Vorrede

Es war der Kunstwissenschaftler Jörg Scheller, der mich im Juli 2017 anfragte, ob ich nicht Lust hätte, einen Aufsatz über den Bart in der Philosophie zu verfassen. Ich sagte – im Nachhinein sehr leichtfertig, denn ich hatte mich mit dem Thema zuvor nie ernsthaft beschäftigt – zu. Anfangs hoffte ich, überhaupt genügend Material zu finden, um einen sinnvollen Text schreiben zu können. Auch war mir nicht ganz klar, ob sich aus diesem Material heraus überhaupt eine einigermaßen interessante philosophische These entwickeln ließe. Dann merkte ich schnell, dass ich mich unbedingt beschränken musste – und aus der einen erhofften Großthese wurde schnell eine ganze Fülle von *Thesen*, die es erst einmal zusammenzuführen galt. Am Ende hatte ich eine derartige Fülle an Material und Gedanken angesammelt, dass mir klar wurde: Es muss ein Buch werden. Hier ist es.

Wie das Schicksal so spielt, kam der geplante Sammelband leider nicht zu Stande. Mehrere Autoren waren abgesprungen, am Ende war ich der einzige gewesen, der wirklich geliefert hatte. Ein Indiz dafür, dass das Thema des Bartes nicht unbedingt ein ‚Modethema' ist: Jedenfalls in den Kultur- und Geisteswissenschaften scheint es keinesfalls *en vogue* zu sein. Gerade sie sind in der Gegenwart wie wohl selten zuvor vom Lärm um dasjenige bestimmt, was Nietzsche abwertend als „große Politik" bezeichnete: große, von außen vorgegebene Themen wie Klimaschutz, Identität, *gender*, *race* etc. Nicht, dass es falsch wäre, sich mit solchen Themen zu befassen, im Gegenteil. Doch diese Studie soll nicht zuletzt zeigen, dass man gerade ausgehend von einem „kleinen Ding" wie dem Bart einen ganz neuen, ungewohnten Blick auf die „großen" gewinnen kann. Man sollte ihnen wieder mehr Aufmerksamkeit schenken, nicht zuletzt in der Philosophie.

Den Aufsatz mit dem Titel *Lasst tausend Bärte sprießen! Gegen die Ästhetik des Glatten* habe ich inzwischen auf dem Philosophie-Blog *Philosophie InDebate* publiziert.[1] Er stellt eine Art Kondensat des Buches dar und sei eiligen wärmstens empfohlen.

Für ihre freundliche Hilfe beim Frisieren einzelner Teile oder sogar dieses gesamten Buches danke ich meinen Brüdern Hans und Jakob Stephan und meinen Kollegen Ansgar Martins, Helen Akin, Keisuke Yoshida, Mike Rottmann, Pete Morriss, Antonio Lucci, Karen Green, Ralf Eichberg, Elena Gußmann und ganz besonders Roman Schmidbauer.

Falls es jemanden interessiert: Ich trage seit Jahren einen, mal mehr, mal weniger gepflegten Bart und bin sehr zufrieden mit ihm. Es ist eine Kombination aus kurzem Schnurr- und Kinnbart. Das Schreiben dieses Buches hat mir auf jeden Fall dabei geholfen, einen genaueren Blick für die Nuancen der Bartkunde zu entwickeln und auch mehr Mühe in die Pflege meines eigenen zu verwenden. Weitere Spekulationen überlasse ich dann doch lieber meinen Interpreten.

---

1 https://philosophie-indebate.de/3541/indepth-longread-lasst-tausend-baerte-spriessen-gegen-die-aesthetik-des-glatten/

I. Einleitung: Muss man darüber schweigen?

> [D]iese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muss man anfangen, *umzulernen*. Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, *Lügen* aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus — alle die Begriffe „Gott", „Seele", „Tugend", „Sünde", „Jenseits", „Wahrheit", „ewiges Leben"… Aber man hat die Grösse der menschlichen Natur, ihre „Göttlichkeit" in ihnen gesucht… Alle Fragen der Politik, der Gesellschafts-Ordnung, der Erziehung sind dadurch bis in Grund und Boden gefälscht, dass man die schädlichsten Menschen für grosse Menschen nahm, — dass man die „kleinen" Dinge, will sagen die Grundangelegenheiten des Lebens selber verachten lehrte…[2]

Zu jenen „kleinen Dingen", von denen Nietzsche hier spricht, ist sicherlich auch die Kleidung im weiteren Sinne der Selbstgestaltung des eigenen Körpers zu rechnen.[3] Es ist in der Tat bis heute in der Philosophie nie besonders chic gewesen, von Dingen der Mode zu sprechen. Von klassischen Texten wie Simmels *Philosophie der Mode* und Barthes' *Die Sprache der Mode* (*Système de la mode*) abgesehen ist die Mode ein von den Philosophen bislang kaum erschlossenes Gebiet – und dies umso mehr, wenn es nicht um ‚die Mode' im Allgemeinen, sondern konkrete Modephänomene wie etwa den Bart geht.[4]

Den Gegenentwurf zu jenem Aufruf zu einer Philosophie der „kleinen Dinge" lieferte einige Jahrzehnte zuvor Hegel. In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nutzt er seine Kritik an der bewussten Modeverweigerung der Kyniker zu einem Rundumschlag gegen das philosophische Wichtignehmen der Mode im Allgemeinen:

> Die Kleidung der Kyniker erklärt Sokrates schon für Eitelkeit. Es ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung; das Bedürfnis reguliert da. Im Norden muß man sich an-

2 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*; *Warum ich so klug bin*, Abs. 10. In: *Kritische Studienausgabe* Bd. 6. München, Berlin & New York 1988, S. 255-374, S. 285 f.

3 Vgl. ders.: *Nachgelassene Fragmente 1887 bis 1889*; Fragment 1888, 25[1]. In: *Kritische Studienausgabe* Bd. 13. München, Berlin & New York 1988, S. 638.

