

Gelehrte Zerstreutheit und gelernte Vergeßlichkeit

Bemerkungen zu ihrer Rolle in der Herausbildung des Gelehrtenhabitus

Georg Christoph Lichtenberg beschreibt einen Kollegen:

Er hatte die Eigenschaften der größten Männer in sich vereint. Er trug den Kopf immer schief wie Alexander und hatte immer etwas an den Haaren zu nisteln wie Cäsar. Er konnte Kaffee trinken wie Leibniz, und wenn er einmal recht in einem Lehnstuhl saß, so vergaß er Essen und Trinken wie Newton, und man mußte ihn wie jenen wecken. Seine Perücke trug er wie D^r Johnson und ein Hosenkнопf stund ihm immer offen wie dem Cervantes.¹

Lichtenberg evoziert ein kodifiziertes Bild vom Gelehrten, das uns nicht ganz fremd ist. Nicht nur seinen Lesern war das Bild bekannt, sondern auch denjenigen, die tatsächlich danach trachteten, wie ihre gelehrten Vorfahren zu erscheinen. Zerstreutheit gehört offenbar zum kulturell tradierten Bild vom Gelehrten.²

Unter den sozialen Gruppen der vormodernen Welt machten nur die Gelehrten aus dem Fehltritt eine Art Standeszeichen: Nicht nur eine gelegentlich anzutreffende Begleiterscheinung des Alltags, sondern darüber hinaus ein hervorstechendes Merkmal ihres kulturell kodifizierten Selbstbildes.³ Mag es auch schwierig sein, die ›Gebildeten‹ und die ›Gelehrten‹ im vormodernen Europa durch intellektuelle Praktiken oder soziale Kriterien eindeutig einzugrenzen,⁴ an ihren Fehlritten lassen sie sich gut erkennen und anerkennen.

1 Georg Christoph LICHTENBERG, *Sudelbücher* (1776), F 214, in: *Schriften und Briefe*, hg. von Wolfgang PROMIES, Frankfurt a. M. 1998, Bd. I, S. 492. Gemeint ist damit Christoph Ludolf REINHOLD (1737–1791).

2 Vgl. etwa Wilhelm AHRENS, *Gelehrten-Anekdoten*, Berlin-Schöneberg, 1911.

3 Daß Zerstreutheit auch heute zum Selbstbild von Professoren gehört, belegt eine im Rahmen einer psychologischen Studie durchgeführte Umfrage: Petra L. KLUMB, *Attention, Action, Absent-Minded Aberrations* (European University Studies, ser. 6, 527), Frankfurt a. M. 1995, S. 58.

4 Vg. Rudolf VIERHAUS, *Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland*, in: *QFIAB* 60 (1980), S. 395–419.

Aus der Vielzahl der damit verbundenen Fragen möchte ich drei herausgreifen: *Erstens*, wieso? Wie läßt sich erklären, daß Geistesabwesenheit zum Erkennungsmerkmal des ›Mannes von Geist‹ geworden ist? Wie kommt es, daß im Fall der Gelehrten das Herausfallen aus der Rolle offenbar zur Definition ihrer sozialen Rolle gehört? *Zweitens*, haben gelehrte Zerstreutheit und Vergeßlichkeit im besonderen und die Fehlritte im allgemeinen eine Geschichte? Sind sie stete Begleiterscheinungen des gelehrten Daseins oder durchliefen sie einen signifikanten Wandel? *Drittens*, warum ist das überhaupt wichtig? Welche Einsichten kann man sich von einer Geschichte des Fehltritts versprechen? Als Gelehrte neigen wir ja selbst dazu, das, worüber wir arbeiten, für wichtig zu halten, sei es nur deshalb, weil wir daran arbeiten, weil ein Stück unseres Selbst darin eingegangen ist. Interessant muß schon unser Objekt auch deshalb sein, weil es das Interesse anderer Gelehrter beansprucht. Es wäre daher vielleicht ein Fehltritt, die Bedeutung des *faux pas* als Forschungsgegenstand gerade in einem dem Fehltritt gewidmeten Band in Frage zu stellen. Unsere sozialen Dispositionen scheinen diese Frage vorentschieden zu haben. Dennoch möchte ich ansatzweise aufzeigen, warum für die Frage nach der Formierung des Gelehrtenhabitus ein flüchtiger Gegenstand wie der gelehrte Fehltritt ein strategisches Forschungsterrain darstellt.

Ich werde im folgenden nicht streng historisch verfahren. Mir geht es um die Entwicklung einiger Hypothesen zu den genannten Fragen anhand des verstreuten historischen Materials, das erst im Rahmen eines langfristigen Forschungsprojekts systematisch gesichtet und gedeutet wird. Im Zentrum dieses Projekts steht die Frage nach der Herausbildung des Gelehrtenhabitus im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Da der Habitus als Produkt sich wandelnder sozialer Figurationen betrachtet wird, richtet sich das Augenmerk auf Haushaltsformen und Familienleben der Gelehrten. Jene stehen im engsten Zusammenhang mit dem Wandel der materiellen Infrastruktur gelehrter Lebensführung und der Entwicklung spezifischer Technologien des Selbst. In diesen Zusammenhang möchte ich Zerstreutheit und Vergeßlichkeit verorten als erlernte Modelle der Selbstdarstellung der Gelehrten, die zugleich eingefleischte Dispositionen artikulieren.⁵

5 Sozialhistorische Ergänzungen zu den hier vorgestellten Thesen lassen sich finden in ALGAZI, *Scholars in Households: Refiguring the Learned Habitus, 1400–1600*, in: Lorraine DASTON und Otto H. SIBUM (Hgg.), *The Scientific Persona*, im Ersch. Selbstverständlich existierte nicht ein Habitus, den alle Gelehrten teilten. Hier geht es jedoch nicht darum, die Habitus aller Gelehrten zu beschreiben, sondern Aspekte des spezifischen Gelehrtenhabitus herauszuarbeiten: das, was Gelehrte zunächst besonders auszeichnete, ihren besonderen Beitrag zum Repertoire historisch geformter Lebensweisen und Habitusstrukturen.

I Vergeßlichkeit als soziale Leistung

Wenn alltägliche Fehlritte als Symptome gelehrter Zerstreutheit gedeutet werden, bezeichnet ›zerstreut‹ bekanntlich nicht notwendigerweise jemanden, der sich nicht konzentrieren kann, sondern gerade denjenigen, der sich auf etwas Wesentliches konzentriert und dabei anderes vergißt, verwechselt oder ignoriert. Zerstreutheit ist die Schattenseite der ausschließlichen, intensiven Aufmerksamkeit. Man könnte daher meinen, daß Vergeßlichkeit eine individuelle Erscheinung ist, eine natürliche psychologische Folge erhöhter Konzentration, die keiner weiteren Erklärung bedarf. Wozu sollte sie Gegenstand historischer Betrachtung werden? Dagegen möchte ich plausibel machen, daß Vergeßlichkeit und Zerstreutheit sozial bedingt und kulturell kodiert sind. Strenggenommen bezeichnen sie nicht spezifische Fehlritte, sondern tradierte Muster zur Deutung dessen, was als Fehltritt erscheinen mag. Sie werden individualpsychologisch nicht hinreichend erfaßt, weil sie soziale Produkte sind – auch wenn sie vom Einzelnen an den Tag gelegt werden. Darauf scheint schon der alltägliche Sprachgebrauch hinzudeuten.

