerfahren. Diese Herde ist das römische Volk und wir sind seine Senatoren. Wir sind nicht seine Besitzer, denn Rom war nie ein Grundbesitz mit menschlicher Fauna darauf: es ist entstanden als Gemeinschaft von Menschen, als Stadt; wir haben die

Leitung dieser Menschenherde übernommen, denn wir wissen besser als sie, was sie braucht, und um unserer Aufgabe nachzukommen, lassen wir »Liktoren« vor uns hermarschieren, die »Rutenbündel« tragen, um damit auf die Tiere einzuprügeln, wenn sie die Herde durcheinanderbringen oder sich von ihr entfernen. Denn Souveränität und niedere polizeiliche Ordnungstätigkeiten unterscheiden sich nicht im Grad ihrer Würde.«

»Unsere Politik beschränkt sich darauf, die Herde auf ihrem historischen Marsch zu erhalten; im übrigen wissen wir genau, daß Tiere eben Tiere sind. Wir versuchen, nicht allzu viele ausgehungerte Tiere auf dem Weg zurückzulassen, denn das würde den Bestand der Herde gefährden: wenn nötig geben wir ihnen zu fressen. Wir geben ihnen auch Spiele und Gladiatoren, die sie so sehr mögen. Denn Tiere sind weder moralisch noch unmoralisch: sie sind was sie sind. Dem römischen Volk das Blut der Gladiatoren zu verweigern wäre so ähnlich, als verfiere der Hirte einer Schafs- oder Rinderherde darauf, die Kopulationen seiner Tiere zu überwachen, um inzestuöse Verbindungen zu verhindern. Unnachgiebig sind wir nur in einem einzigen Punkt, der jedoch nicht die Moral der Tiere betrifft, sondern ihre Energie: wir wollen nicht, daß die Herde verweichlicht, denn dies wäre ihr und unser Untergang. Daher werden wir ihr ein verweichlichendes öffentliches Schauspiel verweigern, zum Beispiel die »Pantomime«, welche die Modernen als Oper bezeichnen würden. Dagegen sind wir mit Cicero und Senator Plinius der Ansicht, daß Gladiatorenkämpfe die beste

Schule der Abhärtung für alle Zuschauer sind. Sicher, manche ertragen dieses Schauspiel nicht und finden es grausam; unsere Sympathie als Herdenchefs aber gilt instinktiv den harten, starken, unempfindlichen Tieren, denn dank ihrer hält sich die Herde. Zwischen den beiden Polen des ambivalenten Gefühls, welches die Gladiatorenspiele wecken, geben wir also ohne Zögern der sadistischen Faszination den Vorzug vor dem ängstlichen Abscheu und machen daraus ein vom Staat gebilligtes und organisiertes Schauspiel.«

So in etwa hätte ein römischer Senator oder ein Kaiser der heidnischen Jahrhunderte sprechen können. Hätte ich seine Sprache früher verstanden, hätte ich mein dickes Buch über *Brot und Spiele* ganz gewiß anders geschrieben: andersherum. Aber kommen wir auf unsere Schafe zurück. Hätte man uns statt der Schafe Kinder anvertraut, hätte unsere Praktik also ein Kind-Volk objektiviert und wir uns selbst als väterliche Könige, so wäre unser Verhalten ganz anders gewesen: wir hätten Rücksicht auf die Empfindlichkeit dieses armen Volks genommen und der verängstigten Absage an die Gladiatorenspiele zugestimmt. Wir hätten Verständnis gehabt für seinen Schrecken, mitansehen zu müssen, wie der unverdiente Mord sich im Schutz des inneren Friedens einnisten konnte. »Die christliche Sekte«, hätten wir nun sagen können, »wollte sogar, daß wir noch weitergehen: daß wir Priester-Könige und nicht Vater-Könige sein sollen und – weit davon entfernt, Kinder zu umsorgen – unsere Untertanen als Seelen betrachten, die energisch auf den Pfad der Tugend geführt und gerettet werden müssen, wenn nötig auch gegen ihren

Willen. Die Christen möchten, daß wir ebenfalls das Theater verbieten und alle anderen Schauspiele. Wir aber wissen sehr wohl, daß Kinder sich amüsieren müssen. Für Fanatiker wie die Christen ist Nacktheit anstößiger als Gladiatorenblut. Wir aber sehen die Dinge von der kaiserlichen Warte aus und sind zusammen mit der Masse der einfachen Leute und in Übereinstimmung mit allen Völkern der Ansicht, daß grundloses Morden die schwerwiegendste Sache ist. «

Welch ein Sprengstoff für die rationalisierende politische Philosophie! Welche Leere um diesen *raren* Krimskrams der Zeit, wieviel Platz dazwischen für andere Objektivierungen, an die man noch gar nicht gedacht hat! Denn im Unterschied zu den natürlichen Gegenständen bleibt die Liste der Objektivierungen offen. Aber beruhigen wir sogleich den Leser, der sich fragen muß, *warum* die Praktik »eine Herde treiben« der Praktik »Kinder umsorgen« Platz gemacht hat. Aus den empirischsten, historischsten und beinahe materialistischsten Gründen der Welt; aus genau derselben Art von Gründen, durch die sich jedes beliebige Ereignis erklären läßt. Im vorliegenden Fall war einer dieser Gründe, daß die Kaiser im 4. Jahrhundert, als sie Christen werden, ebenfalls aufgehört haben, mittels der Senatorenklasse zu regieren; sagen wir noch kurz, daß der römische Senat kaum Ähnlichkeit mit dem hatte, was wir als Senat, Stadtrat oder Abgeordnetenhaus kennen. Das war etwas, was es bei uns nicht gibt: eine Akademie, aber eine Akademie der Politik, ein Konservatorium der politischen Künste. Um zu verstehen, welche Veränderung es bedeutete, ohne den Senat zu