4 Unter den jüngeren Versuchen einer Annäherung an die Mode, die auch von philosophischem Interesse sind, enttäuschen Doris Schmidts Studie *Die Mode der Gesellschaft. Eine systemtheoretische Analyse* (Baltmannsweiler 2007) und Stavros Arabatzis' *Versenkung ins Äußere. Elemente einer Theorie der Mode* (Wien 2004) aus jeweils entgegengesetzten Gründen: Schmidts rigide Orientierung an Luhmanns Systemtheorie verstellt ihr eine konkrete Annäherung an den Gegenstand, Arabatzis' Buch enttäuscht durch seine ebenso abstrakt bleibende Unverbindlichkeit ohne erkennbare methodische Fundierung. Anschlussfähig erscheinen einzig die Beiträge Barbara Vinkens, auf die wir im Verlauf der Studie immer wieder rekurrieren werden.

> ders kleiden als im Innern von Afrika, das macht sich von selbst, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand; es ist dem Zufall, der Meinung hingegeben. Da ist es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es gottlob schon andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird bestimmt, man muß es der Meinung überlassen – der Schneider wird es schon machen; die Hauptsache ist die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: wenn es gleichgültig, so ist es auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit ist noch immer besser als von der Natur.) In neuerer Zeit war so die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig. Es ist nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß. Man weiß sich etwas damit, will Aufsehen machen; es ist Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin nicht selbst bestimmen, noch dies in den Kreis meiner Interessen ziehen, sondern es tun, wie ich es bestimmt finde.[5]

Die Mode kann also kein Gegenstand der Philosophie sein, da sie entweder von rein verstandesmäßigen Klugheitsmaßregeln oder reiner Willkür bestimmt ist – und dies auch zu sein hat. Hegel dürfte damit den *common sense* der meisten Philosophen bis heute artikulieren.[6]

Angesichts dieser gewichtigen *communis opinio* soll in diesem ersten Versuch seit über 150 Jahren, eine umfassende Philosophie des Bartes vorzulegen – der dritte im Rahmen der Philosophiegeschichte überhaupt nach denen der Klassiker Dulaure und Gowing, auf die wir noch detailliert eingehen werden –, zunächst einmal die Frage aufgeworfen werden, ob so etwas Banales wie ein Bart überhaupt Gegenstand der Philosophie sein kann – und wenn ja, unter welchen Bedingungen und in welchem Ausmaß.

---

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke* Bd. 18. Frankfurt a. M. 1986, S. 556 f.

6 Entsprechend finden sich in Hegels System auch kaum Reflexionen zum Thema der Kleidung und erst recht nicht der Mode. Vereinzelte Überlegungen finden sich einzig in den *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, insbesondere im Abschnitt über die Bekleidung der antiken Skulpturen, die Hegel als den Höhepunkt der Kunst allgemein auffasst (vgl. *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke* Bd. 14. Frankfurt a. M. 1986, S. 401-429). Hier reflektiert er auch ein wenig über den Unterschied zwischen antiker und moderner Kleidung, gibt jedoch deutlich zu verstehen, dass er diesem Thema keinen großen Raum widmen möchte. Die moderne Kleidung sei vor allem durch ihren strikten Funktionalismus und mithin ihre Unfreiheit und Ungeistigkeit gekennzeichnet, sie eignet sich daher nur bedingt für die künstlerische Darstellung in Skulpturen oder Gemälden (vgl. ebd., S. 407). Am Rande kommt er hier auch auf den Bart als Attribut bestimmter Götter zu sprechen; so sei Jupiter – Hegel beruft sich an dieser Stelle auf Winckelmann – allein an seinem Bart zu erkennen (vgl. ebd., S. 418). Ebenso geht Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* an einigen wenigen Stellen auf die Kleidung ein, misst ihr jedoch auch hier keinerlei substantielle Bedeutung bei und weist sie dem Bereich des Zufalls zu (vgl. die Zusätze zu § 189, 190, 192; *Werke* Bd. 7. Frankfurt a. M. 1986, S. 347-349).

Erst, wenn diese Frage geklärt ist, soll ein Rundgang durch die Philosophiegeschichte des Bartes unternommen werden, der schließlich – und damit wären wir dann bei der eigentlichen Philosophie des Bartes angelangt – in einem Plädoyer für den Bart münden soll.

II. Mode als genuin modernes Phänomen

Die Philosophen behaupten oftmals, einfach nur ‚Selbstverständliches', ‚Offensichtliches' oder gar ‚Evidentes' darzulegen. Wäre das wirklich so, fragte man sich, warum es die Philosophie überhaupt braucht – vielleicht befindet sie sich gegenwärtig deshalb in einer solchen Krise, weil sie dieses Paradigma tatsächlich glaubt. Betrachtet man hingegen die Philosophiegeschichte genauer und fragt sich, warum welche Probleme zu einer gewissen Zeit zu philosophischen Problemen gemacht wurden und andere nicht, dann ergibt sich ein geradezu umgekehrtes Bild: Legitimer Gegenstand der Philosophie ist stets das, was nicht selbstverständlich ist. Diese Idee liegt auch Hegels Ablehnung einer philosophischen Behandlung der Mode zu Grunde: Die Art und Weise der Kleidung sei einfach zu banal, um philosophisch behandelt werden zu müssen. Entweder entspricht sie schlicht praktischen Erfordernissen, die mehr oder weniger auf der Hand liegen, oder sie wird durch die Sitte vorgegeben, die infrage zu stellen eine bloße individuelle Eitelkeit darstellt, die sich auf etwas ganz Selbstverständliches richtet, das philosophisch ebenso wenig hinterfragt zu werden braucht wie das Wetter[7]. Wenn die Philosophen von sich selbst behaupten, einfach nur Triviales zu sagen, dann ist stets Vorsicht geboten: Es dürfte sich dabei – wenn wir es nicht einfach mit schlechter Philosophie zu tun haben – in der Regel um einen rhetorischen Trick handeln, der gerade kaschieren soll, dass gerade etwas vollkommen *Unselbstverständliches* zur Debatte steht und etwas sehr Kühnes, Willkürliches und Nicht-Evidentes gesagt wird. (Und diese Bemerkung gilt – jedenfalls bezogen auf die Gegenwart – umso mehr für alle Versuche zu bestimmen, was Philosophie ist!)