Nicht jeder, der oft etwas vergißt, wird auch als ›vergeßlich‹ bezeichnet. Aus der Gebrauchsweise des Verbs läßt sich der Gebrauch des kulturell näher kodierten Adjektivs nicht vollständig ableiten. Um von registrierten Akten des ›Vergessens‹ zu der Bezeichnung ›vergeßlich‹ zu gelangen, bedarf es offenbar spezifischer Umstände. Der Sprachgebrauch von ›vergeßlich‹ verweist implizit auf kodierte Bereiche erwarteter Aufmerksamkeit. Wer ›vergeßlich‹ ist, vergißt nicht irgend etwas, sondern in erster Linie soziale Pflichten und alltägliche Bedürfnisse. Entfällt mir etwa während des Unterrichts der Name eines spätmittelalterlichen Herrschers, oder schlimmer noch, eines unvergeßlichen Historikers, so würden meine Studenten zwar meinen, mir sei erneut ein Name entfallen, ich habe nun wieder was vergessen, mich aber kaum ›vergeßlich‹ nennen. Wenn ich aber im Klassenzimmer ohne Tasche erscheine, wenn ich wieder versäume, die angekündigten Aufgaben zu stellen, dann kann ich durchaus als ›vergeßlich‹ gelten; falls ich zudem aus meiner Jackentasche statt eines Kugelschreibers ein Spielzeug eines Babys ziehe – dann kann ich ohne weiteres als ›zerstreut‹ gelten. ›Vergeßlichkeit‹ bezeichnet demnach kein richtungsloses kognitives Versäumnis, sondern eine *soziale* Fehlleistung. Es werden soziale Erwartungen verletzt. ›Vergeßlich‹ verweist somit nicht auf eine Relation zwischen Menschen und den Gegenständen, die sie vergessen, sondern offenbar auf ein Verhältnis zwischen Menschen. Es ist ein soziales Verhalten, und dies gilt um so mehr für ›Zerstreutheit‹.

Vergeßlichkeit und Zerstreutheit sind eminent soziale Erscheinungen auch in dem Sinne, daß sie von der Interpretation und Kooperation anderer abhängen. Mit seiner unvergleichlichen Beobachtungskraft hat Erving Goffman aufgezeigt, wie der Fehltritt des Einzelnen die aktive Kooperation der anderen Interaktionsteilnehmer erfordert, welche von einem begangenen Fehltritt mit

Absicht absehen, ihn erklären und entschuldigen können (»er ist nicht immer so«). Durch die eigene Verletzung der Regeln der Interaktion hat der Urheber eines *faux pas* die Zerbrechlichkeit jeder Interaktion sinnfällig gemacht und somit die Verletzbarkeit aller Beteiligten. Was ihm geschah, kann jedem geschehen. Ihm wird deshalb geholfen, sein Selbstbild wieder zusammenzufügen.⁶

Damit hat es im Fall der gelehrten Zerstretheit seine eigene Bewandnis. Die gelehrte Vergeßlichkeit begnügt sich nicht damit, als menschlich entschuldigt zu werden; sie möchte *anerkannt* werden. Anders als beim normalen Fehltritt, sollte das, was dem Gelehrten passiert ist, eben nicht jedem der Beteiligten passieren können: Mit seiner Vergeßlichkeit zeichnet sich der Gelehrte aus. Was bei anderen lächerlich erscheinen mag, soll hier – vielleicht lächelnd, aber wohlwollend – als Nebeneffekt der Beschäftigung mit höheren Dingen gedeutet werden. Dies setzt die Bereitschaft des Publikums voraus, an der Aufrechterhaltung des Selbstbilds des Gelehrten aktiv mitzuwirken. Eine gelehrte Vergeßlichkeit, die ihren Namen verdient, ist ein kollektives Produkt.

Es ist zudem ein besonders gefährdetes Unternehmen. Als Erkennungszeichen wohnt den gelehrten Fehlritten eine konstitutive Ambivalenz inne. Noch mehr als andere Statuszeichen – teure Accessoires etwa oder lange Wartezeiten, sinnfällige Verkörperungen sozialer Ressourcen – bleiben die Fehlritte der Gelehrten der Lächerlichkeit ständig ausgesetzt. Diese Ambivalenz haftete schon den frühesten Geschichten über die denkwürdigen Merkwürdigkeiten der Philosophen an, in denen Werner Jaeger die Anfänge einer neuartigen Lebensform erkannte – der philosophischen Lebensweise.⁷ Dies macht die Geschichte über Thales von Milet deutlich, der beim Beobachten der Sterne in die Grube fiel und für diesen Fehltritt von einer thrakischen Magd ausgelacht wurde.⁸ Doch dasselbe gilt für Newtons berühmte Vergeßlichkeit: Wenn Newton vergessen hat, wie sein Schreiber Humphrey Newton berichtet, daß er am Tag zuvor zu essen vergessen hatte, so sollte man dies nicht etwa lächerlich finden, sondern als Zeichen seiner Hingabe an die Wissenschaft verstehen und weiter kolportieren.⁹ Was aber, wenn der gelehrte Fehltritt kein wohlwollendes Publikum findet, das ihn zu verstehen weiß?

6 Vgl. Erving GOFFMAN, Techniken der Imagepflege: Eine Analyse ritueller Elemente in sozialer Interaktion, in: Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation Frankfurt a.M. 1986, S. 10–53.

7 Werner JAEGER, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals (1928), nachgedruckt in: Scripta minora, Rom 1960, S. 347–393.

8 Vgl. Hans BLUMENBERG, Das Lachen der Thrakerin. Ein Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987.

9 Gale E. CHRISTIANSON, In the Presence of the Creator: Isaac Newton and His Times, New York 1984, S. 305.

2 Zerstretheit als fragiles Mittel sozialer Distinktion

Warum sollten gerade diese höchst ambivalenten Verhaltensweisen zum Kennzeichen der Gelehrten werden? Wenn die Gelehrten zu diesen zerbrechlichen Erkennungszeichen trotz ihrer offensichtlichen Anfälligkeit greifen, so liegt es zunächst unter anderem daran, daß ihnen robustere kulturelle Alternativen, deren Bedeutung unter gewöhnlichen Umständen eindeutiger und stabiler ist, nicht zugänglich sind. Um sich Anerkennung zu verschaffen, braucht etwa ein Atomphysiker heutzutage keine ungepflegte Erscheinung zu pflegen – obwohl er dies immer noch tun kann: Für seinen sozialen Wert sprechen schon sein milliardenschwerer Teilchen-Beschleuniger oder die gewichtigen Konsequenzen dessen, was er und seine Kollegen tun. Anders gesagt: Die Rolle der Fehlritte im Erscheinungsbild der Gelehrten wird durch ihre Zugangschancen zu alternativen achtungseinflößenden Ressourcen bedingt. Etwa so: Je weniger sie sich allgemeine Anerkennung durch die Ergebnisse ihrer Arbeit verschaffen können, desto mehr müssen sie ihre eigene Lebensweise als lebendiges Exempel vorzeigen. Und je weniger Gelehrte sich auf das akkumulierte Prestige der Institutionen verlassen können, um so mehr müssen sie sich selbst inszenieren und ihren eigenen Körper ins Spiel bringen.

