

Bergengruen, Maximilian

Sexualität, Recht, Leben die Entstehung eines Dispositivs um 1800

München 2005

PVA 2005.2391

urn:nbn:de:bvb:12-bsb00041548-9

Die PDF-Datei kann elektronisch durchsucht werden.

Copyright

Das Copyright für alle Webdokumente, insbesondere für Bilder, liegt bei der Bayerischen Staatsbibliothek. Eine Folgeverwertung von Webdokumenten ist nur mit Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek bzw. des Autors möglich. Externe Links auf die Angebote sind ausdrücklich erwünscht. Eine unautorisierte Übernahme ganzer Seiten oder ganzer Beiträge oder Beitragsteile ist dagegen nicht zulässig. Für nicht-kommerzielle Ausbildungszwecke können einzelne Materialien kopiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft der Autoren bzw. der Bayerischen Staatsbibliothek kenntlich gemacht wird.

Eine Verwertung von urheberrechtlich geschützten Beiträgen und Abbildungen der auf den Servern der Bayerischen Staatsbibliothek befindlichen Daten, insbesondere durch Vervielfältigung oder Verbreitung, ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek unzulässig und strafbar, soweit sich aus dem Urheberrechtsgesetz nichts anderes ergibt. Insbesondere ist eine Einspeicherung oder Verarbeitung in Daten systemen ohne Zustimmung der Bayerischen Staatsbibliothek unzulässig.

The Bayerische Staatsbibliothek (BSB) owns the copyright for all web documents, in particular for all images. Any further use of the web documents is subject to the approval of the Bayerische Staatsbibliothek and/or the author. External links to the offer of the BSB are expressly welcome. However, it is illegal to copy whole pages or complete articles or parts of articles without prior authorisation. Some individual materials may be copied for non-commercial educational purposes, provided that the authorship of the author(s) or of the Bayerische Staatsbibliothek is indicated unambiguously.

Unless provided otherwise by the copyright law, it is illegal and may be prosecuted as a punishable offence to use copyrighted articles and representations of the data stored on the servers of the Bayerische Staatsbibliothek, in particular by copying or disseminating them, without the prior written approval of the Bayerische Staatsbibliothek. It is in particular illegal to store or process any data in data systems without the approval of the Bayerische Staatsbibliothek.

Maximilian Bergengruen
Johannes F. Lehmann · Hubert Thüring · Hrsg.

Sexualität – Recht – Leben

Die Entstehung eines Dispositivs um 1800

Wilhelm Fink Verlag

PVA
2005.
2391

lisiert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3967-2

© 2005 Wilhelm Fink Verlag, München

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn



PO5 PM

INHALT

MAXIMILIAN BERGENGRUEN, JOHANNES F. LEHMANN, HUBERT THÜRING Einleitung: Sexualität, Recht, Leben	7
---	---

DISKURSE

MICHAEL NIEHAUS Wie man den Kindermord aus der Welt schafft. Zu den Widersprüchen der Regulierung	21
JOHANNES F. LEHMANN Energie, Gesetz und Leben um 1800	41
MICHAEL GAMPER Kollektives ‚Leben‘ um 1800. Soziale (De-)Figuration bei Herder, Burke und Hardenberg	67

THEORIEN

NATALIE BINCZEK „Im Abgrunde des Reizes“. Zu Herders <i>Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele</i>	91
REINHARD BRANDT Kants Eherecht	113
STEFAN GREIF Sexualität im „Licht des Bildungstribs“: Das Organismusmodell des jungen Schelling und das „Gesetz der epicureischen Polarität“	133
STEFAN METZGER Über organische und fruchtbare Unterscheidung. Organismus und Konjunktur bei Schiller	153

TANJA VAN HOORN

Leibhaftige Menschheitsgeschichte. Georg Forsters physiologischer Blick auf den Menschheitskörper	179
--	-----

GESCHICHTEN

GUNTILD BERG

Der Prozeß der „anthropologischen Zwänge“ (Michel Foucault). Juristische, moralische und psychologische Verhandlungen am Beispiel der spätaufklärerischen Kriminalerzählungen August Gottlieb Meißners	195
--	-----

CHRISTINE WEDER

Poesie als / statt Polizei. Zum Verhältnis von Sexualität und Gesetz in Wielands <i>Goldnem Spiegel</i> und im polizeiwissenschaftlichen Kontext	217
---	-----

ROLAND BORGARDS

Leben und Tod. Kleists <i>Zweikampf</i>	237
---	-----

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

Tollwut, Werwolf, wilde Jagd. Wie das Gebiss des Jägers Jürge Brentanos <i>Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl verzahnt</i> ...	263
---	-----

BARBARA THUMS

Diätetische Toilettenkunst und organische (Selbst-)Bildung: Goethes <i>Der Mann von fünfzig Jahren</i>	295
---	-----

Biographische Angaben	317
-----------------------------	-----

Einleitung: Sexualität, Recht, Leben

Das Leben avanciert in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in dem Maße zu einem zentralen, diskurstragendem Begriff, wie zugleich naturwissenschaftlich unklar wird, was es eigentlich ist. Diese Unklarheit betrifft sowohl den Anfang (wie funktioniert die Zeugung?) als auch das Ende des Lebens (was genau unterscheidet den lebenden vom toten Organismus?). „Anfang – Ende des Daseyns ist beides für uns in gleiches Dunkel gehüllt.“¹ Die alte Opposition, gemäß der das Leben das schlicht gegebene Gegenteil des Todes ist, verkompliziert sich, indem nun der Tod selbst in den Lebensbegriff mit aufgenommen wird. Entsprechend definiert Bichat das Leben als „Gesamtheit der Funktionen, die dem Tod widerstehen“.²

Was Leben um 1800 bedeutet, läßt sich also nicht definieren, wohl aber gliedern und zerteilen.³ Einer der erfolgversprechendsten Ansätze der Gliederung des Lebens um 1800 ist das Modell der „vis essentialis“ oder der „Bildungstrieb“ („nisus formativus“).⁴ Die Begriffe entstammen einer von den Naturwissenschaften initiierten Debatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der sich das ursprünglich aristotelische Fortpflanzungsmodell der Epigenese gegenüber dem der Präformation durchsetzt.⁵ Wissenschaftler wie Caspar Friedrich Wolff und Johann Friedrich Blumenbach argumentieren in Rückgriff auf Harvey, daß die Fortpflanzung nicht nach einem von Gott erdachten Plan funktioniert, der dem ersten Keim schon vollständig eingeschrieben ist und sich nach dem Wrapp-out-Prinzip realisiert, sondern „daß die Körper [erst] bey der Generation formirt werden“,⁶ die Natur sich also selbst immer wieder neu organisiert.

Natur und Leben werden also über ein Modell erklärt, das aus dem Bereich der Fortpflanzung und Sexualität genommen wird, dessen Grenzen aber schnell überschritten werden. Wolff und Blumenbach, deren Ziel es ursprünglich nur war, „das Geheimnis des Zeugungsgeschäftes [...] aufgeklärt zu sehen“⁷, wer-

1 Karl Philipp Moritz, „Das Skelet“, in: *Denkwürdigkeiten* 1.5 (1786), S. 75, S. 77.

2 Xavier Bichat, *Physiologische Untersuchungen über Leben und Tod*, übers. von D. Veizhans, Tübingen 1802, S. 1. Vgl. Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, hg. von François Magendie, Paris 1829, S. 2.

3 Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2003, S. 23.

4 Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781, S. 26; S. 13.

5 Vgl. hierzu Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 9-52.

6 Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen*, Berlin 1764, S. 61.

7 Blumenbach, *Bildungstrieb* (wie Anm. 4), S. 3.

den ex post zu Gründungsvätern einer umfassenden Theorie der ganzen (anorganischen wie organischen) Natur promoviert. Autoren wie Immanuel Kant, F.W.J. Schelling, Novalis und Johann W. Ritter entwerfen, unter Vorbehalt oder mit uneingeschränkter Emphase, aus den Vorgaben der Generationsbiologie ein umfassendes Modell, das durch seinen Systemcharakter alles Leben erklären kann – die Organismus-Theorie.⁸ Statt einer mechanischen Welt und einem persönlichen und extramundanen Gott (wie bei Descartes und Newton) gibt es nur noch eine Kraft oder einen Trieb des Lebens, der sich nunmehr *in* der sich selbst organisierenden Natur befindet.

Der Paradigmenwechsel, der sich bei der Verwendung des Begriffs des Lebens abzeichnet, steht jedoch nicht nur in engster Beziehung zu seinem Gründungsdiskurs, der Rede über Sexualität und Fortpflanzung, sondern auch zu der über das Recht.⁹ Autoren wie Justus Möser oder Friedrich Carl von Savigny versuchen, das Recht als Teil des Lebens zu betrachten und die juristischen Gesetze aus denen des Lebens abzuleiten:

Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Charakter, dem Volk eigenthümlich, so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Daseyn, es sind nur einzelne Kräfte und Thätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden, und nur unsrer Betrachtung als besondere Eigenschaften erscheinend.¹⁰

Die Aufgabe der Rechtswissenschaft ist es also nicht, Gesetze zu entwerfen, welche das Leben von außen normativ still stellen, sondern die Trennung zwischen Leben und Gesetzen aufzuheben und beide Bereiche durch flexible und wandlungsfähige Normen zusammenzuführen.

Die hier skizzenhaft vorgeführte Verbindung zwischen den Bereichen Sexualität (Fortpflanzung), Leben (Organismus) und Recht (lebendiges Recht) läßt sich methodisch einholen. Michel Foucault hat in *Der Wille zum Wissen*, dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*, die These aufgestellt, daß sich die Ausübung der Macht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in zweierlei Hinsicht geändert hat: Erstens ist aus der „*vitam necisque potestas*“, also der Macht über Leben und Tod, eine Macht zum Leben geworden, zweitens unterliegt diese veränderte Macht nicht mehr dem Recht und seiner symbolischen Reprä-

8 Ausführlich hierzu Jörg Jantzen, „Theorien der Lebenskraft“, in: Friedrich Wilhelm Schelling, *Werke*. Ergänzungsband zu den Bänden V–IX., hg. von Hans Michael Baumgartner u.a., Stuttgart 1994, S. 498–565.

9 Vgl. Annette Brockmöller, *Die Entstehung der Rechtstheorie im 19. Jahrhundert in Deutschland*, Baden-Baden 1997 (= Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Bd. XIV), sowie Marcel Senn, *Rechtsgeschichte. Ein kulturhistorischer Grundriss*, Zürich 1999. Zur besonderen rechtlichen Berücksichtigung der Sexualität siehe: Anke Meyer-Knees, *Verführung und sexuelle Gewalt. Untersuchung zum medizinischen und juristischen Diskurs im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992.