Insofern die Mode – worunter hier einfach nur die Art und Weise, wie man sich kleidet, verstanden werden soll – eine Sache praktischer Notwendigkeit ist, sollten sich in der Tat lieber Fachleute als Philosophen mit ihr befassen. Allerdings ist der Anteil, den das Reich der Notwendigkeit am Reich der Mode nimmt, mit dem Fortschritt der Zivilisation kleiner und kleiner geworden. Die allermeisten Modephänomene haben mit praktischer Notwendigkeit schlicht nichts zu tun. Das beste Beispiel dafür ist die menschliche Gesichtsbehaarung und ihre konkrete modische Ausgestaltung selbst: Es lässt sich ebenso plausibel dafür argumentieren, dass der Bart praktisch hinderlich wie praktisch überaus nützlich sei; eine zwingende Notwendigkeit des Tragens eines Bartes wird man daraus ebenso wenig ableiten können wie seine absolute Schädlichkeit.[8] Die Mode gehört so, zumal in der Moderne, wesentlich dem Reich der Freiheit an. Dies ist aber, anders als von Hegel unterstellt, erst einmal ein Argument *dafür* und nicht dage-

7 Das Beispiel ‚Wetter' funktionierte jedenfalls bis vor Kurzem noch.

8 Versuche, jeweils das Gegenteil zu behaupten, gab es, wie wir sehen werden, in der Geschichte der Philosophie des Bartes genug. Es wird sich schnell zeigen, dass es bei ihnen allen um naturalistische Ideologeme handelt, die sich leicht widerlegen lassen.

gen, sie zum Gegenstand der Philosophie zu machen. Sie ist nämlich gerade deswegen nicht selbstverständlich.

Die Unselbstverständlichkeit der Mode hinsichtlich ihrer praktischen Funktion verhält sich umgekehrt dazu, dass sie vom Beginn der Geschichte an kulturell normiert und damit in den Bereich des Selbstverständlichen überführt worden ist. Alle Kulturen kennen mehr oder weniger umfassende Regularien zur Art und Weise legitimen Kleidens – die jeweils weitgehend willkürlich sein dürften, für die Angehörigen der jeweiligen Kultur jedoch den Schein der Notwendigkeit besitzen und es somit nicht dahin bringen, philosophisch reflektiert zu werden. Ebenso wenig, wie in der Antike ernsthaft über die ethische Rechtfertigung der Sklaverei und bis in die Neuzeit hinein über die Rechtfertigung der Unterdrückung der Frau diskutiert worden ist.

Zumindest hinsichtlich der Sklaverei dürfte Hegel zustimmen, dass es ein Fortschritt gewesen ist, sie dem Reich des Selbstverständlichen zu entreißen und erst unselbstverständlich werden zu lassen, um schließlich zu erreichen, dass ihre Ablehnung derart selbstverständlich geworden ist, dass es wohl kaum einen heutigen Philosophen geben dürfte, der sich ernsthaft auch nur mit der Widerlegung ihrer Rechtmäßigkeit befassen würde. Doch Hegel kritisiert an den Kynikern, dass sie ihre Energie darauf verschwendet hätten, etwas unselbstverständlich gemacht – und damit der philosophischen Reflexion zugeführt – zu haben, was überhaupt nicht als Unselbstverständliches behandelt zu werden verdiente, da es schon seinen Sinn habe, dass darüber der jeweils willkürliche Zeitgeschmack entscheide.

Mehr noch als durch die Kyniker wurde die vormoderne Festlegung des Kleidungsstils jedoch durch die Entwicklung moderner Gesellschaften *objektiv* unselbstverständlich gemacht, in denen es allgemein anerkannte Kleidungsvorschriften immer weniger gibt und die Mode gänzlich im Reich der Freiheit aufgegangen ist. In gewisser Weise sind in der Moderne *alle* zu Kynikern geworden, denen ihre Kleidung nurmehr der Zurschaustellung ihrer eigenen Eitelkeit dient. Die Mode im eigentlichen Sinne ist ein genuin modernes Phänomen, das als Antidot zu jener Tendenz der völligen Individualisierung des Kleidungsstils zu betrachten ist. Erst dem modernen Individuum stellt sich die Frage, ob es der allgemeinen Meinung in Gestalt der Mode folgen will oder ob es sich ihr bewusst widersetzt – und damit einen neuen Kleidungsstil kreiert, der dann wiederum zur Mode werden kann. Es entsteht so ein ewiges Wechselspiel zwischen Durchsetzung neuer Moden und ihrer individuellen Infragestellung, das eine Philosophie der Mode überhaupt erst auf den Plan ruft: *Die Moderne als Zeitalter der Mode ist erst das Zeitalter der Philosophie der Mode*.[9] Die Philosophie soll dabei genau das wiederherstellen, was

9 Vgl. dazu auch Adornos Diktum: „[S]prachlich gehören Mode und Moderne zusammen" (Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1973, S. 469). Gemeint ist hier allerdings primär die Herrschaft bestimmter Moden im Bereich der Kunst, auf die Mode in der Kleidung reflektiert Adorno – hierin ganz orthodoxer Hegelianer – in seinem *magnum opus* zur Ästhetik nicht. Eine ökonomische Fundierung gibt dieser Behauptung Werner Sombart in seinem

mit dem Ende der Vormoderne unwiederbringlich verlorengegangen ist: eine allgemeine Kleidungsordnung; nun freilich nicht auf Willkür und auch nicht auf reine praktische Notwendigkeit, sondern auf wahrhafte Vernunft gegründet. Bescheidener und zugleich kritischer formuliert: Die Philosophie wird nun als Werkzeug herangezogen, um den individuellen modischen Entscheidungen den Schein von Rationalität zu geben. – Ist Philosophie also somit notwendig *Ideologie* einer bestimmten Mode? Das ist die eigentliche Frage, die auf dem Spiel steht.