Die letztere Vermutung legt nahe, die Anfänge der öffentlichen Karriere des gelehrten Fehltritts als Erkennungszeichen dort zu suchen, wo die Gelehrten sich von den Institutionen loszulösen begannen, in denen sie ehemals inkorporiert waren. Im westeuropäischen Kontext heißt das, läßt man zunächst Hofgesellschaften beiseite, im späten Mittelalter. Ich fasse mich an diesem Punkt kurz. Innerhalb monastischer Gemeinschaften wurde die Absonderung der Gelehrten institutionell gesichert und zunächst nur dem Kreis der Gleichgesinnten sichtbar. Hier kursierten Geschichten wie etwa über Bernhard von Clairvaux, der Öl statt Wein getrunken haben soll, während er meditierte. Doch religiöse *meditatio* war in diesem Zusammenhang von gelehrter *contemplatio* kaum unterscheidbar. Für die eindeutig positive Interpretation solcher Verhaltensmuster und Erzählungen sorgten der Status des betreffenden Wissens als Wissen vom Heil und die Stellung des Wissenden gegenüber seinem Publikum. Dem Fehltritt war die Anerkennung als Anzeichen der Aufmerksamkeit auf Höheres dadurch gesichert; dies wird bei weltlichem Wissen, dessen Träger dem Blick von Laien ausgesetzt sind, nicht unbedingt der Fall sein.

Die Situation änderte sich teilweise in den hochmittelalterlichen städtischen Universitäten, doch hier bildeten die Gelehrten immer noch einen erkennbaren Stand, rechtlich abgesondert und einer kodifizierten Lebensweise unterworfen – einschließlich eines obligatorischen Zölibats, das sie von der Lebensweise der Laien sichtbar abhob. Das akkumulierte Prestige der Institu-

tion gebührte ihnen. Im späten Mittelalter – nördlich der Alpen erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts – vollzog sich jedoch ein grundlegender Wandel. Hier fingen Gelehrte an, Familien zu gründen und unbekannte Karriere-muster zu erproben; viele mußten nun weitgehend ohne kirchliche Autorität und institutionelle Disziplin auskommen.¹⁰ Es wandelten sich damit sowohl der soziokulturelle Status der Gelehrten und die Reproduktionsbedingungen ihres Daseins, als auch die relevanten Öffentlichkeiten und deren Erwartungen. Die Gelehrten lebten nun in der Welt, erhoben aber weiterhin den Anspruch, nicht von dieser Welt zu sein.

Darin liegt der zweite Grund, warum gerade Zerstreutheit und Vergeßlichkeit zum distingierenden Zeichen der Gelehrten wurden. Soziale Distinktion stellt lediglich eine strikt relationelle Erklärung dar, die nicht anzugeben vermag, wie und in welche Richtung eine Gruppe sich von anderen unterscheiden sollte. Mit Zerstreutheit machten die Gelehrten jedoch ihr spezifisches Verhältnis zur ›Welt‹ sichtbar – zu weltlichen Sorgen und sozialen Verpflichtungen. Gerade als die Gelehrten diesen Sorgen direkter denn je ausgesetzt waren, insistierten sie darauf, diesen enthoben zu sein. Schien ihre Lebensform durch die Aufgabe des Zölibats, die Gründung von Familienhaushalten und ihre stärkere Einbettung in städtische und höfische Gesellschaften der Lebensweise anderer sich anzugleichen, so lag es nah, sich durch Selbststilisierung und die Schaffung symbolischer Distanz von anderen erneut abzuheben. Waren sie gezwungen, wie viele deutsche Professoren seit dem 16. Jahrhundert, von unzureichenden Gehältern, Privatunterricht und Verpflegung für Studenten und gelegentlichen Sporteln zu leben, so mußten sie sichtbar machen, daß sie dadurch doch nicht weltlich geworden waren.¹¹ Auf diese Weise sollte eine imaginäre Selbstgenügsamkeit geschaffen, ein Bild vom gelehrten Dasein aufrechterhalten werden, das den Sorgen des Alltags enthoben und höheren Dingen gewidmet ist.

3 Die soziale Organisation gelehrter Vergeßlichkeit

Bisher erschien die soziale Natur des gelehrten Fehltritts lediglich unter dem Aspekt der Repräsentation, die eine angemessene Interpretation durch andere voraussetzt. Doch es handelt sich um mehr: Zerstreutheit muß nicht nur anerkannt, sondern auch praktisch aufrechterhalten werden. Sozial sind gelehrte Vergeßlichkeit und Zerstreutheit nicht nur deshalb, weil sie von anderen gebührend interpretiert werden müssen, sondern weil sie die Arbeit anderer erfordern. Vernachlässigt der Gelehrte den sozialen Umgang, weil er in

10 Am Beispiel Sebastian Brants hat Jan-Dirk MÜLLER einige der sich daraus ergebenden Probleme eingehend analysiert: Poet, Prophet, Politiker: Sebastian Brant als Publizist und die Rolle der laikalen Intelligenz um 1500, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 10 (1980), S. 102–127.

Wissenschaft versunken ist, muß sein Verhältnis zur Umwelt durch eine Schaltstelle vermittelt werden. Damit der Gelehrte sich erlauben kann, seine Mahlzeiten zu vergessen, müssen sich andere daran erinnern. Seine individuelle Vergeßlichkeit wird kollektiv organisiert und setzt die Aufmerksamkeit anderer voraus.

Strategien der Selbstdarstellung und der Steuerung sozialer Beziehungen sind somit in diesem Fall voneinander kaum zu unterscheiden. Durch Vergeßlichkeit negiert der Gelehrte einen Teil seines Selbst, das mit ›niederen‹ materiellen Bedürfnissen, alltäglichen Sorgen und sozialen Verschränkungen assoziiert wird. Auf diese Weise wird sein höheres Selbst konstruiert. Dies erfolgt, indem der Gelehrte den negierten Teil seines Selbst nach außen hin projiziert auf eine andere Person, die da ist, um an das zu denken, was der Gelehrte vergessen kann.¹² Humphrey Newton, Isaac Newtons junger Schreiber und Assistent, sorgte nicht nur für die Kolportierung des Bilds von Newtons Versunkenheit in seinen Studien, welche ihn seine Mahlzeit vergessen ließ: Er setzte ihm auch den Teller vor.