10 Friedrich Carl von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814, S. 8.

sensation, sondern ständig variierenden Verordnungen und Praktiken. Foucault hat daraus die Konsequenz gezogen, daß Machtausübung nicht mehr in einer Begriffsanalyse erschlossen, sondern als Diskurspraktiken, als faktisch ergangene und sozial wirksame Handlungen und Reden, beschrieben werden muß.¹¹

Diese Konzeption von Biopolitik¹² bzw. den in den Vorlesungen von 1975–1980 erarbeiteten und umfassenderen Begriff der „Gouvernementalität“¹³ unterwirft Giorgio Agamben einer kritischen Revision, wenn er dafür plädiert, die Analyse der Praktiken der Macht nicht gegen die juristischen Modelle auszuspielen. Recht und Politik hören auch in der Zeit der Biopolitik nicht auf, Entscheidungen über das Leben zu fällen. Die Macht, Leben zu machen, fällt Agamben zufolge auch in der Moderne nicht nur unter die Domäne der normierenden und regulierenden Diskurspraktiken von Polizei, Psychiatrie und Gefängnis, sondern stellt vielmehr, einen „verborgenen Kreuzpunkt“¹⁴ zwischen Biopolitik und Gouvernementalität einerseits und Rechts- und Staatstheorie andererseits dar. Das Problem des „*vitam instituere*“ bleibt demnach auf juristischer Ebene gegenüber der neuen Regulation, Produktion und Verwaltung des Lebens nicht einfach auf der Strecke, sondern unterliegt seinerseits einer Verwandlung und Umorganisation, der analytische Aufmerksamkeit gebührt.

Während die Verknüpfung von Gouvernementalität/Recht mit dem Diskurs über das Leben durch das Konzept der Biopolitik vielfältig erschlossen ist, bleibt die Verbindungslinie zur Sexualität bei beiden Theoretikern, vor allem von der Seite historischer Analysen aus gesehen, unterbestimmt. Zwar markiert Foucault im *Willen zum Wissen* die Sexualität als ein Scharnier zwischen den auf das Individuum zielenden Disziplinierungen des Körpers und der staatlichen Biopolitik, innerhalb seines erweiterten Konzeptes der Gouvernementalität nimmt die Sexualität jedoch erst eine konzeptuelle Position ein; ausführliche Analysen zur Sexualität liegen lediglich im Bereich der antiken Selbstpraktiken vor (*Sexualität und Wahrheit* II und III). Auch Agamben bestimmt die Verbindungen zwischen Leben und Sexualität bzw. Recht und Sexualität lediglich theoretisch. Er wertet die Sexualität zwar als zentralen Bereich der modernen Biopolitik, bleibt jedoch, was historische Analysen anbetrifft, pauschal.

11 Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. von Ulrich Raulff, Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 161–190.

12 Vgl. ebd. und Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. von Michaela Ott, Frankfurt am Main 2001, insbes. die Vorlesung vom 17. März 1976, S. 282–311.

13 Die entsprechenden Vorlesungen sind noch nicht integral erschienen; vgl. aber Michel Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main 2000, S. 41–67.

14 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 16.

Eine Analyse der Verbindungslinien von Sexualität, Recht und Leben um 1800, wie sie mit diesem Band angestrebt wird, setzt sich mit den hier skizzierten Vorgaben in zweierlei Hinsicht auseinander. Anhand historischer Untersuchungen einzelner Bereiche werden einerseits die von Foucault und Agamben herausgearbeiteten Analogien zwischen dem Bereich des biologisch erforschten und des rechtlichen bzw. biopolitisch verwalteten Lebens überprüft, andererseits muß die Verbindungslinie zur Sexualität von den beiden anderen Polen aus neu gezogen und historisch eruiert werden.

Bei dieser Arbeit behält jedoch der Lebensdiskurs eine herausgehobene, aber auf den ersten Blick unsichtbare Position, da er vielerorts nicht explizit geführt wird, sondern sich auf den ‚Nebenschauplätzen‘ der Medizin, Physiologie, Anthropologie, Rechtswissenschaft, Philosophie und Literatur erst herausbildet. Dabei erweisen sich insbesondere Sexualität und Recht als Felder, in denen das Leben in theoretischer wie praktischer Hinsicht in besonders intensiver Weise als ihre Voraussetzung und ihr Gegenstand verhandelt wird; und umgekehrt katalysieren sie als diskursive Bedingungen und Praktiken die Erforschung des Lebens. Den Diskurs über das Leben als hochsensiblen Schnitt- bzw. Überkreuzungspunkt der heterogenen, aber doch zusammenhängenden Diskurse über Recht und Sexualität zu verstehen – eine für die Moderne, und das heißt bis heute gültige, Konstellation in Begriff und Praxis – ist das Anliegen dieses Bandes.

Die Differenzierung der Zugangsweisen ergibt sich dabei aus dem analytischen Fokus der Beiträge: Eine erste Gruppe versucht, die Verflechtung von Sexualität, Recht und Leben in einzelnen *Diskursen* freizulegen. In allen drei Aufsätzen geht es dabei um die Konzeptualisierung von Sexualität im Hinblick auf ihre Regulierung. In der Analyse von juristischen, polizeiwissenschaftlichen, staatstheoretischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Diskussionen wird immer wieder das Verhältnis von Gesetz und Leben konturiert. Eine zweite Gruppe von Beiträgen konzentriert sich auf die Verknüpfung von Sexualität, Recht und Leben innerhalb einer bzw. mehrerer *Theorien* eines Autors. Die Analysen gelten verschiedenen und auf verschiedenen Feldern angesiedelten Modellen von Kant, Schelling, Schiller, Forster und Herder. Im Zentrum aller dieser Beiträge steht durchweg das Konzept des Organismus und seine rechtliche, ästhetische und anthropologische Relevanz. Die dritte Gruppe von Aufsätzen sucht die intrikaten diskursiven Überkreuzungen von Sexualität, Recht und Leben in einer oder mehreren literarischen *Geschichten* aufzuweisen. In den Interpretationen der Texte von Meißner, Wieland, Kleist, Brentano und Goethe ergeben sich dabei vielfältige Verknüpfungen zu den zuvor analysierten Diskursen und Theorien. Man könnte sagen, daß diese letzten Beiträge die These dieses Bandes einlösen, daß die Schwelle zur Moderne in der oben beschriebenen Verknotung von Sexualität, Recht und Leben besteht; sie zeigen, daß sich die juristischen, polizeiwissenschaftlichen, naturwissenschaftlichen, theologischen und anthropologischen Diskurse und Theorien um Sexualität, Recht und Leben bis in die narrativen Strukturen literarischer Texte verfolgen lassen.

Diskurse

Michael Niehaus analysiert in seinem Beitrag „Wie man den Kindermord aus der Welt schafft. Zu den Widersprüchen der Regulierung“ den biopolitischen Diskurs *par excellence* ausgehend von der These, daß gerade das Aussetzen des Gesetzesprinzips seinen Einsatzpunkt bildet. Denn bereits in der Definition des Delikts ist eine Beobachterperspektive impliziert, in der es keine gesetzmäßige Strafe geben kann. Die Diskurse, die sich im Rahmen dieses Widerspruchs nun für die Abschaffung des Kindermordes stark machen, so die zweite These, ergehen von einer phantasmatisch-souveränen Subjektposition aus, die Widersprüche und Wirklichkeiten überspringen kann. So bildet sich ein leerlaufender, sich überschlagender Diskurs mit der Tendenz zur Euphorie. Vor dem Hintergrund dieser beiden Beobachtungen analysiert Niehaus nun die Struktur und die Logik der vorgeschlagenen Maßnahmen, der vorgenommenen Operationen der Einfühlung und der phantasierten Strafen im Hinblick auf die Regulierung von Sexualität und Leben. Die Maßnahmen der Regulierung arbeiten dabei vor allem mit dem Instrument der Aufsicht, wobei Niehaus zeigt, daß Biopolitik nicht auf die totale Überwachung und auch nicht auf die totale Erhebung von Daten zielt, sondern auf die Verwaltung von Leben. Und um dieses (das Leben der unehelich Schwangeren) zu erhalten, muß die Regierung nicht nur beaufsichtigen, sondern auch bei der Verheimlichung mitarbeiten. Die Regulierung rechnet so mit der Subjektposition der zu Regulierenden, und gerade in ihren Strategien der Einfühlung setzt sie voraus, daß Subjekte – wenn auch defizitär – sich selbst regulieren. Auch die Strafphantasien unterstehen der Logik der Regulierung und ihren Widersprüchen. Die Einfühlung in eine Tat, für die es keine angemessene Strafe gibt, schlägt um in die Phantasien eines Straftheaters, in dem die Kindermörderin wiederholt und rituell jene Schande erfährt, aus der heraus sie gemordet hat. Mit Agamben bestimmt Niehaus das Verhältnis der zu bestrafenden Kindermörderin zum Gesetz als das der „Ausnahme-Beziehung“: Auch wenn das Gesetz an ihr nicht vollzogen und sie nicht hingerichtet wird, bleibt sie im Bann des Gesetzes. So figuriert die Kindermörderin in den Diskursen der Regulierung einerseits als Objekt der Regulierung und zugleich – als jene, die sich nicht hat regulieren lassen – als Einwand gegen die Regulierung.

Eine grundlegende Struktur des Lebensdiskurses nimmt *Johannes F. Lehmann* zunächst bei Jakob Michael Reinhold Lenz auf, um sie in Literatur, Theologie, Naturwissenschaft und Polizeiwissenschaft bis nach 1800 zu verfolgen. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem französischen Materialismus, der alles Lebendige den physikalischen Gesetzen von Materie und Bewegung unterwirft, bestimmt Lenz das Leben als Energie und Freiheit. Anstatt auf die kartesianische exklusive Opposition von Körper und Seele beziehungsweise Geist zurückzugreifen, entwickelt Lenz ein Modell, in dem die vitale Energie zugleich innerhalb und außerhalb, mit und gegen die Gesetze gedacht werden kann. Lenz' zentrales, der Theologie entlehntes Konzept, das die Energie von Be-

dürfnis und Handlung ablöst, ist die Konkupiszenz, das organische Streben nach Vereinigung – nicht bloß in der Sexualität, sondern ebenso in der Ernährung und der Erkenntnis. Physische Kraft und moralische Gegenkraft bilden ein System der Rückkopplung zur Erhaltung und Steigerung der Energie, in dem das Leben von der Umwelt der gleichgültigen Natur zugleich abhängig ist und sich abtrennen muß. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Leben entstammt ursprünglich der Theologie, taucht aber nach dem Schema der inklusiven Opposition in ähnlicher Form in Polizei- und Lebenswissenschaften auf, wobei das Changieren zwischen metaphorischem und materiellem, theologischem und biologischem Lebensbegriff die interdiskursive Übertragbarkeit sichert. Die unterschiedlichen, entweder eher materialistischen oder vitalistischen Auffassungen des Verhältnisses von Naturgesetzen und Lebensprozessen bei Johann Christian Reil und Joachim Dietrich Brandis treffen sich im Verständnis der temporalen Rückkoppelungsfähigkeit und finden sich, wie auch bei Kant, Carl Friedrich Kiemeyer oder Schelling, in einem mehr oder weniger differenzierten Organismusmodell produktiv aufeinander bezogen. Schließlich verfolgt Lehmann die Frage von Gesetz und Leben auch im Verhältnis von Recht und Polizei, wie sie sich in der aus der Kameralistik als eigener Bereich herausbildenden „Polizeywissenschaft“ stellt, inwiefern nämlich die mit der Sicherung und Vermehrung der inneren, physischen wie moralischen Kräfte der Bevölkerung eines Staates betraute Polizei die Gesetze auch aufheben darf oder muß, damit der Staat nicht einfach, wie auch Lenz meinte, eine Maschine sei.