1. Der Mann vom Lande in Paris: Rousseau und die Ambivalenz der Moderne

Der wahrscheinlich erste, der den intrinsischen Zusammenhang zwischen Mode und Moderne erkannte, beschrieb und philosophisch reflektierte, ist Rousseau. Sein Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* war einer der größten literarischen Erfolge des 18. Jahrhunderts.[10] In ihm zeichnet Rousseau nicht nur ein an Lebendigkeit kaum zu überbietendes Bild jener Epoche, sondern setzt auch den revolutionären Bestrebungen dieser Zeit ein literarisches Denkmal. Im 21. Brief des zweiten Teils schildert der Protagonist Saint-Preux seiner Geliebten Julie auf ihren Befehl hin die Pariserinnen.[11] Schon damals war Paris die Hauptstadt der Mode, ihre Bewohnerinnen „kleiden sich so gut, oder stehen wenigstens im Rufe, sich gut zu kleiden, daß sie hierin, wie in allen Stücken, dem übrigen Europa als Vorbild dienen."[12] Es sei freilich nicht so, dass die Pariserinnen unter dem Diktat der Mode stehen würden. Im Gegenteil bestehe ihre Meisterschaft gerade darin, sich *nicht* den Vorschriften eines allgemeinen Trends blind zu unterwerfen, sondern den allgemeinen Trend jeweils dem eigenen individuellen Geschmack anzupassen.[13] Die Mode unterliege einem schnellen Wechsel und sei „mehr gesucht als prächtig"[14], also relativ schlicht und nicht ornamental. Die Pariserinnen achteten sehr auf die Sauberkeit ihrer Kleidung. Die Mode sei dabei egalitär, insofern sie über alle Schichten hinweg

---

Aufsatz *Wirthschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung* (Wiesbaden 1902), in dem er ihr Aufkommen mit demjenigen der kapitalistischen Wirtschaft in Verbindung bringt. Sein Fazit: „[D]ie Mode ist des Capitalismus liebstes Kind: sie ist aus seinem innersten Wesen heraus entsprungen und bringt seine Eigenart zum Ausdruck wie wenig andere Phänomene des socialen Lebens unserer Zeit." (Ebd., S. 23)

10 Dem Historiker Robert Darnton zufolge handelt es sich sogar möglicherweise um „the biggest best-seller of the century" (*The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York 1984, S. 242).

11 Vgl. *Julie oder die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*. Aus dem Französischen v. Johann Gottfried Gallus. München 1978, S. 272-286.

12 Ebd., S. 274.

13 „Die Mode beherrscht die Weiber in der Provinz; die Pariserinnen aber beherrschen die Mode, und jede weiß sie zu ihrem Vorteile zu formen." (Ebd.)

14 Ebd.

dieselbe sei und es nur sehr feine Unterschiede seien, die Differenzierungen zuließen. Um sich von den unteren Schichten abzugrenzen, kleideten sich die adligen Damen besonders anstößig, geradezu ‚dirnenhaft', da sie wüssten, dass es mit der Sittlichkeit des Volkes unvereinbar wäre, sich derart aufreizend zu kleiden.[15] Wie die Mode zu einer Angleichung der Stände führe, so auch zu einer zwischen den Geschlechtern. Diese beschränke sich nicht nur auf die reine Kleidung, sondern beziehe den gesamten Habitus mit ein, etwa auch die Art zu sprechen.[16] Die Pariserinnen vertrieben sich gerne die Zeit im Theater oder in der Oper[17] oder mit einem Liebhaber, wobei die Zerstreuung Hauptzweck ihrer Affären sei.[18] Emotionale Bindungen hätten dabei keinen großen Wert: „Das Herz bindet sich an nichts. Den Mädchen ist es nicht erlaubt, ein Herz zu haben."[19] Die Personen würden austauschbar, ihre Individualität werde nivelliert:

> In einem gewissen Alter [sind] fast alle Mannspersonen ein und dieselbe Mannsperson, fast alle Frauen ein und dieselbe Frau; alle diese Puppen stammen von ein und derselben Galanteriehändlerin[.][20]

Das Großstadtleben entfremde die Menschen so von ihrem eigenen Wesen, es mache sie unauthentisch.[21] Das beurteilt Saint-Preux nun sehr kritisch:

> Wenn man sich bei einer Gesellschaft einer Dame nähert, so sieht man, anstatt einer Pariserin, die man zu erblicken glaubt, bloß ein Götzenbild der Mode. Ihre Größe, ihr Umfang, ihr Gang, ihre Taille, ihre Brust, ihre Farben, ihre Miene, ihr Blick, ihre Reden, ihr Betragen, nichts von alledem gehört ihr; und sähe man sie in ihrem natürlichen Zustande, man würde sie nicht erkennen. Dieser Tausch ist nun selten vorteilhaft für die, die ihn vornehmen; und überhaupt gewinnt man niemals, wenn man die Natur gegen etwas anderes eintauscht.[22]

Allerdings könne alle Kunst der Maskerade die wahre Natur jener Frauen doch nicht ganz verbergen und nach längerem Kontakt „verkehrt sich alle Abneigung, die sie anfangs erweckten, in Hochachtung und Freundschaft."[23] Sie seien somit in ihrem tiefsten Inneren unverdorben und sogar zu moralisch hochstehenden Handlungen wie der un-

15 Vgl. ebd., S. 275.
16 Vgl. ebd., S. 276 f.
17 Vgl. ebd., S. 277 f.
18 Vgl. ebd., S. 278.
19 Ebd.
20 Ebd., S. 279.
21 Vgl. ebd., S. 280 f.
22 Ebd., S. 281.
23 Ebd.

eitlen Hilfe für Bedürftige durchaus in der Lage.[24] Zu guter Letzt lobt Saint-Preux die Bildung der Pariserinnen:

> Alle Fremden geben einhellig zu, daß es, wenn man von Gesprächen über Mode absieht, kein Land auf der Welt gebe, wo die Frauenzimmer verständiger wären, wo sie allgemein vernünftiger und scharfsinniger sprächen, und, falls nötig, besseren Rat zu geben wüßten. […] [M]an glaubt, mit einer Mannsperson zu streiten, so sehr weiß sie [eine Französin; PS] sich mit Vernunft zu bewaffnen[.][25]