Seit dem 15. Jahrhundert und zunehmend im Verlauf des 16. Jahrhunderts lebten deutsche Gelehrte ohne Kolleg und Zölibat und gründeten Familien-

11 Diese Form von Distinktion war der höfischen – idealtypisch gesprochen – genau entgegengesetzt: Während der Hof durch eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Gefahr von Fehlritten als ein besonderer sozialer Raum markiert wurde, in welchem die präzise Steuerung von Interaktionen einen besonders hohen Stellenwert hat, zeichneten sich die Gelehrten dagegen als für Fehlritte besonders anfällige Menschen aus. Dies macht die Gelehrten am Hof und die Versuche, sie allgemein zu ›verhöflichen‹, noch interessanter. Vgl. zu diesem Themenkomplex Wilhelm KÜHLMANN, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 3), Tübingen, 1982, bes. S. 288–318, 363–371; Gunter E. GRIMM, *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung* (Studien zur deutschen Literatur, 75), Tübingen, 1983, bes. S. 346–375; DERS., *Vom Schulfuchs zum Menschheitsleiter. Zum Wandel des Gelehrtentums zwischen Barock und Aufklärung*, in: *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, hg. von Hans Erich BÖDECKER und Ulrich HERRMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 85), Göttingen 1987, S. 14–38; Manfred BEETZ, *Der anständige Gelehrte*, in: *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrtensamkeit in der frühen Neuzeit*, hg. von Sebastian NEUMEISTER und Conrad WIEDEMANN (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 14), Wiesbaden 1987, Bd. I, S. 155–173; Martin GIERL, *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 129), Göttingen, 1997, bes. S. 543–574.

12 Die Überlieferungsgeschichte einer solcher Figuration – derjenigen von Melissa und dem stoischen Philosophen Karneades, habe ich an anderer Stelle zu skizzieren versucht: ALGAZI, »Sich selbst Vergessen« im späten Mittelalter: Denkfiguren und soziale Konfigurationen«, in: *Memoria als Kultur*, hg. von Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 1995, 387–427, hier S. 414–424.

haushalte. Nunmehr waren ihre Frauen und *famuli* damit betraut, an das zu denken, was jene zu vergessen pflegten. Im Zeichen dieser spezifischen Organisationsform gelehrter Zerstreutheit wurden auch ›Niedereres‹ und ›Höheres‹, ›Körper‹ und ›Geist‹ geschlechtsspezifisch konnotiert. Dabei ging es nicht um eine bloße Reproduktion althergebrachter Geschlechterbilder, welche Frau und Kinder in Kontrast zum höheren Dasein des Mannes vom Geiste stellten, sondern um deren neuartige Verbindung und Trennung im Rahmen familiärer Figurationen. Durch ihre Verschränkung mit Strukturen häuslicher Arbeitsteilung wurde nun Wissenschaft auf eine andere Weise ›männlich‹ als zuvor.¹³

Die Zerstreutheit des Gelehrten ist also die individualisierte Erscheinungsform einer ganzen sozialen Beziehung, die sich als die Beziehung des Gelehrten zu sich selbst ausgibt. »Wenn man die meisten Gelehrten ansieht«, schreibt Lichtenberg, »nichts verrichten sie an sich, als daß sie sich die Nägel und Federn schneiden. Ihre Haare lassen sie sich durch andere in Ordnung legen, ihre Kleidung durch andere machen, ihre Speise durch andere bereiten dafür, daß sie das Wetter in ihrem Kopfe beobachten.«¹⁴ Die Funktion der scheinbaren Merkwürdigkeiten der Gelehrten war also nicht darauf beschränkt, sie als sonderbare Wesen erscheinen zu lassen. Diese Eigentümlichkeiten waren gleichzeitig Elemente einer spezifischen Lebensweise und deuten auf den folgenreichen Versuch hin, Strukturen der Arbeitsteilung und Ökonomien von Aufmerksamkeit in Gelehrtenhaushalten zu etablieren. Auch in diesem Sinne haben gelehrte Zerstreutheit und Vergeßlichkeit eine Geschichte: Es wandeln sich sowohl ihr kultureller Stellenwert als auch ihre praktischen Funktionen.¹⁵ Sie dienten nicht nur dazu, das Verhältnis des Gelehrten zur ›Welt‹ sichtbar zu machen, sondern sein Verhältnis zu seiner familiären Umwelt zu steuern und zugleich abzuwerten: Spezifische Formen des gelehrten *otium* zu reproduzieren und gleichzeitig ihre heimischen Produktionsbedingungen in Vergessenheit zu bringen.¹⁶ Diese wurden nicht etwa verheimlicht, sondern banalisiert. Es handelt sich um eine spezifische Form, soziale Interdependenz unsichtbar, genauer: unscheinbar zu machen.

Gelehrte Vergeßlichkeit und Zerstreutheit gehen in bloßer Selbstinszenierung nicht auf; sie stellen kulturelle Kodierungen sozialer Strategien dar, die in spezifischen Figurationen eingebettet waren. Diese Strategien mögen viel länger bestanden haben als ihre explizite Bezeichnung als ›Vergeßlichkeit‹ und ›Zerstreutheit‹. Was in manchen Situationen gar nicht als Zerstreutheit bezeichnet wurde, sondern als Zeichen höchster Konzentration

13 Vgl. Karin HAUSEN, Warum Männer Frauen zur Wissenschaft nicht zulassen wollten, in: *Wie männlich ist die Wissenschaft?* hg. von Karin HAUSEN und Helga NOWOTNY, Frankfurt a.M. 1986, S. 31–42.

14 LICHTENBERG, *Sudelbücher (1773–1775)*, D 450, in: *Schriften und Briefe* (wie Anm. 1), Bd. I, S. 299.

galt, könnte unter anderen Umständen mit dem Etikett gelehrter Zerstretheit belegt werden.¹⁷ Dabei müßten sich die gelehrten Dispositionen nicht unbedingt gewandelt haben; geändert haben sich zunächst ihre kulturelle Kodierungen und deren Durchsetzungschancen.

Vergeßlichkeit und Zerstretheit könnten demnach als *indirekte* Indizien sozialer Dispositionen verstanden werden, die ›tiefer‹ gelegen haben, weiter verbreitet und weit weniger farbig und denkwürdig gewesen sein dürften, als die Folklore der Wissenschaft dies suggeriert. Erst wenn diese gelehrte Ökonomie von Aufmerksamkeit nicht akzeptiert werden, werden ihre Aus-

15 Damit wird jedoch noch nicht plausibel gemacht, daß diese Geschichte auch rekonstruierbar ist. Hier stellen sich besonders schwierige methodische Probleme. Eine Möglichkeit besteht darin, anstatt einzelne Gelehrte zu beobachten, das Gelehrten**bild** zu rekonstruieren, das sich diejenigen machten, die sich dieses Bild anzueignen versuchten. Hier läge ein sozialer Kontext vor, in dem die Handelnden selbst dazu veranlaßt werden, kulturelle Selbstverständlichkeiten explizit zu machen. Ein Beispiel dafür ist der Versuch italienischer Künstler – genauer: der Versuch Vasaris bei der Darstellung ihrer Lebensart – Merkmale der Gelehrten in Anspruch zu nehmen. Um 1410 verlangte Cennino Cennini noch recht allgemein, der Maler solle leben, als ob er Theologie und Philosophie studiert hätte (*Libro del arte*, Florenz 1943, Kap. 1, S. 29). Vasari seinerseits inkorporierte Zerstretheit und Vergeßlichkeit in das kodifizierte Erscheinungsbild des gelehrten Künstlers. So stellt er Massaccio als äußerlich geistesabwesend und ganz in seiner Kunst versunken dar und erzählt von Cristofano Gherardi (1508–1566), er sei oft mit unpassenden Schuhen oder mit seinem umgekrempeelten Mantel zur Arbeit geeilt. Durch solche Fehltritte distinguierten sich die großen Maler. Erst wenn der Versuch fehlschlägt, dadurch ein Bild vom in Gedanken versunkenen Maler-Philosophen zu projizieren, verwandelt sich der Fehltritt wieder vom authentischen Ausdruck der eigenen Natur zur verworfenen Technik der Selbstinszenierung. Vasari schreibt von Bartolomeo Torri (gest. 1554), er habe gedacht, durch die Pflege einer ungepflegten äußeren Erscheinung würde man ihn für einen großen Philosophen halten (Rudolf WITTKOWER und Margot WITTKOWER, *Born under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documentary History from Antiquity to the French Revolution*, New York 1969, S. 29, 32–33). Gerade einem solchen Fall kommt ein besonderer heuristische Wert zu, weil er die angestrebte Wirkung solcher Verhaltensweisen offen benennt.