Dieses Verhältnis von staatlichem Organismus und Organ der Polizei ist auch Thema des Beitrags von *Michael Gampers*. Er stellt in seinem Aufsatz über „Kollektives Leben um 1800. Soziale (De-)Figuration bei Herder, Burke und Hardenberg“ den Terminus und das Phänomen der ‚Masse‘ ins Zentrum seiner Überlegungen. Entdeckt wird das Phänomen im Rahmen der Gouvernamentalität (Foucault) des aufgeklärten Absolutismus, insofern die Polizei als zentrales Organ des Staates mit der von ihr betriebenen Biopolitik, so die Ausgangsthese Gampers, zur Verwaltung der Vielen gelangt – und damit die Unterminierung ständischer Figurationen des sozialen Körpers betreibt. Die Schaffung eines politischen Körpers durch eudämonistische Regulierung dynamischer Kräfte, zu denen auch die Sexualität gehört, werde, so Gampers, in der Folge der politischen Theorie des 17. Jahrhunderts im Bild der Maschine gedacht. Johann Gottfried Herder und Edmund Burke setzen dagegen auf Konzepte der sozialen Figuration, die den negativen und den positiven Pol der Masse vom Organismus her zu denken versuchen. Gampers Überlegungen zielen vor diesem Hintergrund auf eine Neulektüre der politischen Aphorismen (vor allem „Glaube und Liebe“) von Novalis. Friedrich von Hardenberg konstruiert die Utopie einer Masse, die alle destruktiven Tendenzen, die sie in der von Burke beschriebenen französischen Revolution kennzeichnete, überwunden hat, indem er – und das ist der diskurgeschichtlich relevante Befund – biopolitisch-polizeiliche Außensteuerung und selbstregulative Innensteuerung idealer und im Bilde des

Königspaares symbolisierter Individuen untrennbar zusammendenkt. Leitend ist dabei auch hier ein Lebensbegriff, der in Opposition zu Recht und Gesetz gedacht wird.

Theorien

Natalie Binczeks Analyse von Herders Preisschrift *Erkennen und Empfinden* verschiebt den Akzent der herrschenden Forschungsauffassung, die in Herders Denken eine differenzübergreifende holistische Konzeption erkennen will, in Richtung einer differenzbetonten systembildenden Konzeption. In Absetzung von hierarchischen Trennungen oder zeitlich-zirkulären Verbindungen etabliert Herder die jeweilige Eigengesetzlichkeit von Erkennen und Empfinden, ohne daß sie sich gegenseitig ausschließen; sie hängen vielmehr von einander ab und sind in einer höheren, räumlich konnotierten Ordnung miteinander verknüpft, die er „Gewebe“ nennt. Das Gewebe ist zum einen Metapher, ohne deren unmittelbare analogische Bildkraft weder Empfindung noch Erkenntnis möglich sind, weil man diese ohne Sprache, die wesentlich bildlich ist, gar nicht denken kann. Zum anderen aber erbringt das Gewebe, wie Binczek im Rückblick auf die mikroskopische Erforschung in Anatomie und Physiologie zeigt, eine präzise Leistung im Organismus, indem es die Organe – und also die beiden Vermögen der Erkenntnis und Empfindung –, die es trennend umhüllt, zugleich miteinander kommunizieren läßt. Liegt im Gewebe die höchste Ordnung, so findet Herder im „Abgrunde des Reizes“ einen Anfang, der keine Ursache, sondern reine Wirkung ist. Wort und Sache des Reizes entlehnt er der Physiologie Albrecht von Hallers, um dem Reiz die dort eigentlich entgegengesetzte Empfindung ursprünglich einzuverleiben. Auf der Basis des epigenetischen Denkens fungiert der Reiz als drittes, fruchtbares Element, das Erkennen und Empfinden in einer „Ehe“ zur zweigeschlechtlichen Fortpflanzung verkoppelt und etwas Neues erzeugt, das von den vorigen Elementen zugleich verschieden und ihnen ähnlich ist.

Die Ehe im wörtlichen Sinne und ihr Verhältnis zur Sexualität ist das Thema von *Reinhard Brandt*. Er wendet sich in seinem Aufsatz „Kants Eherecht“ der Frage zu, wieso für Kant die Ehe eine Rechtsform sein kann, obwohl dieser betont, daß die in ihr (wie anderswo) vollzogene Sexualität den Menschen in den Naturzustand zurückstufe, was beiden Ehepartnern unwiederbringlich den Rechtstatus der Person raube. Die verblüffende Lösung, die Brandt präsentiert, ist, daß in Kants Augen die Ehepartner nicht zwei Rechtssubjekte sind, sondern, wie bei Platons Kugelmenschen oder Jean-Jacques Rousseaus „moi commun“, nur *eines*. Innerhalb dieses verschmolzenen Menschen herrscht kein Rechtsverhältnis, sondern nur ein wechselseitiger Gebrauch der Geschlechtsorgane; nach außen präsentiert sich die Ehegemeinschaft hingegen als rechtliche Einheit. Die Resultate der ehelichen Sexualität, so Brandt in seiner Kant-Auslegung weiter, sind in die rechtliche Unio nicht eingeschlossen: Mit

der Gewißheit der Zeugung beginnt der singuläre Personen-Status des werdenden Kindes.

Daß das Verhältnis von Sexualität und Recht auf der Basis eines dezidiert organistischen Modells demjenigen Kants entgegenstehen muß, zeigt *Stefan Greif* in seinem Beitrag „Sexualität im ‚Licht des Bildungstriebes‘“. Greif setzt Schelling einerseits von Philosophen wie Kant und Fichte, die die Geschlechterdifferenz nur im Rahmen eines hierarchischen Modells denken, andererseits von Theoretikern wie Novalis ab, dessen christlich-teleologisches Modell die Geschlechter-Differenz in einer körperfeindlichen Volte neutralisiert. Dagegen entwickelt Schelling ein Organismusmodell, innerhalb dessen die körperliche Anziehung und Abstoßung von Mann und Frau nicht hierarchisiert, sondern lustvoll gedacht wird, und so als Basis für eine wechselseitige Intellektualisierung und Realisierung größtmöglicher Freiheit dienen kann.

Auch *Stefan Metzger* beginnt seine Überlegungen „Über organische und fruchtbare Unterscheidung. Organismus und Konjektur bei Schiller“ beim Organismusmodell. Er entwirft mit Rekurs auf Johann Heinrich Lambert, Blumenbach, Herder und Kant eine Systemtheorie des 18. Jahrhunderts, dessen übergeordnetes System das Leben selbst ist, welches wiederum, wie selbstverständlich, Gerechtigkeit und Recht als Subsysteme in sich begreift. Metzgers Augenmerk liegt dabei auf der bewußten Überschneidung des konjekturalen Prinzips (dem Modus des ‚als ob‘), mit dem das System gedacht wird, und dessen eigenen Regeln, wie z.B. der Offenheit der Bildungsgesetze. In diesen Zusammenhang gehört auch Friedrich Schiller: Metzger weist nach, daß dieser seine ästhetische Theorie exakt nach den beschriebenen Prinzipien von Konjektur und organischer Reproduktion konzipiert, wenn er das Naive und das Sentimentalische systemisch miteinander verkoppelt oder den Spieltrieb zum Vermittler von Stoff- und Formtrieb promoviert.

Die Voraussetzung für Organismustheorien dieser Art arbeitet *Tanja van Hoorn* in ihrem Beitrag zu Georg Forsters 1789 erschienenem kurzen *Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit* heraus. Im Unterschied zu seinen Vorgängern Iselin, Herder und Meiners betrachtet Forster nicht die äußeren sowie physischen und moralischen Einflüsse, sondern entwickelt die Menschheitsgeschichte modellhaft aus den physiologischen Vorgängen im Körperinnern des menschlichen Individuums. Damit macht er das sich zeitgenössisch gerade durchsetzende naturwissenschaftliche Verständnis, wonach der Körper ein sich lebenslang entwickelnder und verändernder Organismus ist, für eine Reflexion fruchtbar, die über die naturwissenschaftlichen Grenzen hinausgeht. An eine wissenschaftsgeschichtliche Verortung des Organismusbegriff im Feld epigenetischer Fortpflanzungstheorien und Kraftkonzeptionen schließt sich die Beschreibung von Forsters Entwicklungsmodell der physiologischen Schritte und Funktionen an. Anders als in Meiners starrer und in ihrer Konsequenz rassistischen Doktrin liegt hier der Akzent auf den dynamischen Möglichkeiten der Entwicklung, die dennoch einer klaren Hierarchie vom Wilden zum Weißen folgt. Die Sexualität, so legt Tanja van Hoorn dar, liefert im *Leit-*

faden zwar den unverzichtbaren Antrieb und bildet in ihrer vollen Entfaltung eine „idealische Zwischenzeit“, die jedoch aufgrund des Drängens der Kräfte selbst zugunsten erhabenerer Leidenschaften überwunden werden muß; denn ihr verhaftet zu bleiben, bedeutet biologische und politische Schwäche und führt in den Teufelskreis des Despotismus.

Geschichten

Gunhild Berg bezieht in ihrem Beitrag „Der Prozeß der ‚anthropologischen Zwänge‘“ die Kriminalerzählungen Meißners auf die epochale Wende seit Mitte des 18. Jahrhunderts, die sie unter Rekurs auf Foucault und die neuere germanistische Anthropologieforschung als die Einrichtung einer „anthropologisierten Denkform“ beschreibt und vierfach kennzeichnet: als Historisierung, Kulturvergleich, Naturalisierung und Empirisierung. Die Machtentfaltung dieser „anthropologischen Zwänge“ führt Berg nun an Hand der Kriminalerzählungen Meißners vor, in denen einem juristischen und normativen Modell des Menschen ein „nicht-normatives anthropologisches Modell“ gegenübergestellt wird. Der Verbrecher ist anthropologischen Zwängen unterworfen, wie zum Beispiel einer nun als Normalität eingerechneten Sexualität und einem „biologisierten Umfeld“. Berg zeigt nun, wie die mit der anthropologischen Denkform verbundenen Fremdurteile der Justiz den Subjekten als Selbstbilder – in Form der Geständnisse – zugemutet werden. Die Machttaktik der anthropologischen Denkform besteht darin, daß ihre durch Beobachtung gewonnenen Ergebnisse in der freiwilligen Selbstaussprache der Seele bestätigt werden können und sollen. Gerade in der Diskussion der Legitimität der durch List und Verstellung provozierten Geständnisse stoßen der nicht-normative anthropologische und der ältere normative Moraldiskurs hart aufeinander.