Das Endurteil Saint-Preux' fällt demgemäß ambivalent aus[26]: Er verachtet die Oberflächlichkeit der Mode und der ihr entsprechenden Kultur, zugleich erblickt er gerade in der mit Herrschaft der Mode einhergehenden Entdifferenzierung des Sozialen auch ein positives Potential, insofern mit ihr ein Zuwachs an Bildung und sogar Tugendhaftigkeit verbunden sei. Die Empathie für die unteren Stände steige und sogar in der ‚Vermännlichung' der Frauen erblickt Saint-Preux in dieser Hinsicht keinen Schaden, ganz im Gegenteil:

> Wenn sie [die Pariserinnen; PS] mir in all dem mißfallen, was ihr Geschlecht, das durch sie [die Bildung; PS] entstellt wird, kennzeichnet, so schätze ich sie hingegen wegen der Ähnlichkeiten mit dem unsrigen, die uns Ehre machen. Meiner Meinung nach könnten sie hundertmal eher verdienstvolle Männer als liebenswürdige Frauenzimmer sein.[27]

Dieser Umstand mache die Pariserinnen zwar zu besseren Freundinnen als die Frauen seiner Schweizer Heimat, in der seine Geliebte verblieben ist, disqualifiziert sie für ihn jedoch als Gegenstände romantischer Zuneigung (von einer bloß erotischen Zuneigung will er ohnehin nichts wissen). Man darf an diesen Stellen freilich nicht den Adressaten des Briefes vergessen. Ein höheres Lob auf die Emanzipation der Frau dürfte jedenfalls aus einer männlichen Feder selten geäußert worden sein, zumal einer philosophischen. Leider knüpften selbst seine ihn bewundernden Kollegen an diese Seite Rousseaus nicht an – zumal die Philosophiegeschichte des Bartes ist leider auch eine beschämende Chronik philosophischer Misogynie.[28]

---

24 Vgl. ebd., S. 282 f. Rousseau benutzt diese Stelle geschickt, um auf die gravierende soziale Ungerechtigkeit jener Zeit auf dezente Art hinzuweisen. Sein hier vertretenes Ideal authentischer Wohltätigkeit wäre zu kontrastieren mit der stets um Inszenierung bedachten *charity* späterer Tage und erst recht der unmittelbaren Kommerzialisierung der Wohltätigkeit, die wir heute beobachten können. Wir werden auf dieses Thema zurückkommen.

25 Ebd., S. 283.

26 Vgl. ebd., S. 285 f.

27 Ebd., S. 286.

28 Entschieden zu widersprechen ist der Deutung Barbara Vinkens von Rousseaus Brief als selbst misogynem Text (vgl. *Angezogen. Das Geheimnis der Mode*. Stuttgart 2013, S. 113-117). Insbesondere abstrahiert sie völlig vom Kontext des Textes: Der erwähnten Adressierung an die Geliebte Saint-Preux' wie auch eine interessante dezidiert antimisogyne Stelle aus dem Werk,

Bereits am Beginn der Moderne analysiert Rousseau sie in ihrer ganzen Ambivalenz: Sie ist die Epoche einer ungeahnten Entfesselung des Sozialen, die sich nicht zuletzt in der Entstehung einer ganz neuen Kleiderordnung manifestiert. Es entsteht in ihre eine modische Anarchie, wie es sie zuvor niemals gegeben hat – eine Freiheit, die aber auch mit hohen Kosten einhergeht. Unterm Strich fällt die Rechnung jedoch positiv aus: Die Mode zerstört Individualität und Authentizität, doch sie ermöglicht diese zugleich in ganz neuer Form; sie verroht die Sitten, doch schafft zugleich auch neue, vertiefte Formen der Tugendhaftigkeit; sie vernichtet soziale Ungleichheiten, auch wenn sie zugleich neue produziert. Einzig die romantische Liebe scheint in dieser bunten neuen Welt keinen rechten Ort mehr zu finden – doch handelt es sich hierbei nicht um eine zutiefst moderne Sehnsucht, die als Reaktion auf die Flüchtigkeit aller sozialen Bindungen unweigerlich entsteht? Und wie gesagt: Welcher Liebhaber würde es schon wagen, die romantische Liebe in einem Brief an seine ferne eifersüchtige Geliebte zu schmähen oder auch nur ambivalent zu bewerten? Vermutlich hat selbst Saint-Preux in Paris die Galanterie gelernt …[29]

2. Nietzsche: Sachlichkeit vs. Ornament

Im zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* finden sich zwei Aphorismen, in denen Nietzsche die hier dargelegte spezifisch *moderne* Funktion der Mode erkennt. Im mit „Ursprung und Nutzen der Mode" betitelten 209. Aphorismus von *Vermischte Meinungen und Sprüche*[30] führt er aus, dass der Nutzen der Mode darin bestehe, den Menschen Sicherheit zu geben, indem sie ein bestimmtes Vorbild, das Selbstzufriedenheit ausstrahlt, massenhaft nachahmen und dadurch mit sich selbst zufrieden werden. Der Opportunismus der Mode entlastet also die Einzelnen von der Freiheit, sich selbst bestimmen zu müssen – was aber voraussetzt, dass es unselbstverständlich geworden ist, dass man sich überhaupt gemäß der Mode zu kleiden hat.

Explizit auf den Zusammenhang von Mode und Moderne reflektiert Nietzsche im 215. Aphorismus von *Der Wanderer und sein Schatten*, der mit „Mode und modern" überschrieben ist.[31] Er unterscheidet hier dezidiert zwischen den Nationaltrachten als

auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Wie sich noch zeigen wird, fürchtet Rousseau die ‚Entmännlichung' der Männer gerade nicht, sondern *ersehnt* sie sogar. Zu widersprechen ist zudem Vinkens historischer Verortung dieser ganzen Episode: Was Rousseau in jenem Brief beschreibt, ist bereits die moderne Mode, hat mit vormodernen Verhältnissen nicht zu tun – und er kritisiert sie aus einer selbst modernen Perspektive heraus, die nichts ‚sektiererisches' (vgl. ebd., S. 116) hat – fraglich, wie ein Bestsellerautor wie Rousseau ein ‚Sektierer' sein könnte.