16 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, S. 24–27.

17 Dazu bietet die Überlieferung der Geschichte vom Tode Archimedes ein sprechendes Beispiel. Valerius Maximus schrieb, daß, als der einbrechende römische Soldat während der Belagerung von Syrakus den in seine Zeichnungen vertieften Archimedes nach seinem Namen fragte, jener ihm nicht antwortete. Archimedes sagte dem Soldaten, er solle seine Zeichnungen nicht zerstören, und wurde von jenem erschlagen. Valerius gab als Erklärung für das Verhalten Archimedes dessen *nimia cupiditas investigandi* an, eine Formulierung, die mittelalterliche Autoren übernommen und stets wiederholt haben. Nach Giovanni di Colonnas *De viribus illustribus* (um 1330) verhielt sich Archimedes so, weil »auf sein Werk so sehr konzentriert war« (*operi adeo intentus erat*), während Petrarca bei der Beschreibung desselben Sachverhalts unterschiedliche Perspektiven geschickt kombiniert: als der Soldat ihn anredete, war Archimedes »zerstreut vor lauter Konzentration« (*nimia distractus intentione*). Die Quellen werden zitiert hier nach der Zusammenstellung bei Marshall CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*, Bd. 3: *The Fate of the Medieval Archimedes*, 1300 to 1565, Philadelphia 1978, Appendix III, S. 1329–1341.

drucksformen als richtige Fehlritte wahrgenommen; sonst bleiben sie fast unsichtbar und vielleicht gerade deshalb effektiv. Überlieferungswürdig werden gelehrte Fehlritte darüber hinaus erst in ihrer stilisierten, exemplarischen Form. Bei der Rekonstruktion dieser gelehrten Dispositionen ist daher das Studium der mikroskopischen Strukturen des Alltags und der mit ihnen verflochtenen Ökonomien von Aufmerksamkeit viel aufschlußreicher als die einprägsamen Gelehrten-Anekdoten. Der literarische und exemplarische Charakter dieser überlieferten Geschichten mag für ihre *soziale* Effektivität wichtig sein, stellen sie doch den Gelehrten höchst ambivalente Schutzschilder und Modelle zur Kultivierung ihrer Dispositionen zur Verfügung. Zugleich verdecken sie aber das Objekt, auf welches sie indirekt verweisen – den Gelehrtenhabitus und seine unscheinbaren alltäglichen Ausdrucksformen.

4 Gelernte Fehlritte und Gelehrtenhabitus

Das Interesse an Zerstreutheit und Vergeßlichkeit als Forschungsgegenstände liegt also aus meiner Perspektive darin, daß sie in stilisierter Form soziale Dispositionen zum Vorschein bringen, zugleich auf die wandelnden Figurationen verweisen, innerhalb derer der Gelehrtenhabitus reproduziert wird. Als bloße Spielarten der bewußten Selbststilisierung hat sie schon der Freiherr von Knigge entlarvt, als er schrieb, es gäbe Menschen, »die affektieren zerstreut zu sein, weil sie glauben, das sähe vornehm oder gelehrt aus«. ¹⁸ Interessant werden Zerstreutheit und Vergeßlichkeit aber erst dann, wenn sie nicht nur als äußere, taktisch eingesetzte Mittel sozialer Distinktion der Gelehrten aufgefaßt werden, sondern zugleich als indirekte Ausdrücke ihrer eingefleischten Dispositionen, die einen spezifischen Habitus ausmachen.

Damit wird die Frage nach dem Erkenntnispotential des gelehrten Fehlritts als Gegenstand historischer Analyse für mich beantwortet. Wenn eine Geschichte des Habitus einer spezifischen sozialen Gruppe überhaupt zu schreiben ist – Beispiele liegen kaum vor – so kommt in ihr im Falle des Gelehrtenhabitus der Zerstreutheit und Vergeßlichkeit eine Schlüsselrolle zu. Sie sind untrennbar individuell und sozial, intime Symptome, die sozial organisiert werden. Sie lassen kaum zu, eine Geschichte des Selbst zu schreiben, welche von den sozialen Figurationen abstrahiert, in denen es lebt und aufrechterhalten wird; vielmehr lassen sie nach den konkreten Bedingungen der abstrakten Existenz fragen. Schließlich, da sie sowohl auf bewußte Selbstdarstellung als auch auf unbeabsichtigte Symptome gelehrter Dispositionen verweisen, könnten sie vielleicht auch ermöglichen, den Habitus selbst nicht bloß als Ergebnis der Inkorporierung objektiver Strukturen zu begreifen, son-

18 Adolf Freiherr von KNIGGE, Über den Umgang mit Menschen (3. Auflage, 1790), hg. von Gert UEDING, Frankfurt a.M. 1977, I. Teil, Kap. 3, § 21. Vgl. auch LICHTENBERG, Sudelbücher (1775–1776), E 370, in: Schriften und Briefe (wie Anm. 1), Bd. I, S. 427.

dern als kulturell geprägt, sozial gelernt, und vor allem – geschichtlich wandelbar aufzufassen. Auch gelehrte Zerstretheit will gelernt sein.