Christine Weder zeigt in ihrem Beitrag „Poesie als / statt Polizei. Zum Verhältnis von Sexualität und Gesetz in Wielands ‚Goldenem Spiegel‘“, daß sich bei Christoph Martin Wieland eine Verbindung von Sexualität und Gesetz ganz anderer Natur auffinden läßt: Die „Kinder der Natur“, so der Titel einer Binenerzählung, sind ausgemachte Wollüstlinge, die aber keinen Gegensatz von Trieb und Regelzwang verspüren, wenn sie sich bei der Ausübung ihrer Lust dem Gesetz der Mäßigung unterwerfen. Weders These ist nun, daß die durch den Text propagierte Harmonisierung von Sexualität und Gesetz nicht allein aus einer epikureischen Tradition abzuleiten sei, sondern innerhalb einer Diskussion über Luxus verstanden werden müsse, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem auf der Ebene der Polizeiwissenschaft geführt würde. Der dort inszenierte Paradigmenwechsel vom auktorialen Eingriff zur Selbstregulierung liege, so ihre abschließende Analyse, auch der Erzählung als diskursives und narratives Prinzip zu Grunde.

Der Zusammenhang zwischen Lebensdiskurs und narrativer Struktur bildet auch den Fokus bei *Roland Borgards*. Er unterzieht in seinem Beitrag „Leben

und Tod. Kleists *Zweikampf*“ die Novelle einer wissenschaftlichen Lektüre, in der das um 1800 verkomplizierte Verhältnis von Leben und Tod – sowohl in juristischen wie in medizinischen Diskursen – im Zentrum steht. Zunächst zeigt Borgards, wie Heinrich von Kleist einerseits auf ein wissenschaftlich zu seiner Zeit bereits überholtes Muster zurückgreift, in dem sowohl physiologisch, theologisch als auch juristisch Leben und Tod streng getrennt voneinander gedacht werden. Demgegenüber steht andererseits ein neues biologisches Wissen, das den Tod als eine das Leben konstituierende Kraft beschreibt und in der medizinischen Nachgeschichte des juristischen Zweikampfs auch seinen textuellen Niederschlag findet. Borgards beschreibt den Kleistschen Zweikampf als Experimentalsystem, das selbst dem Begriff der Wahrheit die Unschuld raubt, indem es deutlich macht, an welche kontingenten Bedingungen diese Wahrheit gebunden ist. Medizinische Diskussionen um den genauen Todeszeitpunkt überkreuzen sich mit juristischem Rasonieren um die beste Hinrichtungsart. Und auf diese fundamentale Unsicherheit über den Endpunkt des Lebens lassen sich die gegenläufigen Textbewegungen in Kleists Novelle beziehen, in dem aus dem juristisch initiierten Zweikampf um die Wahrheit der stete, biologisch fundierte Kampf des Lebens mit dem Tod wird.

In seiner Lektüre von Clemens Brentanos *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl* kann Maximilian Bergengruen zentrale Strukturen auf der Mikro- und Makroebene des Textes freilegen, indem er dessen Motivvernetzungen auf die zeitgenössischen Medizin-, Rechts- und Organismuskurse bezieht. Bergengruen verfolgt zunächst das Motiv der reißenden „Zähne“ und stellt fest, daß es einerseits zum medizinischen Diskurs über Tollwut und Manie führt (und hier zum Zusammenhang von Sexualität und Kriminalität) und andererseits zum rechtstheoretischen Diskurs über Unzurechnungsfähigkeit. Indem der Text Kasperls monotone Wiederholung des Begriffs der Ehre mit Reils gerichtsmedizinisch folgenreicher Entdeckung einer „Manie ohne Delirium“ verbindet, spiegelt der Text das Entschuldungsparadigma des 18. Jahrhunderts in dem des 19. Jahrhunderts. Die Erzählung folgt, so kann Bergengruen plausibel machen, auf der Ebene des Erzählten sowie auf der Ebene der Erzählung selbst dem Paradigma des Organismus. Das wird zum einen deutlich in Bezug auf die vorgeführten Rechtsmodelle des Textes: Bergengruen interpretiert die Begnadigung des Fürsten und dessen Ehelichung der Mätresse im Sinne eines organologischen Rechtsmodells, d.h., daß die beiden Gesten, obwohl Inbegriff souveräner Herrschaft, die Souveränität des Fürsten zugleich aufheben und ihn als Organ unter Organen in das Staatsgefüge einbinden. In Brentanos Geschichte, wie Bergengruen mit Agamben folgert, stehen sich so der souveräne Fürst mit seiner Entscheidungsgewalt über den Ausnahmezustand und die tollwütig-werwolfähnlichen Verbrecher als zwei spiegelbildliche Erscheinungsformen des Naturzustandes gegenüber. Zum anderen wird das Prinzip des Organismus auch auf der Ebene des Erzählens reflektiert, insofern der Erzähler sich nicht über die quasi-absolutistische Position des Genieautors definiert, sondern schamhaft als Schreiber – also wieder als Organ unter Organen. Bergengruen

zeigt so, wie auf allen Ebenen des komplizierten Text- und Motivgefüges das epigenetische Denken die eigentliche organisierende Mitte des Textes bildet.

Wie tief und nachhaltig der biologisch-organische Bildungsbegriff die Kultur durchdrungen hat, macht *Barbara Thums* schließlich in ihrer Interpretationen von Johann Wolfgang Goethes *Ein Mann von fünfzig Jahren* deutlich. Ausgehend von Goethes eigener sachbezogener Rezeption und Anwendung der Diskurse über Organismus, Lebenskraft und Diätetik zeigt sie auf, daß die Zeugungs- und Bildungstheorie nicht nur als Regulativ der Toilettenkunst und der Liebesbeziehungen fungiert, sondern auch den Text und die Narration gleichsam organisch entwickelt. Die Analyse des dichten Geflechts von Motiven und Bildern der Textur, in dem sich die Toilettenkunst als Lebenskunst selbstbezüglich textualisiert und umgekehrt der Text zugleich vitalisiert finden, kann jedoch herausarbeiten, daß Goethe das von innen heraus wirkende „Naturprinzip“ der Epigenese und das von außen gestaltende „Kunstprinzip“ der (wissenschaftlich überholten) Präformation als produktive Gegenkräfte in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zum eigentlichen Bildungsprinzip verknüpft.

Diskurse

Wie man den Kindermord aus der Welt schafft Zu den Widersprüchen der Regulierung

Vorbemerkung

Wie kommt es zum Kindermord? Nach unehelichem Beischlaf bemerkt die Frau, daß sie schwanger wird. Allein gelassen, verheimlicht sie ihre Schwangerschaft und ihre Geburt, um ihre Schande nicht offenbar werden zu lassen. Und aus demselben Grunde bringt sie das Kind auch um. Dieser Tathergang ist zwar nicht notwendig, er ist aber die Regel. Auch ein in der Ehe gezeugtes Kind kann nach der Geburt ums Leben gebracht werden; es kann auch die übergroße Armut dazu führen, die eigene Leibesfrucht nach der Geburt zu töten; schließlich kann auch jemand anderes als die Mutter den Tod des Neugeborenen herbeiführen. In den Diskursen jedoch, die den Kindermord als besonderes Delikt und als Gegenstand der Regulierung behandeln, wird dieser Tathergang vorausgesetzt, den die *Carolina* von 1532 unter der Überschrift „Straff der weiber, so jre kinder tödtenn“ folgendermaßen wiedergibt:

Doch so ein weipsbilddt ein lebendig gelidmassig kindlin also heimlich tregt, Auch mit willen allein on hillff anderer weiber gepyr, wellich onhilffliche geburt mit todlicher verdecktlichkeit geschehenn muss, So ist desshalb kein glauplichere vrsache, Dann das dieselbig Mutter durch boshafftigen fursatz vermeint, mit tödtung des vnschuldigen kindlins, Daran sy vor, jnn oder nach der gepurt schuldig wirt, Jr geubte leychtfertigkeit verporgenn zu halten.¹

Die vorangegangene Verheimlichung der Schwangerschaft gilt hier als Anzeichen dafür, daß die Mutter plante, das Neugeborene gegebenenfalls umzubringen. Der Rückgriff auf die Vorgeschichte der Tat dient dazu, das Tatbestandsmerkmal des *Vorsatzes* festzumachen und damit zu unterstreichen, daß die Tat *unter das Gesetz* fällt (unter das unnachsichtige Gesetz für den Verwandtenmord, den *Parricid*). Zugleich wird mit dieser Auffassung des Tatherganges ein *Tatmotiv* festgeschrieben – eben jener vielschichtige und diffuse Komplex der Angst vor Schande, des Verbergens der geübten Leichtfertigkeit.²

1 *Die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V*, kritisch hg. von Josef Kohler und Willy Scheel, Halle an der Saale 1900, S. 68 (§131). Vgl. für eine detaillierte Analyse des Kindermordparagraphen der *Carolina* Wilhelm Wächtershäuser, *Das Verbrechen des Kindesmordes im Zeitalter der Aufklärung. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der dogmatischen, prozessualen und rechtssoziologischen Aspekte*, Berlin 1973, S. 59ff.

2 Die Festschreibung dieses Motiv stellt zwar eine Eingrenzung dar, sie ist aber deshalb nicht

Bei den Juristen war dieses Motiv bis zum beginnenden 19. Jahrhundert kaum Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit.³ Es wird aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt für die Diskurse, die den Kindermord aus der Welt schaffen wollen. In einer Abhandlung aus dem Jahre 1749 fragte sich Friedrich der Große, ob nicht „durch die Gesetze eine Art von Schande mit der heimlichen Niederkunft verknüpft“ sei. Diese Erwägung bezog sich auf die staatlichen Unzuchtstrafen und Kirchenbußen, von denen ledige Schwangere bedroht waren. Es sei letztlich die „Schuld der Gesetze“, wenn ein „Mädchen von zu zärtlichem Gemüt, das sich durch die Schwüre eines Wüstlings hat verführen lassen“, in die „Notlage“ kommt, „zwischen dem Verlust ihrer Ehre und ihrer unglücklichen Leibesfrucht zu wählen“.⁴ Als eine Folge solcher Überlegungen war das *Preußische Edikt vom 8. Februar 1765* der erste durchgreifende kriminalpolitische Eingriff, um den Kindermord aus der Welt zu schaffen: Die Unzuchtstrafen wurden abgeschafft, die Strafen für Verheimlichung der Schwangerschaft im Gegenzug verschärft.⁵

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts betont der Rückgriff auf die Vorgeschichte der Tat die subjektive Tatseite, die darauf hinausläuft, dem Gesetz die Tat scheinbar zu *entziehen*. Während die *Carolina* noch die verschärften Todesstrafen des Säckens und sogar des Pfählens für Kindermörderinnen vorsah, wurde der Kindermord in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum ersten Tötungsdelikt, an dem – im Gefolge von Cesare Beccarias *Dei delitti et delle pene* von 1764 – die Fragwürdigkeit der Todesstrafe diskutiert wurde.⁶

„Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden.“⁷ Dieser Satz aus der *Genesis* wird in der sogenannten Kindermorddebatte

schon eine Konstruktion, wie Harald Neumeyer behauptet: „Es sind demnach die Gesetzgeber und Juristen, die Medizinalpolitisten und Literaten, es sind Männer, die in ihren Reden über Frauen deren Tatmotiv vereindeutigen: Sie befestigen ein System Ehre als Motivationsfeld.“ (Harald Neumeyer, „Psychenproduktion. Zur Kindsmorddebatte in Gesetzgebung, Wissenschaft und Literatur um 1800“, in: Roland Borgards, Johannes F. Lehmann [Hg.], *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800*. Festschrift für Heinrich Bosse, Würzburg 2002, S. 47–76, S. 51) Der Ehrbegriff hat zunächst einmal nichts Systematisches, sondern verweist nur auf die vorangegangene Verheimlichung. Man kann allenfalls ein „System Ehre“ darauf errichten.