29 Die Antwort Julies, die in diesem Fall natürlich besonders interessieren würde, ist in dem Briefroman leider nicht enthalten.

30 Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Bd. 2. In: *Kritische Studienausgabe* Bd. 2. München, Berlin & New York 1988, S. 367-704; 468.

31 Vgl. ebd., S. 647-650.

Zeichen vormoderner Rückständigkeit und der Mode als genuin modernem Phänomen. Nietzsche kritisiert an der herrschenden Mode jedoch, dass sie noch zu sehr auf individueller Eitelkeit basiert. Er träumt von einer wirklich *modernen* Art des Kleidens, in der es weder um die Befriedigung nationaler noch ständischer oder auch individueller Eitelkeit geht, sondern die möglichst effizient und zweckorientiert ist, auf Schnörkel und unnötigen Zierrat verzichtet – auch in der Damenmode – und ganz schlicht ist.

Nietzsche – der sich selbst diesem Prinzip entsprechend kleidete – verleiht damit einem bestimmenden Trend der modernen Mode Ausdruck: Der Tendenz, wie in der Architektur, so auch in der Kleidung alles Ornamentale und Vormoderne zu verbannen und ganz einem eleganten Funktionalismus zu frönen. Er prophezeit, dass sich dieser Stil bald durchsetzen und das Wechselnde gerade *nicht* das Kennzeichen der modernen Bekleidung sein werde.

Nietzsche übersieht dabei freilich, dass der Großtrend der Sachlichkeit notwendig sein eigenes Gegenteil produziert, nämlich genau die Rückkehr zum Ornamentalen als Protest gegen die – nicht nur in der Mode vorherrschende – Sachlichkeit der modernen Gesellschaft, die als Kränkung des individuellen Narzissmus erlebt wird. Die Entwicklung der modernen Mode beinhaltet somit beides: eine Tendenz zur Sachlichkeit als typisch moderner Mode und eine Gegentendenz der Rückkehr zur Unsachlichkeit, die nicht minder modern ist. Wir werden sehen, dass dies der entscheidende Gegensatz ist, der auch die moderne Bartmode kennzeichnet.[32]

3. Utopie, Differenz, Verdinglichung: Benjamin, Bloch, Simmel, Vinken

Entsprechend fasst auch Benjamin die Mode als spezifisch modernes Phänomen auf, als „ewige Wiederkehr des Neuen“[33], Signum der allgegenwärtigen Beschleunigungstendenz moderner Gesellschaften. Er bemüht sich jedoch darum, die Mode nicht einfach antimodernistisch abzuwerten, sondern wirft die Frage auf: „Gibt es trotzdem gerade in der Mode Motive der Rettung?“[34] Die Mode als Bewegung der ständigen Erneuerung, als ständiger Kampfplatz um eine grundsätzliche offene Zukunft[35], sollte in diesem Sinne nicht primär kritisch gesehen werden, ganz im Gegenteil verbirgt sie ein genuin utopisches Moment: Die Hoffnung eben auf eine *wahrhafte* Art und Weise nicht nur des Kleidens, sondern des gesamten Lebens. Jede neue Mode will mehr sein als bloße Mode, sie will diese Hoffnung einlösen.

---

32 Nietzsche ist insgesamt betrachtet, wie wir noch sehen werden, übrigens *kein* Verfechter des Ideals der Glattheit, sondern eher das Gegenteil davon.

33 Walter Benjamin: *Zentralpark*. In: *Gesammelte Schriften* I/2. Frankfurt a. M. 1990, S. 655-690; 677.

34 Ebd.

35 Vgl. die 14. These in *Über den Begriff der Geschichte* (ebd., S. 691-704; 701).

Ein wenig anders bestimmt Ernst Bloch in *Das Prinzip Hoffnung* das utopische Potential der Mode. Es liegt ihm zufolge in ihrer maskierenden Funktion. Einerseits erlaubt sie den Menschen, soziale Identitäten überhaupt erst einzunehmen – andererseits aber auch, diese zu überschreiten. Dieses revolutionäre Potential der Mode betrachtet Bloch allerdings durchaus ambivalent: Nicht nur bleibt es zunächst rein individualistisch, es kann sich, wenn es politisch wird, genauso gut auch in der Sehnsucht nach faschistischer Uniformierung manifestieren, der Selbstauflösung im gewaltbereiten Kollektiv der Anonymen.[36]

Den systematischsten Beitrag zu einer Philosophie der Mode liefert Simmel in seinem bereits erwähnten Essay aus dem Jahr 1906.[37] Simmel zufolge liegt das Geheimnis der Mode und ihrer mannigfaltigen Veränderungen darin, einerseits der konformistischen, andererseits der individualistischen Seite der menschlichen Psyche Genüge zu tun: Einerseits produziere sie Differenz, andererseits zugleich Zusammengehörigkeit. Dies ist die wohl beste Theorie, um die mannigfaltigen Entwicklungen der menschlichen Bekleidung auf einen allgemeinen Nenner bringen zu können: Die Mode dient nicht so sehr unmittelbar praktischen Zwecken, sondern wesentlich dem kulturellen Zweck, Differenz und Zusammengehörigkeit zu stiften. Ihr kommt dabei, auch hier ist Simmel zuzustimmen, insbesondere eine *kompensatorische* Funktion zu: Die individuelle Entfaltung, die die Mode ermöglicht, kompensiert die Unfreiheit auf anderen Gebieten; und umgekehrt erzeugt sie ein Gefühl der Gemeinschaft, um über die wirkliche Vereinzelung hinwegzutäuschen. In der Moderne als Zeitalter der Individualisierung kommt auch bei Simmel der Mode eine viel größere Bedeutung zu als in allen vorhergehenden Epochen.