Ebendies empfahl Petrarca seinen Lesern in einem Kapitel seiner ›*Vita solitaria*‹, geschrieben zwischen 1357 und 1371.¹⁹ Petrarca befürwortete zwar im allgemeinen die wirkliche Einsamkeit des Gelehrten – die Abgeschlossenheit in der Kammer oder besser noch, auf dem Lande. Doch an einer Stelle beschreibt er eine andere Art von Alleinsein, die er eine ›imaginäre Einsamkeit‹, *solitudo imaginaria* nennt:

Ich habe gelernt, mir eine Einsamkeit mitten unter den Menschen zu errichten, einen Fluchtort im Sturm; durch ein nicht allgemein bekanntes Mittel (oder Kniff: *artificium*), befehle ich die Sinne, daß sie das, was sie wahrnehmen, nicht wahrnehmen. Lange nachdem ich dies durch meine eigenen Versuche in eine Gewohnheit verwandelt hatte, entdeckte ich, daß dies auch der Ratschlag eines hochgelehrten und scharfsinnigen Mannes war. Ich habe es mir deshalb um so sorgfältiger eingeprägt, wegen meiner Freude, daß ein Verfahren von mir (*factum meum*) schon durch die Autorität der Antike gestützt wird.²⁰

Man sieht: Es handelt sich um einen Kunstgriff, ein *artificium*, der zur Gewohnheit wird. Sein Kern besteht darin, daß »die Sinne das, was sie wahrnehmen, nicht wahrnehmen«. Allerdings sagt Petrarca nicht, wie er genau dazu gekommen ist, außer, daß er aus Not dieses Mittel (*remedium*) gefunden hat. Er machte davon öfter Gebrauch, um sich mitten im Getümmel der Städte eine imaginäre Einsamkeit (*solitudo imaginaria*) zu errichten: er zog sich nach Möglichkeit etwas zurück und gab sich den eigenen Gedanken hin. So, resümiert er, besiegte sein *ingenium* die *fortuna*.²¹ Petrarcas *remedium* konstituiert, von außen her gesehen, eine klare Verletzung der Normen sozialer Interaktion: Es ist ein Entzug obligatorischer Aufmerksamkeit, der – milde beurteilt – als gelehrte Zersretheit gelten kann.

Petrarca sagt offenbar die Wahrheit, wenn er behauptet, dieses *artificium* habe er erst spät bei den Alten entdeckt. Die Stelle aus Quintilians *Institutio oratoria*, die er nun als *auctoritas* für seine Gewohnheit zitiert, ist in der Tat ein späterer Zusatz, den er erst nach 1350 hinzufügte, nachdem ihm ein

19 Hierzu vor allem Peter VON MOOS, Petrarcas Einsamkeiten, in: *Einsamkeit*, hg. von Aleida ASSMANN und Jan ASSMANN (Archäologie der literarischen Kommunikation, VI), München, 2000, S. 213–237, mit weiterführender Literatur.

20 *Set ita ut, si qua me necessitas in urbem cogat, solitudinem in populo atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim, artificio non omnibus notis imperitandi, ut quod sentiunt, non sentiant. Quod cum per me ipsum experientie creditum in consuetudinem deduxissem, multo post tempore acutissimi cuiusdam doctissimique viri consilium esse cognovi memorieque mandavi, eo quidem attentius, quo gaudebam factum meum vetustatis auctoritate fulciri.* Francesco Petrarca, *Vita solitaria*, lib. I, 4, 6, in: *Prose*, hg. von Guido MARTELLOTTI et al. (La letteratura italiana: Storia e testi, 7), Milano, 1955, S. 286–591, hier S. 336.

21 Lib. I, 4, 8 (ebd., S. 338).

schlechtes Manuskript von Quintilian zugänglich geworden war. Darin erkannte sich Petrarca wieder.

Quintilian erklärt, wie man schreiben kann, auch wenn die nötige Stille, Abgeschiedenheit (*secessus*) und Sorgenfreiheit (*liber animus*) fehlen. Man soll sich daran gewöhnen, durch gesteigerte Aufmerksamkeit (*intentio*) alle äußerlichen Hindernisse zu überwinden: »Wenn wir unsere ganzen Gedanken (*mens*) auf unser Werk richten, würde nichts von dem, was sich den Augen oder Ohren aufdrängt, unsere Seele (*animum*) erreichen.« Doch worin genau besteht das Rezept zur Formierung dieser Disposition? Es handelt sich um die systematische Einübung des Fehltritts im wahrsten Sinne des Wortes:

Wenn ein zufälliger Gedanke uns oft derart festhält, daß wir diejenigen, die vor uns sind, nicht sehen und uns verlaufen – könnten wir nicht dasselbe Ergebnis erzielen, wenn wir uns dazu entschließen?²²

Im eigenen unfreiwilligen Fehltritt soll der Gelehrte ein verborgenes Potential der Selbststeuerung entdecken. Die durch umherschweifende Gedanken verursachte Zerstreutheit soll kultiviert werden, um die eigene Konzentrationsfähigkeit zu schmieden. Es ist eine Formel zur Systematisierung des Habitus. Gewiß, der Befehl ›vergiß es‹ ist ein bekanntes *double bind*; eine bewußte Entscheidung, zerstreut zu werden, ist kaum durchführbar. Doch man kann durchaus – wenn die sozialen Rahmenbedingungen dafür vorhanden sind – eine Verhaltensweise einüben und auf diese Weise auch den erwünschten Gemütszustand herbeizuführen versuchen, in dem man von der Gegenwart anderer Menschen absieht und alltägliche Sorgen und Pflichten ignoriert. Die Selbststilisierung kann nur deshalb so wirksam sein, weil sie einer vorhandenen Disposition entspricht und sie weiter festigt. Deshalb scheint es mir angebracht, in diesem Fall von der Formierung eines Habitus zu sprechen.²³

5 Die Ambivalenzen gelehrter Zerstreutheit

Dieser Habitus wurde selbstverständlich nicht von allen Gelehrten verkörpert; er ist jedoch ihr anerkanntes Kennzeichen geworden. Ich kann hier nicht

22 Quintilian, *Institutio Oratoria*, lib. X 3, 28–29, Cambridge, Mass., 1979 (Loeb Classical Library), Bd. IV, S. 107: *quam si tota mente in opus ipsum direxeris, nihil eorum, que oculis vel auribus incursant, ad animum perveniet. An vero frequenter etiam fortuita hoc cogitatio praestat, ut obvios non videamus et itinere deerremus: non consequemur idem, si et voluerimus?* Petrarca, *Vita solitaria*, I 4, 6.

23 Interessant an BOURDIEUS Ansatz ist gerade, daß ein sozialer Habitus distinguiert, auch wenn man nicht die bewußte Absicht verfolgt, sich dadurch auszuzeichnen. Es ginge sonst lediglich um die Reduktion menschlicher Handlungen auf bewußtes Kalkül – wobei ich zugeben muß, daß sowohl wegen der Ambivalenzen von BOURDIEUS Strategie-Begriff als auch wegen der geschichtswissenschaftlichen Arbeitsökonomie man dazu tendiert, soziale Strategien in der Tat auf Interessenkalkül zu verkürzen.

im einzelnen darlegen, warum ich glaube, daß diese Anweisungen nicht auf dem Papier geblieben sind. Es handelt sich nicht lediglich um gelehrte Vorschriften: In den Quellen – etwa in autobiographischen Schriften oder medizinischen Texten – findet man auch Klagen über die beobachtbaren Nebeneffekte der Annahme dieses Habitus. Ich möchte vielmehr mit einer Überlegung zu der konstitutiven Ambivalenz gelehrter Fehlritte abschließen, die sich aus Beobachtungen zur Wortgeschichte von ›Zerstretheit‹ ergeben hat.