3 Vgl. Kerstin Michalik, *Kindsmord. Sozial- und Rechtsgeschichte der Kindstötung im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert am Beispiel Preußen*, Pfaffenweiler 1997, S. 278f.

4 Friedrich der Große, „Über die Gründe, Gesetze einzuführen und abzuschaffen“, in: *Die Werke Friedrichs des Großen. In deutscher Übersetzung*, zehn Bände, hg. von Gustav Ludwig Volz, Bd. VIII, Berlin 1912, S. 22–39, S. 34.

5 Der Wortlaut des Ediktes ist abgedruckt bei Wächtershäuser, *Verbrechen des Kindsmords* (wie Anm. 1), S. 161–167.

6 Vgl. zum Einfluß Beccarias auf die Diskussion um die Todesstrafe für Kindermörderinnen ausführlich Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 281–286. Im Rahmen der Kontroverse um die Todesstrafe „wurden die Strafbestimmungen für die Kindstötung zum exemplarischen Gegenstand der Kritik, da offenbar gerade dieses Verbrechen besonders geeignet schien, die kriminalpolitische Sinn- und Zwecklosigkeit der Todesstrafe zu demonstrieren“ (ebd., S. 282).

7 1. Mose 9, 6.

immer wieder zitiert.⁸ Für Kant spricht sich im strengen *Wiedervergeltungsrecht* das Prinzip des Gesetzes selbst aus, das seine eigene Anwendung befiehlt. „Hat er [der Verbrecher] aber gemordet, so muß er *sterben*. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit.“⁹ Das heißt: das Gesetz kennt keine Ausnahme. Aber beim Kindermord (und bei der Tötung im Duell) denkt auch Kant über eine Ausnahme nach. Und der Grund dafür ist genau die *konstitutive* Bedeutung der *subjektiven* Tatseite, des Tatmotivs. Da die „Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen“ kann, „kommt die Strafgesetzgebung gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durch Gesetz für nichtig erklären und so mit dem Tode zu strafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig sein.“¹⁰ Entscheidend ist hier, daß die *Definition des Delikts selber* eine – das Prinzip des Gesetzes transzendierende – Beobachterperspektive einführt, in der es keine *angemessene* Strafe geben kann (auch wenn Kant sich letztlich für die Beibehaltung der Todesstrafe bei Duell- und Kindermord entscheidet¹¹).

Das Aussetzen des Gesetzesprinzips ist der Einsatzpunkt für die *Diskurse* über den Kindermord. Sie stehen nicht im Zeichen des Gesetzes, sondern im Zeichen des Menschen. Ein ungenannter „Menschenfreund“ stiftete 1780 einen Preis von hundert Dukaten für die beste Beantwortung der Frage: „welches sind die beste ausführbare Mittel dem Kindermorde Einhalt zu thun?“¹² Viele der über vierhundert eingegangenen Bearbeitungen wurden in den darauf folgenden Jahren gedruckt. Sie bilden den Kern jener Kindermorddebatte, in der das Verhältnis von Sexualität, Recht und Leben auf spezifische Weise im Hinblick auf *Regulierbarkeit* thematisiert wird.

Die Verwaltungsbeamten melden sich zu Wort, die Kriminalrichter, die Pädagogen, die Mediziner, die Literaten, die Seelsorger¹³ – und letztlich ist es,

8 Vgl. ausführlich etwa Gottfried Leß, „Kan die Todesstrafe auf den Kindermord ohne Verletzung der göttlichen Gesetze abgeschafft werden, und ist es rathsam dieses zu thun, oder nicht?“, in: *Wissenschaftliches Magazin für Aufklärung* (1785), S. 39-46; [Anon.]: *Ueber den Kindermord. Hingeworfne Gedanken eines Nichtfakultisten*, Frankfurt am Main 1782, S. 7ff; [Anon.]: „Ueber Kindermord“, in: *Magazin gemeininteressanter und unterhaltender Lektüre* 1 (1785), S. 81-99, S. 82ff.

9 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. XI, S. 333.

10 Ebd., S. 336.

11 Vgl. zur Argumentation Kants Reinhard Brandt, „Kants Forderung der Todesstrafe bei Duell- und Kindermord“, in: Hauke Brunkhorst, Peter Niesen (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main 1999, S. 268-287. Eine Analyse der Kantischen Auffassung hätte davon auszugehen, daß seine Gedankenführung so verschlungen ist, daß etwa Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 347ff. davon ausgeht, Kant habe sich hier gegen die Todesstrafe ausgesprochen. Und in der Tat gibt es anderweitige Aufzeichnungen Kants, die die Todesstrafe bei Kindermord und Duell eindeutig für unangebracht halten; vgl. Brandt, „Kants Forderung“, S. 284.

12 „Preisfrage über den Kindermord“, in: *Ephemeriden der Menschheit* (1780), S. 610-614, S. 613.

13 Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 295 weist darauf hin, daß die überwiegende Zahl der Teilnehmer Staatsbeamte waren, die insofern eine Affinität zu Regulierungsdiskursen hatten.

wie ein anonym Bearbeiter der Preisfrage erklärt, „Jedem, der schreckliche Empfindungen bey solchen unmenschlichen Fällen in sich gefühlt, erlaubt, seine Gedanken frey zu eröffnen.“¹⁴ Dies verweist darauf, daß der Diskurs der Regulierung nicht nur disziplinenübergreifend auf den gesunden Menschenverstand rekurriert, sondern auch verschwistert ist mit dem gesunden menschlichen Mitgefühl. Das Prinzip des Gesetzes wird dadurch zwar ausgesetzt, aber das Gesetz selbst wird nicht außer Kraft gesetzt. Für die Regulierungsphantasien des gesunden (männlichen) Menschenverstandes werden die Gesetze zwar als bloße *Steuerungsinstrumente* aufgefaßt, bleiben aber bestehen. Und für die gesunden (männlichen) Mitgefühlsphantasien begeht die Kindermörderin ihre Tat zwar in einem Zustand der Unzurechnungsfähigkeit, aber es muß gleichwohl eine gesetzliche Strafe geben.

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit drei verschiedenen Sektoren des Regulierungsdiskurses über den Kindermord. Zunächst geht es um die innere Logik der eigentlichen *Maßnahmen*, die in dieser Debatte vom gesunden Menschenverstand vorgeschlagen werden, um ihre in mancher Hinsicht widersprüchliche Struktur. Der zweite Abschnitt befaßt sich kurz mit den Operationen der *Einfühlung*, über die die mit gesundem menschlichen Mitgefühl ausgestatteten Bearbeiter der Preisfrage sich in die Lage der werdenden Kindermörderin zu versetzen suchen. Als drittes schließlich wird ein Blick auf die *Strafphantasien* geworfen; denn das Strafgesetz wird zwar vom Menschenverstand und vom Mitgefühl affiziert, bleibt aber gleichwohl ein Drittes.

Entscheidend für die Einschätzung der Kindermorddebatte ist der *diskursive Status* der in ihr ausgetragenen Regulierungsphantasien. Wer hier das Wort ergreift, um einen weiteren Vorschlag zu machen oder einen Vorschlag ein weiteres Mal zu wiederholen, bewegt sich in einem Raum, in dem es die Widerständigkeit der ‚wirklichen Verhältnisse‘ nicht gibt. Denn die Bearbeiter der Preisfrage sprechen nicht von einer Position aus, die ihnen die praktische Umsetzung ihrer Vorschläge auferlegen könnte. Daher handelt es sich tendenziell um einen Diskurs, der leerläuft oder sich überschlägt. Die Wirkung der vorgestellten Maßnahmen sind vorgestellte Wirkungen; die Einfühlung in den Gegenstand der Regulierung ist nur eine vorgestellte Einfühlung. Daher ist der regulierende Diskurs erstens dazu in der Lage, im Namen des gesunden Menschenverstandes und des gesunden menschlichen Mitgefühls mühelos zwischen den verschiedensten Wissensdiskursen hin und her zu schalten; und zweitens tendiert er seiner Logik nach zur Euphorie, da sich ihm nur vorgestellte Hindernisse in den Weg stellen, die sich durch vorgestellte Maßnahmen beseitigen lassen (deren geheime Kehrseite wäre freilich die Resignation, da sich zu jeder vorgestellten Maßnahme auch neue vorgestellte Hindernisse finden ließen). Von daher ist dieser Diskurs vor allem als *Symptom* aufzufassen, und es ist kein Zufall, daß ein französischer Deutschlandreisender zu dem Ergebnis kam, die drei

14 *Freymüthige Gedanken über die Preisfrage: Welches sind die besten Mittel, dem Kindermorde Einhalt zu thun?*, Göttingen 1781, S. 5.

schließlich preisgekrönten Schriften enthielten „auch nicht das geringste, was eine Regierung interessieren könnte“.¹⁵

I. Die Maßnahmen

Bereits bei der Formulierung der Preisfrage in den *Ephemeriden der Menschheit* wurde auf erfolglose Maßnahmen zur Eindämmung des Kindermords hingewiesen: „Man hat die Strafen des Kindermords geschärft, aber da waren die Grausamkeiten vermehrt, und das Morden nicht vermindert. Man setzte die Todesstrafe auf Verheimlichung der Geburt, und izt bluteten unter dem Henker nicht weniger Kindermörderinnen.“ Aber auch menschenfreundlichere Maßnahmen – wie sie in Preußen ins Werk gesetzt worden waren – werden kurzerhand¹⁶ als vergeblich klassifiziert: „Man hob die auf den unehlichen Beischlaf gesetzten Schandstrafen auf, und minderte die Bussen und Ahndungen auf die Verletzung der weiblichen Tugend, und noch mordeten Mütter ihre Kinder, und wehe dem, der die Schamhaftigkeit so weit vertilgen wollte, daß dies Gesez vollkommen wirken könne!“ Auch die viel berufenen und berüchtigten Findelhäuser standen im Verdacht, „die Reize zum ehelosen Stande“ zu vermehren.¹⁷

Die Bearbeitung der Preisfrage hatte also eine entscheidende zusätzliche Bedingung zu erfüllen, die im Titel des Buches, in dem die drei preisgekrönten Schriften schließlich 1784 publiziert wurden, auch ausgesprochen wurde: Welches sind die besten ausführbaren Mittel dem Kindermord abzuhelpen, *ohne die Unzucht zu begünstigen*?¹⁸ Der Kindermord war eine Zivilisationskrankheit.¹⁹ Wenn man – wie mehrfach vorgebracht wird – „den Geschlechtstrieb nach Willkühr, und wie er sich meldet, befriedigen dürfte [...], so würde wohl nie etwas vom Kindermorde gehört werden“, dann gäbe es überhaupt keinen Regulierungsbedarf, aber dies wäre eben die „erste Stufe zur schnell einreissenden Barbarey“.²⁰ Die Barbarei einer Sexualität ohne Rechtsform ist in den Augen der

15 *Briefe eines reisenden Franzosen über die Deutschen, ihre Verfassung, Sitten und Gebräuche*, Frankfurt am Main, Leipzig 1786, S. 126.