In ihrer Monographie *Angezogen* betont Barbara Vinken[38], dass Simmels Ansatz bereits Bourdieus Theorie der „feinen Unterschiede"[39] sowie die Systemtheorie der Mode antizipiere, insofern er Mode primär als System der Differenzierung beschreibe. Sie kritisiert diese Position scharf.[40] In der Tat gerät Simmels Theorie zur leeren Hülse, wenn man erwartet, mit ihr *alle* Aspekte der Mode – und sei es einen ausgewählten Gegenstand wie der Bartmode – erklären zu können. Sie scheint uns – und das wird sich im

36 Vgl. *Werkausgabe* Bd. 5. Frankfurt a. M. 1993, S. 395-409.

37 *Philosophie der Mode*. In: *Gesamtausgabe* Bd. 10. Frankfurt a. M. 1995, S. 7-37.

38 Daneben gab sie auch die in dieser Hinsicht äußerst hilfreiche Anthologie *Die Blumen der Mode. Klassische und neue Texte zur Philosophie der Mode* (Stuttgart 2016) heraus, die auch die meisten der hier diskutieren Texte enthält.

39 Die Mode spielt in Bourdieus *Die feinen Unterschiede* (aus dem Französischen v. Achim Russer & Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 1987) selbst freilich nur eine Nebenrolle, die Frisur im Allgemeinen und erst recht der Bart im Speziellen sind dort, wie mir der Bourdieu-Forscher Markus Joch, der es wissen muss, versicherte, eine Leerstelle. Dieses Desinteresse teilt der linke Kulturkritiker Bourdieu mit seinen ähnlich gesinnten Generationsgenossen – wir werden auf dieses Problem noch näher eingehen.

40 Vgl. S. 125-129.

konkreten Fall immer wieder bestätigen – dennoch aussagekräftig genug zu sein, um einen allgemeingültigen Grundrahmen für eine Philosophie der Mode vorzugeben.

Bedenkenswert erscheint uns allerdings Vinkens Vorwurf, dass Simmel und andere Theoretiker der Mode, die von dem „nicht totzukriegende[n] Narrativ“[41] der Entwicklung der modernen Mode als Emanzipationsprozess sprächen, in Wahrheit nur die Männermode im Sinn hätten; dass sie vergäßen, dass die Kehrseite dieses Befreiungsprozesses eine nie dagewesene Fetischisierung des weiblichen Körpers sei als nun immer und überall verfügbares Objekt des männlichen begehrlichen Blickes. Damit ist in der Tat, wie wir noch im Detail sehen werden, ein grundsätzliches Problem des Diskurses über die Mode benannt: Der über die Mode geführte Diskurs stellt sich als ein von Männern geführter aus einer genuin männlichen Perspektive geführter Diskurs dar, der sich selbst für allgemeingültig hält.[42]

Klar ist, dass der moderne Hang zur Auflösung kollektiver modischer Differenzierungen zugleich immer wieder die Gegentendenz zur Stiftung neuer Differenzierungen auf den Plan ruft. Diejenige zwischen Frau und Mann dürfte eine Grunddifferenzierung sein, an die auch die moderne Mode nur schwer herankommt. Die moderne Mode neigt freilich dazu, die Differenz auch zwischen männlicher und weiblicher Kleidung zu nivellieren, zu verflüssigen und in tausende Mikrodifferenzen zu verwandeln. Gerade für die jüngste Zeit erscheint Vinkens Diagnose, dass die moderne Mode die Frauen primär in ein Sexualobjekt verwandle, nur noch sehr bedingt zu gelten: Auch auf dem Gebiet der Frauenmode setzt sich immer mehr einerseits der Trend zum Funktionalismus durch, andererseits gibt es auch eine Tendenz zur authentischen Inszenierung des eigenen Körpers unter Abstraktion von sozialen Anforderungen.

Unhaltbar ist zumal die von Vinken vertretene Auffassung, dass es sich bei Differenzierung zwischen Mann und Frau um eine vollkommen kulturelle handelt. Es gibt in der Geschlechterdifferenz einen unreduzierbaren Rest an biologischem Substrat, das auch die Mode als kulturelle Überformung des eigenen Körpers, jedenfalls im Rahmen der herkömmlichen technologischen Möglichkeiten, niemals ganz wird tilgen können – oder jedenfalls nur um den Preis einer völligen Entleiblichung des Mode, wie sie wenig wünschenswert erscheint. Ein widerborstiger biologischer Rest, der sich tapfer allem politisch-korrekten ‚Gendermainstreaming‘ widersetzt – und für den nicht zuletzt der Bart steht. Der Bart kann freilich – zumal als falscher – genauso gut auch der Subversion der patriarchalen Ordnung dienen: Gerade, *weil* er ein patriarchales Symbol *par excellence* ist.

Wir werden auf diese Aspekte noch zurückzukommen haben: Es wird sich zeigen, dass die Bartmode nur scheinbar ein reines ‚Männerthema‘ ist, sondern permanent auf das Problem der sexistischen Überformung auch der modernen Mode verweist. Sie ist ein Thema von universeller Bedeutung.

---

41 Ebd., S. 40.

42 Vgl. ebd., S. 36-46.

III. Klassische Bärte

Simmels Philosophie der Mode erlaubt es mühelos, die Grundtendenz der komplexen Geschichte der Entwicklung der menschlichen Gesichtsbehaarung unter eine allgemeine Formel zu subsumieren: Der Bart hat die wesentliche soziale Funktion, zugleich Differenzierungen und Gemeinsamkeiten zu generieren. Zum einen, ganz grundlegend, zwischen Frau und Mann, zum anderen innerhalb des Kollektivs der Männer. Es geht dabei stets einerseits um die Abgrenzung zu anderen Großkollektiven, also Kulturen, andererseits um Abgrenzungen innerhalb einer Kultur: zwischen Knaben und ‚richtigen' Männern, Soldaten und Zivilisten, Freien und Sklaven, Reichen und Armen etc. Diese Differenzierungssysteme unterliegen mitunter sehr plötzlichen Wandlungen, die kaum eine allgemeine Gesetzmäßigkeit erkennen lassen: Mal dient der Bart als Symbol von Heiligkeit, mal von Profanität; mal soll er besondere Männlichkeit ausdrücken, mal für weibliche Schwächlichkeit stehen … All diese verschiedenen symbolischen Bedeutungen des Bartes zu katalogisieren und *en detail* zu analysieren ist eher eine Aufgabe für Kulturwissenschaftler als für Philosophen.