Der Ausdruck ›zerstreut‹ entstammt offenbar dem Kirchenlatein; *distractio* bezeichnet in erster Linie das Abgelenktsein von Gott; Thomas a Kempis spricht von *distractio*, wenn beim Gebet oder beim Empfang des Sakraments die Aufmerksamkeit durch abschweifende Gedanken abgelenkt wird.²⁴ In den volkssprachlichen Übersetzungen etablierten sich ›disträit‹ bzw. ›zerstreut‹ als Äquivalente. Sie bezeichnen stets die Ablenkung von dem, was als eigentlicher Gegenstand der Aufmerksamkeit gelten soll – Gott – und dieser Sprachgebrauch wurde von den Pietisten übernommen.²⁵

In diesem Sinne sind zunächst die Gelehrten die unmittelbaren Nachfolger der Mystiker und Mönche: Von ihnen erben sie Technologien des Selbst, erprobte Mittel der Selbststeuerung. Die spätmittelalterliche Diskussion über die Schwierigkeiten, sich bei Gebet oder Meditation nicht durch umher-schweifende Gedanken oder alltägliche Sorgen ›zerstreuen‹ zu lassen,²⁶ findet ihre Fortsetzung in den Versuchen, angehenden Gelehrten beizubringen, wie man die ›innere Sammlung‹ bewahrt. In allen diesen Fällen steht aber ›Zerstretheit‹ für die *Unfähigkeit*, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. ›Zerstretheit‹ stellt die Gefahr dar – die ungewollte Zersplitterung der Aufmerksamkeit in viele verschiedene Richtungen.²⁷

24 Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* 4, I; vgl. 4, 7; 3, 48; cf. Johannes Trithemius, *De laude scriptorum*, hg. von Klaus ARNOLD, übers. von Roland BEHRENDT, O.S.B., Lawrence, Kansas, 1974, S. 87.

25 Eugen LERCH, Zerstretheit. Zur Geschichte des Begriffes, in: Archiv für die gesamte Psychologie III (1943), S. 388–460, bes. 410; G. SCHOPPE, Alte Belege für ›zerstreuen‹, in: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 18 (1916), S. 101–102; Hans SPERBER, Der Einfluß des Pietismus auf die Sprache des 18. Jahrhunderts, in: DVjs 8 (1930), S. 497–515; Jacob GRIMM et al., Deutsches Wörterbuch, Bd. 15, Leipzig 1956, s. v. ›Zerstreuen‹, Sp. 783–784.

26 Siehe besonders Paul SAENGER, Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages, in: Scrittura e civiltà 9 (1985), S. 239–269.

27 Es ist daher bedeutsam, daß im Laufe der frühen Neuzeit andere Stimmen lauter werden. Es gilt nun, die Folgen der übermäßigen Konzentration zu mildern. Die Gesundheit des Gelehrten wird durch äußerste Anstrengung des Geists ernst gefährdet; daher sollte sich der Gelehrte ›Zerstreutungen‹ suchen, etwa in Spaziergängen, Musik und Gespräch. Sein Habitus ist zweite Natur geworden. Deshalb muß man nun gezielt Mittel suchen, die Konsequenzen dieser eingefleischten Haltung zu mildern. Solche Mittel waren schon Ficino bekannt; doch nun sind sie nicht nur für die Wenigen bestimmt, die ihre Erfahrungen mit *melancholia* gemacht haben; sie scheinen eine neue, verbreitete Relevanz gewonnen zu haben.

Doch dieser Sinn von ›Zerstreutsein‹ hat mit dem oben erörterten nichts zu tun. Es handelt sich hier stets um ›Zerstreutsein‹ als Anzeichen der mangelnden Konzentration, nicht um das Kennzeichen des konzentrierten Gelehrten, dessen Geist beim Wesentlichen verweilt und daher den Umstehenden ›geistesabwesend‹ erscheint. ›Zerstreut‹ weist in der Tat zwei verschiedene und fast entgegengesetzte Bedeutungen auf.²⁸ Als ›zerstreut‹ kann sowohl derjenige bezeichnet werden, dessen Aufmerksamkeit ›zersplittert‹ ist, und sich daher nicht konzentrieren kann, als auch derjenige, der wegen gesteigerter anderweitiger Konzentration für Naheliegendes unaufmerksam ist. Doch wie läßt sich die Bildung dieser *anderen* entgegengesetzten Bedeutung erklären? In den Wörterbüchern hat sie kaum Spuren hinterlassen. Hier läßt uns die reine Wortgeschichte im Stich: Kulturell kodierte Deutungen des Verhaltens und spezifische soziale Kontexte des Wortgebrauchs läßt sie außer Acht. Ich kann im Moment lediglich eine Hypothese anbieten.

Das mystische Zerstreutsein implizierte eine normative Erwartung: Erwartet wurde, daß sich der Einzelne auf Gott ›konzentriert‹, doch er wird von abschweifenden Gedanken oder weltlichen Sorgen ›zerstreut‹, ›abgelenkt‹, *distractus*. Die neuere Vorstellung von ›Zerstreutheit‹ setzt dagegen eine andere implizite Erwartung voraus: Als ›normal‹ wird nun die Erfüllung alltäglicher Pflichten und Verhaltensnormen vorausgesetzt. Ein Fehlverhalten bleibt das Zerstreutsein allemal, doch die Erwartung, worauf man sich ›in der Regel‹ konzentriert, verlagert sich auf weltliche, ›alltägliche‹ Interessen.

Hier zeichnet sich eine auffällige Übereinstimmung mit der These ab, die Charles Taylor in seinem Buch ›*Sources of the Self*‹ entfaltete. Demnach erfolgte in der Frühen Neuzeit eine neue Aufwertung des Alltagslebens als Quelle von Identität. Früher, behauptet Taylor, vermittelte eher die Erfüllung sozialer oder religiöser Pflichten ein Identitätsgefühl; nun galt auch das Alltagsleben als anerkannter Bezugsrahmen von Identität.²⁹ Damit wird einsichtig, wie der mystische und pietistische Sprachgebrauch vom ›Zerstreutsein‹, in dem alltägliche Sorgen und weltliche Gedanken die Gefahr für die ›innere Sammlung‹ darstellten, sich in einen ›säkularisierten‹ Sprachgebrauch von ›Zerstreutsein‹ verwandelte, in dem als ›abschweifende Gedanken‹ gerade diejenigen zu gelten hatten, die von der unmittelbaren Notwendigkeit des Moments ablenken – von »den Erfordernissen des Tages oder der Stunde«. ³⁰ In beiden Fällen wird ein Unvermögen vermutet, sich auf das jeweils als wesentlich Vorausgesetzte zu konzentrieren.³¹

28 Rudolf EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3., neu bearbeitete Auflage, Bd. 3, Berlin 1910, s.v. ›Zerstreutheit‹, S. 1902, zitiert etwa zwei entgegengesetzte Definitionen in der Psychologie.

29 Charles TAYLOR, *Sources of the Self* (1989); dt.: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der modernen Identität*, übers. von Joachim SCHULT, Frankfurt a. M. 1994, Teil II, bes. Kap. 13, S. 373–412.