16 Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3) stellt fest, daß „die Bewertung der angeblich bereits ‚mislungenen‘ Mittel wohl kaum auf empirischer Grundlage“ erfolgte (S. 297).

17 „Preisfrage über den Kindermord“ (wie Anm. 12), S. 611f. Vgl. zur Opposition gegen Findelhäuser auch Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3) mit Beispielen.

18 *Drei Preisschriften über die Frage: Welches sind die besten ausführbaren Mittel dem Kindermord abzuhelpen, ohne die Unzucht zu begünstigen?*, Mannheim 1784.

19 Beispielhaft hierfür die ausführliche Abhandlung von Franz Heinrich Birnstiel, *Versuch, die wahre Ursache des Kindermords aus der Natur- und Völkergeschichte zu erforschen, und zugleich daraus einige Mittel zu Verhinderung dieses Staatsverbrechens zu schöpfen*, Leipzig 1785.

20 [Anon.], „Über den Kindermord (von einem gelehrten und durch seine gemeinnützigen Schriften berühmten Arzt und Menschenfreund zur Einrückung in dieses Magazin eingesandt)“, in: *Gazette de Santé: Oder gemeinnütziges medicinisches Magazin*. Zweyter Jahrgang. Drittes und viertes Stück, Zürich 1783, S. 305–331, S. 309. Vgl. etwa auch den Preisträger Kreuzfeld: „Wenn daher einmal der Unterschied zwischen ehelichem und unehelichem Beischlaf aufgehoben würde? Mit einmal wären alle jene Folgen des bisherigen Unterschiedes aufgehoben. Kein Ver-

Bearbeiter der Preisfrage gewissermaßen die triviale Lösung des Problems; mit der zusätzlichen Bedingung, die Unzucht nicht zu begünstigen, glich die Aufgabe hingegen der Quadratur des Kreises.

Da jede außereheliche fleischliche Vermischung Unzucht ist, kommt es einem analytischen Urteil gleich, wenn fast alle Bearbeiter der Preisfrage die Erleichterung der *Ehe*, der rechtsförmigen sexuellen Aktivität, als eine wichtige Maßnahme anempfehlen, und sogar die Meinung zu hören ist, eigentlich müsse die Preisfrage lauten: „Welches sind die beste ausführbare Mittel, das ehlose Leben abzuschaffen [...]“. ²¹ Einer der drei Preisträger, der Kammerrat Klippstein, möchte den Schwängerer einfach zur Heirat *zwingen*, und im Falle seiner Entweichung soll sich die werdende Mutter mit seinem Namen nennen dürfen und als mit ihm verheiratet gelten. ²² Symptomatisch ist der Wunsch nach „Einrichtung eigener Heyraths-Tribunalien, von welchen Trauungsscheine ausgegeben würden, gegen welche alle väterliche Autorität nichts vermöchte“ ²³ – also der Wunsch nach Regulierungsbehörden, die die Population eines Staatswesens allererst für die umfassende Regulierung zurichten.

Vom Standpunkt der Regulierung aus ist letztlich alles mit allem, und so auch die Einzelfrage des Kindermords mit dem Kulturniveau eines Staates überhaupt verknüpft. In einem Staat, der eine gründliche „Volks- und Nationalerziehung“ ²⁴ durchlaufen hätte, würde „eine Kindermörderin“ nicht nur das „abscheulichste Geschöpf“, sondern „auch das allerseltenste seyn“. ²⁵ Nebenher ergehen sich die Bearbeiter daher immer wieder in polizeilichen Allmachtsphantasien und empfehlen etwa die Unterbringung der „Heven des Staats“, der „Betteljuden, Landstreicher, Zigeuner, Marktschreyer, Schatzgräber, Glücksspieler u.s.f.“ in einem „Zucht- und Werkhause“ ²⁶ oder die Abschaffung des „einreissenden, verderblichen Luxus“ ²⁷.

Derlei folgt aus der Subjektposition dessen, der sich, indem er in der neuen ‚bürgerlichen Öffentlichkeit‘ am Diskurs der Regulierung teilnimmt, in der Vorstellung auf den Platz des Souveräns setzt und biopolitische Grundentscheidungen trifft (der Kindermord ist ja eine biopolitische Frage *par excellence*). Allerdings sind dies nur sogenannte „mittelbare“ Mittel, im Gegensatz

heelen der Schwangerschaft mehr, kein Kindermord mehr.“ („Die Preisschrift von Kreuzfeld, Professor der Poetik und zweiter königlicher Bibliothekar in Königsberg“, in: *Drei Preisschriften* [wie Anm. 18], S. 103-150, S. 116).

21 [Anon.], *Nachtrag zu den Abhandlungen über die beste ausführbare Mittel, dem Kindermord Einhalt zu thun*, Tübingen 1785, S. 32.

22 „Die Preisschrift von Herrn Kammerrath Klippstein in Darmstadt“, in: *Drei Preisschriften* (wie Anm. 18), S. 80-102, vgl. S. 86f.

23 [Anon.]: „Über den Kindermord“ (wie Anm. 20), S. 322.

24 „Die Preisschrift von Hrn. Doctor Pfeil aus Rammelburg in der Grafschaft Mannsfeld“, in: *Drei Preisschriften* (wie Anm. 18), S. 1-79, S. 41.

25 Ebd., S. 47.

26 Karl Müller, *Mittel wider den Kindermord. Eine Beantwortung der Mannheimer Preisaufgabe*, Halle 1781, S. 26.

27 Ebd., S. 16.

zu den „unmittelbaren“ Mitteln, die *spezifisch* auf den Kindermord bezogen sein müssen.²⁸

Es gibt jedoch ein Bündel von Maßnahmen, das sowohl mittelbar als auch unmittelbar ist. Das sind die Maßnahmen der *Überwachung*, die besonders geeignet sind, die Widersprüche der Regulierung vor Augen zu führen. Jede Regulierung setzt Überwachung, oder genauer: *Aufsicht* voraus. Die lückenlose Überwachung würde trivialerweise alle Verbrechen aus der Welt schaffen, die sich immer nur in einem unbeaufsichtigten Bereich ereignen können (bzw. sie würde jeden Verbrecher unmittelbar überführen). Dies gilt *a fortiori* für den Kindermord, der ja insofern als eine *Folge* mangelnder Aufsicht *definiert* ist, als er nur nach erfolgreich *verheimlichter* Schwangerschaft vorkommt. Im Grunde müssen alle Mittel gegen Kindermord im Sinne der Preisfrage in Maßnahmen der Aufsicht kulminieren, denn sie sind letztlich das einzige, was sowohl den Kindermord verhindert als auch die Unzucht erschwert. Die Bearbeiter der Kindermordfrage erweisen sich daher als ausgesprochen erfindungsreich im Ersinnen entsprechender Einrichtungen und Vorrichtungen, die an die Stelle der *Strafe* für den Verheimlichungsversuch treten. Aber diesen Einrichtungen und Vorrichtungen liegt zunächst einmal *nicht* die panoptische Idee *vollkommener* Überwachung, sondern das Modell *ausreichender* Aufsicht zugrunde.

Besonders harmlos mutet die Idee Wilhelm Gottfried Plouquets an, „alle unverheyraethete Frauenspersonen von 14–48 Jahren“ dazu zu verpflichten „im Lauf jeden Monats einmal in Gesellschaft von wenigstens sechs andern Frauenspersonen [...] zu baden, wobey denn freylich keine Bedeckung gestattet würde, höchstens eine kleine, wenigstens einer Handbreit unter dem Nabel befestigte Schürze, damit Bauch und Brüste schlechterdings bloß blieben.“ Das stattgehabte Baden, das darüber hinaus auf ganz *natürliche Weise* „Keuschheit, Reinlichkeit und Gesundheit“ befördern würde, müßte auf einer Art „Badzettel“ nachgewiesen werden.²⁹

Dieses Mittel wirkt deshalb so natürlich und unschuldig, weil es sich so ganz auf sich selbst beschränkt und von seinem Kontext vollkommen absieht (wie läßt sich denn eine derartige Maßnahme vollständig *durchsetzen*?), weil es sich als narrensichere Prävention dünkt und die Möglichkeit seiner Unwirksamkeit nicht in Betracht zieht (wie sehen denn die Folgen für die Frau aus, die auf diese Weise der Schwangerschaft *überführt* wird?). Im Diskurs der Regulierung kann die einzelne Maßnahme immer schon als eine feste Einrichtung phantasiert werden. Denn die Subjekte, deren Verhalten reguliert werden soll, sind in ihm als disponibel definiert. Weiterhin kommt diesem Mittel zugute, daß es mittelbar

28 Vgl. ebd., S. 13.

29 Wilhelm Gottfried Plouquet, *Noch eine Meinung über die Frage: Welches sind die beste ausführbare Mittel, dem Kindermord Einhalt zu thun?*, Tübingen 1783, S. 43ff. Die Forderung Plouquets ist im übrigen nicht zuletzt ein Votum für das Baden überhaupt, das zu dieser Zeit noch weitgehend als gesundheitsschädlich gilt; vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt am Main 2001, S. 267ff.

und unmittelbar zugleich ist. Es verhindert die Verheimlichung einer Schwangerschaft unmittelbar, ohne sich aber als Maßnahme der Aufsicht *deklarieren* zu müssen, da es ganz allgemein einer gesunden *Lebensweise* zugute kommt.