Für vormoderne Gesellschaften lässt sich jedenfalls diagnostizieren, dass die jeweilige soziale Bedeutung des Bartes relativ strikt vorgegeben war – sie war eben selbstverständlich. Aus diesem Grund gab es vielleicht eine Reihe religiöser Vorschriften, die die Barttracht betreffen, und theologische Kommentare zu ihnen, die diese Regeln irgendwie rationalisieren sollten, doch keine eigentliche Philosophie des Bartes im Sinne einer dezidierten begrifflichen Reflexion auf ihn. Mit der Philosophie der Mode entsteht eine solche Reflexion erst in der Moderne. In der philosophischen Beschäftigung der Kyniker, aber auch vieler anderer antiker Philosophen, mit bestimmten Aspekten der alltäglichen Lebensführung – eben den von Nietzsche genannten „kleinen Dingen" – scheint bereits eine gewisse Protomodernität auf, doch mit der allgemeinen Auflösung der jene „kleinen Dinge" regulierenden Sitten und Gebräuche, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch sind, hat jenes Experimentieren noch wenig zu tun. Dies lässt ein kurzer Abriss der antiken Philosophie des Bartes schnell erkennen, die hier als Beispiel für vormoderne Kulturen im Allgemeinen dienen soll.

Festzuhalten ist allerdings die bemerkenswerte Tatsache, dass es anscheinend keine einzige vormoderne Kultur gab, die die Gesichtsbehaarung der individuellen Willkür ihrer Mitglieder übertrug. Der Bart musste in jeder vormodernen Kultur auf irgendeine Art und Weise genormt werden, er durfte nicht einfach sich selbst überlassen werden. Wie entsprechende Werkzeugfunde belegen, rasierten sich die Männer bereits in der Steinzeit. Ein stark ungepflegtes Gesicht erregt bei den meisten Menschen unwillkürlich einen solchen Abscheu, dass daran zu denken ist, dass hier an etwas Fundamentalem gerüttelt wird, das tief im kollektiven Unbewussten der Spezies Mensch verankert ist. Wahrscheinlich gemahnt der Bart als kleines Stück Fell im Gesicht – das doch gerade das in der zwischenmenschlichen Kommunikation wichtigste Körperteil ist – den Menschen

auf traumatische Weise an seine tierischen Wurzeln, von denen er sich schon früh auch optisch zu distanzieren gedachte.[43] Da es zur Rasur relativ komplexer Werkzeuge und handwerklicher Geschicklichkeit bedarf, ist sie ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen, er ließe sich geradezu als *shaving animal* definieren. Bereits in der Anfangszeit der Menschheit mag der Bart dabei stets auch dazu gedient haben, den sozialen Status seines Trägers anzudeuten. Angehörige der Gemeinschaft mit hohem Prestige werden wohl meist ein entweder glattes Gesicht oder einen aufwändig gestalteten, womöglich sogar mit Schmuck verzierten, Bart getragen haben, ein ungepflegter Bart hat sicherlich stets als Ausweis von Armut oder Krankheit, allgemein gesprochen: Unsouveränität, gegolten – oder eben auch als Zeichen von bewusster Dissidenz oder sogar Heiligkeit. Und ebenso ist anzunehmen, dass der Bart stets der Abgrenzung zwischen Frau und Mann und erwachsenem Mann und Knaben gedient hat. Da er so am Kreuzungspunkt mehrerer für alle Gesellschaften zentraler Differenzierungssysteme steht, ist es kein Wunder, dass er so symbolisch aufgeladen ist wie nur wenige andere Körperteile. – Und ist er überhaupt ein Körperteil, besteht sein Wesen nicht gerade darin, sich dem Körper konstitutiv zu entziehen, Teil und Nicht-Teil zugleich zu sein? Weder einfach schnell veränderbar wie die Kleidung (sieht man von falschen Bärten ab) noch weitgehend unveränderlich wie sonstige Körpermerkmale? Kommt ihm vielleicht deswegen eine so herausgehobene Bedeutung in fast allen Kulturen zu? – Das sind alles nur erste Vorbeobachtungen – stoßen wir direkt ins konkrete Material vor.

In der frühen Antike war es – sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern – zunächst allgemeine Sitte einen langen Bart zu tragen und dieser wurde allgemein als Symbol von Männlichkeit, Würde und Weisheit aufgefasst.[44] Als einziger Gott trug Apoll keinen Bart, um seiner ewigen Jugendlichkeit Ausdruck zu verleihen.[45] Dies änderte sich mit dem Verfall der griechischen Stadtstaaten: Alexander der Große machte die Bartlosigkeit zur allgemeinen Norm. In den antiken Quellen wird diese Entscheidung damit erklärt, dass er seinen Soldaten die Bartlosigkeit befohlen habe, damit diese in der Schlacht nicht am Bart gezogen werden konnten. Es dürfte sich dabei jedoch um eine nachträgliche Rationalisierung handeln: Viel eher dürfte es darum gegangen sein, sich

43 Beispiele für den Horror, den ein stark ungepflegtes Gesicht erwecken kann – das, jedenfalls bei Männern, stets ein bärtiges Gesicht ist (Können Frauen überhaupt im eigentlichen Sinne ein ‚ungepflegtes' Gesicht haben? Höchstens ein ungeschminktes.) –, auf die wir noch eingehen werden, dürften die entsprechenden Bilder von KZ-Häftlingen sein sowie das Bild des in geistige Umnachtung gefallenen Nietzsche.

44 Oder auch, wie in einem Fragment des Aristoteles (das freilich keinen Beitrag zur Philosophie, sondern eher zur Biologie des Bartes darstellt) behauptet, ein Zeichen großer sexueller Potenz (vgl. Christopher Oldstone-Moore: *Von Männern und Bärten. Eine Geschichte der Gesichtsmode*. Aus dem Englischen v. Viola Krauß. Köln 2017, S. 72 f.).

45 Sein Kontrahent Dionysos wird mal mit, mal ohne Bart dargestellt. Doch darauf werden wir später noch detailliert eingehen.