30 LERCH, *Zerstreutheit* (wie Anm. 25), S. 443.

Von diesem allgemeinen ›Verweltlichungs‹-Prozeß wollten jedoch die Gelehrten ausgenommen werden – gerade indem sie monastische und mystische Technologien der Selbststeuerung ›säkularisierten‹. Sie sollten weiterhin »das Wetter in ihren Köpfen« beobachten können, eine Tradition der Abgeschiedenheit unter gewandelten Umständen verkörpern, in denen die Anerkennung ihrer Abgezogenheit keineswegs garantiert war. Abgeschieden unter den Menschen könnten sie ›zerstreut‹ wirken. Auf keinen Fall würden sie jedoch ihr Verhalten als Mangel an Konzentrationsfähigkeit gelten zu lassen. Daher verschärfte sich die Ambivalenz ihrer ›Zerstretheit‹. Sie weist in der Tat auf zwei entgegengesetzte Perspektiven hin: Sowohl auf die Deutung des Verhaltens von ›außen‹ her als Mangel an Geistesgegenwart – als auch von ›innen‹ her, als Zeichen dafür, daß der Geist in der Tat gegenwärtig ist – aber nicht hier.

Akzeptieren die Mitmenschen des Gelehrten die zweite Deutung, so erkennen sie damit an, daß ihre eigene Gegenwart an Bedeutung verliert. Aber auch umgekehrt: Wenn die Gelehrten dieses Wort für sich reklamieren, versuchen sie, das Wort, das sie von außen her beschreibt, von innen her aufzugreifen: ›Zerstreut‹ beschreibt sie, wie sie den anderen erscheinen; versuchen sie, das Wort für sich selbst zu reklamieren, so nehmen sie dadurch die Perspektive der Außenstehenden ein, sehen sie sich selbst dabei, als ob sie außerhalb ihrer selbst stünden.

Somit erweisen sich ›Zerstretheit‹ und ›Vergeßlichkeit‹ als Wörter, in denen sich ein ganzes Beziehungssystem verdichtet, ein Feld gegenseitiger Wahrnehmungen und Relationen. Ihre Mehrdeutigkeiten lassen sich daher – etwa durch gelehrte Analyse oder Empfehlungen zum ordentlichen Sprachgebrauch – nicht aufheben. Sie stellen kein einfaches Ergebnis gelehrter Repräsentationsstrategien dar, sondern entspringen einem Kräftefeld: eine nach mehreren Seiten hin offene Kompromißformel. Gelehrte Zerstretheit und Vergeßlichkeit sind vielleicht am besten als ein allgemeiner Passierschein aufzufassen, der es den Gelehrten erlaubt, mehr oder weniger gravierende *faux pas* zu begehen; sie funktionieren wie ein ambivalenter, von anderen aus-

31 Dafür stellt auch die Geschichte des Ausdrucks ›sich selbst vergessen‹ einen analogen Fall dar. Genau wie im ständischen und kirchlichen Diskurs des späten Mittelalters ›sich vergessen‹ eine Vorstellung vom ›Selbst‹ als Träger von Pflichten implizierte – sei es gegenüber Gott oder der Gesellschaftsordnung, so entstand im Diskurs der Mystik und der hohen Minne ein entgegengesetzter Sprachgebrauch. In diesen Kontexten bedeutete ›sich selbst vergessen‹ das irdische, weltliche ›Selbst‹ hinter sich zu lassen; das ›Selbst‹ stand hier nicht für Pflichten, sondern für die eigenen Lüste und Interessen. Der Erwartungshorizont wandelte sich gründlich. Erst nachdem diese Vorstellung vom ›Selbst‹ sich etabliert hat, gilt es zu erklären – etwa bei DURKHEIM –, wieso überhaupt Individuen ›sich selbst vergessen‹ und ihre eigenen Interessen zugunsten derjenigen der Gesamtheit opfern. Derjenige, der sich vergißt, ›vergißt‹ nunmehr nicht seine ›Ehre‹, seine Pflichten, sondern stellt die eigenen Interessen in Vergessenheit. Ausführlicher dazu ALGAZI, ›Sich selbst Vergessen‹ (wie Anm. 12).

gestellter Geleitbrief für Gelehrte, die unter gewöhnlichen Menschen zu weilen haben. Deshalb verbergen sie auch ein Konfliktpotential, denn sie vermögen nicht nur die Selbstdeutung des Gelehrten als jemand, der sich auf das Wesentliche konzentriert, in Frage zu stellen, sondern zugleich, das Selbstbild der Anderen zu untergraben. So schreibt Egger in dem ›*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*‹:

Est appelé *distract* l'enfant ou l'adulte qui, trop léger ou trop réfléchi, ne fait pas attention à ce quoi il *devrait* faire attention selon le point de vue pratique des éducateurs ou du bon sens vulgaire.³²

Man sieht: Zwischen »trop léger« und »trop réfléchi« ist nur ein kleiner Schritt. Man versucht, das Verhalten des Anderen nach dem gesunden Menschenverstand (»*bon sens*«) zu deuten – und landet selbst bei »*bon sens vulgaire*«. Entweder handelt es sich um ein zu korrigierendes Fehlverhalten, das uns in die Lage des Pädagogen versetzt – oder wir selbst begehen damit einen *faux pax*, weil wir das äußere Zeichen innerer Sammlung nicht richtig erkannt haben – und damit dem Objekt der Betrachtungen nicht die gebührende Anerkennung erwiesen haben.

›Zerstreutheit‹ verweist somit auf diejenigen Fehltritte, die gefährlich werden können – sowohl demjenigen, der diesen fragilen Schutzschild trägt, als auch den Umstehenden, die ihn mittragen. Wer Anspruch auf ›Zerstreutheit‹ erhebt und seine sozialen Versäumnisse wiederholt mit ›Vergeßlichkeit‹ entschuldigt, stellt damit unterschwellig in Frage, ob die Dinge, welche die Aufmerksamkeit der Anderen in Anspruch nehmen, diese Aufmerksamkeit tatsächlich verdienen. In der Semantik des Alltags ist es ein eigentümlicher Schritt, mit dem jemand sich selbst sozial positioniert und andere auf ihre Plätze weist – gerade indem er von ihrer Existenz und ihren Erwartungen absieht. So vermutete auch Freud, daß das verborgene Motiv der wiederholten Vergeßlichkeit »ein ungewöhnlich großes Maß von nicht eingestandener Geringschätzung des anderen« sei, »welches das konstitutionelle Moment für seine Zwecke ausbeutet.«³³ Was Freud jedoch als die psychische ›Konstitution‹ des Einzelnen deutet, könnte zugleich als eine Spielart eines historisch gebildeten Gruppenhabitus interpretiert werden.³⁴

32 André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5. Auflage, Paris, 1947), s.v. »Distraction«, S. 233 (Bemerkung von V. EGGER).

33 Sigmund FREUD, *Psychopathologie des Alltagslebens*, in: *Gesammelte Werke*, hg. von Anna FREUD, Bd. IV, Frankfurt a.M. 1973, S. 173.

34 In einer Fußnote fügt FREUD hinzu, daß Sandor FERENCZI, sein Schüler und Kollege, seine Zerstreutheit durch die Beschäftigung mit der Psychoanalyse überwunden habe: Durch die Zuwendung der Aufmerksamkeit auf »die Analyse seines eigenen Ichs« und indem er gelernt hat, »seine eigene Verantwortlichkeit um so vieles auszudehnen.« Ob uns die Beschäftigung mit dem Fehltritt ähnliches bescheren würde, sei zunächst dahingestellt.