Letzteres hängt zusammen mit einem Merkmal, das Plouquets Vorschlag mit vielen anderen vorgeschlagenen Überwachungsmaßnahmen teilt: Es ist nicht die *Obrigkeit selbst*, die die Überwachung vornimmt. Hier stellt sie gewissermaßen nur die Einrichtung bereit, in der die Aufsicht *wie von selbst* stattfindet, und kontrolliert deren Ergebnis durch den „Badzettul“. Es sind vor allem die *Frauen*, die zum Staatsgeschäft der Aufsicht herangezogen werden sollen. Klippstein empfiehlt, man solle sich die „Sittenpolizei“ der Herrnhuter zum Vorbild nehmen und dabei „das weibliche Geschlecht nicht so ganz von allem Einfluß in die Polizeianstalten ausschließen“. Durch „Pflicht, Belohnung und Furcht“ könnten die Frauen „zur Aufmerksamkeit aufeinander, und wo es nötig wird, zu weiteren Anzeigen genötigt und gereizt“ werden. Jedem Dorf und jedem Quartier einer Stadt solle eine Aufseherin zugeteilt werden, die den Lebenswandel der Familien überwacht, am Ende des Jahres die fleißigsten Frauen auszeichnet und verheimlichte Schwangerschaften der Obrigkeit meldet.³⁰

Hinsichtlich solcher Maßnahmen konnten sich die Diskutanten der Kindermordfrage zum Teil von Anzeigepflichten und Aufsichtspflichten inspirieren lassen, die in verschiedenen Territorien schon seit dem 17. Jahrhundert erlassen worden waren.³¹ Sie werden dann in ein umfassendes Maßnahmenbündel integriert. In ähnlicher Weise kann der Diskurs der Regulierung auf bereits bestehende *Bräuche* zurückgreifen, die eine disziplinierende Wirkung ausüben. Bräuche – wie etwa die von C. G. L. Nietzsche genannten „Belohnungen der weiblichen Keuschheit, die Rosenfeste, Ehrenzeichen und Geschenke für tugendhafte Mädchen“³² – bedürfen als solche keiner funktionalen Begründung. Innerhalb des Diskurses der Regulierung hingegen werden sie hinsichtlich ihrer mutmaßlichen Funktionalität geprüft und gegebenenfalls modifiziert. Aus dem Brauch wird etwas ganz anderes, nämlich eine *Maßnahme*, wenn der Verfasser „Belohnungen der männlichen Keuschheit“ statt der weiblichen vorschlägt und sich ein passendes Szenario dazu ausdenkt, das einen *künstlichen* Brauch stiften soll.³³

30 Klippstein, „Preisschrift“ (wie Anm. 22), S. 95f.

31 Vgl. Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 314.

32 C. G. L. Nietzsche, „Noch ein Versuch über den Kindermord, und die zu dessen Verminderung anzuwendenden Mittel“, in: *Leipziger Magazin für Rechtsgelehrte* 1 (1784), S. 120–158, ebd. 2 (1784), S. 208–244, S. 128.

33 Ebd., S. 130. Hier das Szenario in Auszügen: „Der Fürst lasse alljährlich eine hinlängliche Anzahl von Ehrenzeichen fertigen, und dann an einem gewissen darzu bestimmten Tage durch die Geistlichen jedes Orts in allen Dörfern, Flekken, und kleinern Städten dem Jünglinge über achtzehnen Jahre, welcher durch die meisten Stimmen der ganzen sich zu dieser Handlung versammelten Gemeinde für den Tugendhaftesten erklärt wird, eines dieser Ehrenzeichen mit einer gewissen Feyerlichkeit, und der Versicherung seiner besondern Gnade und Vorsorge übergeben. Dieses Ehrenzeichen müsse der Jüngling, wenn er sich desselben nicht unwürdig macht, zeitlebens öffentlich tragen [...]“ (ebd., S. 130f.).

Bemerkenswert hinsichtlich der Dynamik der Bestimmungen zur Aufsicht ist das ausführliche Traktat *Mittel wider den Kindermord* von Karl Müller. Er befürwortet die flächendeckende Einführung von „Sittenrichter[n]“³⁴, denen eine vereidigte Hebamme beigeordnet ist (bekanntlich steht ja die staatliche Regulierung des Hebammenwesens zu jener Zeit auf der Tagesordnung). Sie soll „jeden Monat alle junge Mädchen ihres Quartiers besuchen“, ihnen „als ihr Vormund und geheimer Rat“ die „Heimlichkeiten und kleinen Vorfälle[] ihres Geschlechtes“ entlocken und ernstere Vorfälle der Polizei melden. „Für jede entdeckte Schwangerschaft aber erhält sie eine Prämie; [...] im Falle einer verheimlichten Geburt“ wird sie hingegen „hart bestraft“³⁵.

Aber damit nicht genug. Die Aufsicht kann keine vollkommene, keine panoptische Überwachung sein. Daher bedenkt Müller (anders als Plouquet) auch die Möglichkeit des Fehlschlags und knüpft daran die Vorstellung eines *ultimativen* Mittels. Als *sicherste* Maßnahme, alle Unzucht und allen Kindermord aus der Welt zu schaffen, preist Müller einen „Jungfrauengürtel“ mit einem „kleinen Schloßchen“ an (den er den zukünftigen Fabrikanten zuliebe auch *en detail* beschreibt). Die Hebamme „besorgt diesen Staat“. Sie – und in ihr der Staat – hat sozusagen die Schlüsselgewalt (statt wie ehemals beim Keuschheitsgürtel der *Ehemann*). Und „bei ihrem monatlichen Besuche“ prüft die Hebamme nach, ob dieser Jungfrauengürtel „verdächtige Spuren von Mishandlung gelitten“ hat.³⁶

Auf der einen Seite gibt es keine Regulierung ohne Aufsicht, auf der anderen Seite würde eine vollkommene Überwachung die Regulierung erübrigen. Innerhalb des Diskurses der Regulierung sind die Maßnahmen zur Aufsicht daher beweglicher Natur. Die Aufsicht kann an verschiedenen Stellen Schwerpunkte setzen. Darüber hinaus muß die Aufsicht mit der *Subjektposition* der zu Regulierenden rechnen. Diese bleiben *opak*, weil sie der Regulierung gewissermaßen einen passiven Widerstand entgegensetzen, der sich in den Verheimlichungswünschen der Beteiligten niederschlägt. Diesen Verheimlichungswünschen darf die Aufsicht nicht mit hemmungsloser Aufdeckung begegnen, weil das nur die Angst vor der Schande verstärken würde. Paradoxerweise gehen daher die Überwachungsmaßnahmen auch von staatlicher Seite mit einer Politik der *Verheimlichung* einher.³⁷

Nach den Vorstellungen eines Traktats von Franz May zum Beispiel, das sich an „Seelsorger, Eltern, Polizeiverwalter, Wundärzte und Geburtshelfer“ als Hilfsagenten der Aufsicht richtet, soll der „Schwängerer“ „unter Bedrohung dreijähriger unnachlässiger Zuchthausstrafe verbunden sein, die [...] Schwangerschaft seines geschwächten Mädgens entweder seinem Pfarrer, dem Polizei-

34 Müller, *Mittel* (wie Anm. 26), S. 65.

35 Ebd., S. 67ff.

36 Ebd., S. 74ff.

37 Vgl. dazu bei Neumeyer, „Psychenproduktion“ (wie Anm. 2) den Abschnitt „Verheimlichung und Transparenz – eine Frage der Macht“ (S. 66ff) sowie den instruktiven Begriff der „geheimen Öffentlichkeit“ (S. 69).

verwalter, oder einem besonders zu ernennenden Polizeiarzt wenigstens schriftlich zu eröffnen“³⁸, wobei es ihm erlaubt sein soll, „seine Handschrift, soviel ihm immer möglich und dienlich scheint zu verstellen, und seinen Namen auszulassen“.³⁹

So werden verschiedentlich Vorrichtungen des ‚Datenschutzes‘ ersonnen. In ihren Genuß kommen die Frauen, deren Schwangerschaft entdeckt worden ist. Auch bei Karl Müller, dem Verfechter des Jungfrauengürtels, tritt dann die Milde auf den Plan. Bloß die „verschwiegensten Personen“ wissen von der Schwangerschaft; sie bemühen sich „den Balsam des Trostes, über ihre Wunde ausgießen“: Die Schwangere soll „so bald sie nur will, in einem öffentlichen Entbindungshause während der Zeit ihrer Schwangerschaft unerkannt sich aufhalten, [...] nach der Zeit wieder frey und unerkannt abgehen können, ohne sich ihres Kindes in der Folge im geringsten annehmen zu müssen, weil der Staat seine Versorgung ganz übernehmen will.“ Das Ziel der Kindermörderin, „für eine reine Jungfrau ferner gehalten zu werden“, werde so „durch Hülfe des Staats“ erreicht werden. Die Wehmütter und Priester dürfen sogar in ihren Empfehlungsschreiben an die Entbindungshäuser nicht einmal den „rechten Namen“ der Frau verwenden, sondern müssen „einen beliebigen anderen angeben“.⁴⁰

Der Diskurs der Regulierung zielt nicht darauf ab, alles über die zu regulierenden Subjekte *wissen* zu wollen. Es ist ihm nicht um individualisierende Datenerhebung, um die Verwaltung eines Überschusses an Informationen zu tun. Biopolitik ist zunächst einmal nicht die Verwaltung von Datenmengen, sondern die *Verwaltung von Leben*. Insofern es um die Regulierung des Lebens *vor* seiner Individualisierung geht, kann auch die Löschung von Daten durchaus im Dienste der Regulierung stehen. So phantasiert Franz Heinrich Birnstiel einerseits ein ausgefeiltes Protokollierungswesen, in dem „alles auf die Verheimlichung gegenüber dem Individuum und alles auf die Transparenz für die Macht angelegt ist“⁴¹, in dem aber andererseits durch das periodische feierliche „Verbrennen der Bücher [...] ein jedes Glied insbesondere auf ewig der Besorgnis, seiner eigenen Bekenntnisse wegen einstens noch verrathen werden zu können“ enthoben ist – so daß diese Löschfunktion „eine abermalige Triebfeder zur eigenen geheimen Anklage, und damit ein Mittel mehr“ wäre, „um dem häufigen Kindermord vorzubeugen“.⁴²

38 Franz May, *Vorbeugungsmittel wider den Kindermord. Für Seelsorger, Eltern, Polizeiverwalter, Wundärzte und Geburtshelfer*, Mannheim 1781, S. 15. Auch bei Georg Dieterich Karl List (*Ueber Hurerey und Kindermord*, Mannheim 1784) soll den Geburtshelfern, den Hebammen und den Wartweibern „auf ihre Eidespflicht aufgegeben werden“, einer Ledigswangeren unverzüglich zur Hilfe zu eilen und „die äußerste Verschwiegenheit des Vorfalles zu beachten“ (ebd., S. 95): „Wenn eine von diesen verpflichteten Personen das ihr anvertraute Geheimnis, auf eine Pflicht vergessene Art, unter die Leute bringen sollte; so wäre sie ihres Dienstes zu entlassen, und zu einer Geldstrafe [...] zu verurtheilen“ (ebd., S. 85f).

39 May, *Vorbeugungsmittel* (wie Anm. 38), S. 15f.

40 Müller, *Mittel* (wie Anm. 26), S. 99ff.

41 Neumeyer, „Psychenproduktion“ (wie Anm. 2), S. 70.

42 Birnstiel, *Versuch* (wie Anm. 19), S. 178.

Die Anstalten der Geheimhaltung sind erforderlich, um – wie es heißt – „dem Staat Mutter und Kind beym Leben zu erhalten.“⁴³ Denn der Kindermorddiskurs entsteht unter der Voraussetzung, daß der „uneheliche Beyschlaß [...] dem gemeinen Wesen nützlich werden“ kann, „wenn die Regierung [...] ihn zum Endzweck der animalischen Fortpflanzung ausführet, wenn sie nöthigen Falls die Erziehung über sich nimmt“⁴⁴, und wenn sie – was von den meisten Diskutanten gefordert wird – für das Kind alle mit der unehelichen Geburt verknüpften Nachteile abschafft. Denn: „Menschen sind für den Staat das ädelste und theureste Capital“⁴⁵. In der Bewertung des durch *unehelichen* Geschlechtsverkehr erzeugten Kapitals konnte man durchaus verschiedener Ansicht sein – es gab Stimmen, die ihn ausgesprochen gering veranschlagten; aber auch diese Auffassung konnte man nur unter Zuhilfenahme von Bevölkerungsstatistiken vertreten (das *Argumentieren mit Zahlen* ist eine gerne geübte Beschäftigung in der Kindermorddebatte).⁴⁶

Für den Status des Regulierungsdiskurses ist entscheidend, daß er gewissermaßen *automatisch Biopolitik* betreibt. Daraus folgt, daß sich die *Subjekt-position* einer Frau verkehren muß, sobald sie unehelich schwanger wird. Die Grundstruktur dieser Verkehrung führt Johann August Schlettwein in seinem prägnanten Beitrag zur Debatte vor Augen. Diese Grundstruktur ist zwar *widersprüchlich*, aber aus einem doppelten Grund ist sie nicht aporetisch – erstens kann der *Diskurs* der Regulierung über diese Widersprüche einfach hinweg gehen, ohne sie als solche aufzufassen, denn zweitens befinden wir uns, wenn es um die *Praxis* der Regulierung geht, nicht innerhalb des Symbolischen, sondern gewissermaßen auf der Ebene der Regulierung von Strömen, die sich ihren Weg suchen werden, wenn sie in Sackgassen („Aporien“) geraten.

Schlettwein will zunächst dem unehelichen Beischlaß „nach aller practischen Möglichkeit Einhalt thun“⁴⁷. Das geht nicht ohne drastische Maßnahmen: „Tänze, Spaziergänge, Pickenicks“ usw. sind höchstens unter der Aufsicht „ehrwürdiger Personen“ zu verstatten; „Jünglinge und Mädchen, die „gemeinschaftliche Zusammenkünfte mit einander suchen, müssen empfindlich an Leib und an Ehre gezüchtigt werden“; bei Nachlässigkeit der Aufsichtspersonen sollen diese „von der Polizey mit verunehrenden Züchtigungen belegt“ werden; die Schulen müssen der Jugend „Abscheu für der Sinnlichkeit, Ueppigkeit und

43 D. J. M. Aepli, „Ein brauchbares und bewährtes Mittel, den Kindermord zu verhüten, bis auf bessere Zeiten vorgeschlagen“, in: *Gazette de Santé. Oder gemeinnütziges medicinisches Magazin*. Zweyter Jahrgang, Fünftes und sechstes Stück, Zürich 1783, S. 576-584, S. 576.

44 Ludwig von Heß, *Eine Antwort auf die Preisfrage: Welches sind die beste ausführbare Mittel dem Kindermorde Einhalt zu thun*, Hamburg 1780, S. 26.

45 Ephraim Heinrich Prätorius, *Versuch über die Gesetzgebende Klugheit Verbrechen ohne Strafen zu verhüten*, Frankfurt am Main, Leipzig 1778, S. 165.

46 Vgl. dazu genauer Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 292f.

47 Johann August Schlettwein: „Von den zuverlässigen Mitteln den Kindermord zu verhüten“, in: *Archiv für den Menschen und Bürger* 8 (1784), S. 115-125, S. 116.

Wollust einprägen“.⁴⁸ So weit, so gut. Wenn man die heimliche Unzucht verhindern will, muß man die Angst vor Schande und Strafe *verstärken*. Wenn man aber die sich daran anschließende Verheimlichung der Schwangerschaft samt Kindermord verhindern will, muß man die Angst vor Schande und Strafe *abschaffen*. Die Schwangerschaft verkehrt sich also von einem untrüglichen Indiz sträflicher Unzucht in einen unwiderruflichen Strafbefreiungsgrund. Das *Prinzip des Gesetzes*, daß dem Verbrechen eine Strafe zugeordnet wird, wird vom Diskurs der Regulierung gegebenenfalls ausgesetzt. Dabei geht er über den Widerspruch ohne weiteres hinweg, wenn es etwa bei Schlettwein heißt: „Liebeszusammenkünfte [...] müssen, [...] in dem Fall, da das Mädchen noch nicht geschwängert worden ist, mit empfindlichen Züchtigungen belegt werden. So bald aber die Schwangerschaft klar ist, muß das Mädchen von allen Entehrungen, von aller Schande, von aller Strafe schlechterdings frey gesprochen werden“⁴⁹.

II. Die Einfühlung

Regelmäßig lassen die männlichen Bearbeiter der Kindermordfrage dem weiblichen Gegenstand ihrer Betrachtungen eine Art *Einfühlung* zukommen. Hier enthält bereits die Ausgangslage einen Widerspruch; er besteht darin, daß sich der mitempfindende Menschenfreund in ein Verbrechen wider die menschliche Natur einfühlen muß. So heißt es etwa: „Es ist nichts natürlicher, als daß jeder Mensch, dem die Ehre seiner Menschen-Natur am Herzen liegt, Schauer und Entsetzen fühlen muß, wenn er von Begehung einer Unthat hört, durch welche das stärkste Band der Natur auf unnatürlichste Weise zerrissen wird“.⁵⁰

Unter diesen Vorzeichen kann die *Einfühlung* in die Kindermörderin einerseits nur unter der Voraussetzung stattfinden und andererseits nur zu dem Ergebnis kommen, daß die Tat selbst eine gleichsam *natürliche* Folge der *Situation* ist, in der sich die werdende Mutter befindet, daß sie „gewissermaßen natürlich in der unglücklichen Situation des Mutterwerdens“⁵¹ liegt. Tatsächlich finden sich in den einführenden Diskursen in den Tathergang beim Kindermord die frühesten Belege für den emphatischen und modernen Gebrauch des Wortes *Situation* im deutschen Sprachraum. Auch der Verteidiger der Susanna Margaretha Brandt (der Folie für Goethes Gretchen) erklärt, man müsse „die unglückliche Situation, worinnen sich die Inquisitin befunden, in ihrem völligen Umfange überdenken“.⁵² Sich in die Situation der Kindermörderin ein-

48 Ebd., S. 116ff.

49 Ebd., S. 121f.

50 [Anon.], *Nachtrag* (wie Anm. 21), S. 11.

51 [Anon.], „Ueber Kindermord“ (wie Anm. 8), S. 94.

52 Siegfried Birkner (Hg.), *Goethes Gretchen. Das Leben und Sterben der Kindsmörderin Susanna Margaretha Brandt*, Frankfurt am Main, Leipzig 1999, S. 84; vgl. dazu auch Neumeyer, „Psychochenproduktion“ (wie Anm. 2), S. 52ff.

fühlen heißt den „grausamen, jedoch in der Natur und dem Wesen des schönen Geschlechts gegründeten, und daher oft unabänderlichen Weg zur unnatürlichen That“⁵³ nachvollziehen.

Der Weg ist eine schiefe Bahn, auf der die *vernünftige Überlegung* zunehmend von einem Defekt affiziert wird. „Es übersteigt allen Glauben, wie weit [...] der *Selbstbetrug*“⁵⁴ der Schwangeren geht. Alle „sonst gewöhnliche[n] und ihnen bekannte[n] Zeichen der Schwangerschaft hindern sie nicht, sich mit der schmeichelhaften Hoffnung zu bethören, die verspürten Zufälle seyen ganz andern, zufälligen oder kränklichen Ursachen zuzuschreiben“⁵⁵. Und wenn sie sich die Schwangerschaft eingestehen muß, so ist es ganz natürlich ihr „erster Wunsch, daß ihr Unglück geheim bleibe“; später „gesellet sich wohl schon der geheime Wunsch“ dazu, „daß vielleicht das Kind todt gebohren werden möchte“.⁵⁶

Die Verheimlichung der Schwangerschaft erscheint nicht mehr als *Vorgeschichte*, an deren Ende die Tat als ihre logische Konsequenz steht, sondern als Geschichte naheliegender *Verleugnungen*, des Nicht-wahrhaben-Wollens dieser Konsequenz. Für den unteilnehmenden Strafrichter ist sie Indiz eines planenden Vorsatzes, für den einführenden Menschenfreund hingegen, der von der *Ungewißheit* der Tat ausgeht, ist sie das Ergebnis von Planlosigkeit und Entschlußunfähigkeit. *Er* erzählt eine Geschichte, in der sich die Tat erst allmählich am fernen Horizont als der letzte Ausweg und die am wenigsten gewollte Möglichkeit abzeichnet.

Am Ende gelangt der Nachvollzug zu dem Schluß, daß die Tat, weil sie gegen die Natur ist, in einer Art *Sinnlosigkeit* begangen worden sein muß. Für Pestalozzi zum Beispiel steht fest: „ein Mädchen, das bei seinen Sinnen ist, streckt seine Hand nicht aus gegen sein Kind“⁵⁷. Immer wieder finden sich Versuche, diesen „anderen Zustand“⁵⁸ nachzufühlen. In jedem Falle gestalten sie eine Frau, die „nichts als Gefühl“ ist; „das Gefühl ihres Elende ist ihr ganzes Wesen geworden; sie ist unfähig zu überlegen; unfähig, die Stimme der Vernunft zu hören“⁵⁹.

Der Zustand der Sinnlosigkeit ändert aber nichts daran, daß ihre Tat *Sinn* macht. Sonst könnten die Operationen des einführenden Nachvollzugs gar

53 Birnstiel, *Versuch* (wie Anm. 19), S. 17.

54 Plouquet, *Noch eine Meinung* (wie Anm. 29), S. 7.

55 Ebd., S. 7f.

56 [Anon.], *Versuch über die Mittel wider den Kindermord*, Berlin, Stralsund 1782, S. 17.

57 Heinrich Pestalozzi, „Über Gesetzgebung und Kindermord“, in: Ders., *Wirtschaftliche und soziale Schriften*, Zürich 1946, S. 121–391, S. 125f.

58 Vgl. Michael Niehaus, „Andere Zustände. Kindermörderinnen im 18. Jahrhundert und ihre Zurechnungsfähigkeit“, in: ders., Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Hg.), *Unzurechnungsfähigkeiten. Diskursivierungen unfreier Bewußtseinszustände seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1998, S. 86–106. Der eindrucklichste dieser Versuche stammt von Pestalozzi selbst; vgl. dazu ebd., S. 92ff.

59 [Anon.], „Ueber Kindermord“ (wie Anm. 8), S. 91. Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß diese Charakterisierung unmittelbar mit dem medizinischen Diskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts zusammenhängt, der die Sensibilität der Nerven als eine organisch begründete Eigenschaft der Frau auffaßte; vgl. nur Sarasin, *Reizbare Maschinen* (wie Anm. 29), S. 89ff.

nicht greifen. Und sonst gäbe es auch keinen Ansatzpunkt für die Maßnahmen der Regulierung (sobald die Schwangerschaft einmal verheimlicht worden ist). Denn Regulierung an sich setzt eine Subjektposition voraus, in der *Selbstregulierung* zwar möglich wäre, tatsächlich aber defizient ist – eine gewissermaßen ‚weibliche‘ Subjektposition.

Weil die Tat *sinnvoll* und *motiviert* ist, weil sie notwendigerweise jene subjektive Tatseite hat, ist der Zustand der Sinnlosigkeit, in dem sie begangen worden sein mag, keine Unzurechnungsfähigkeit im juristischen Sinn. Die „geistige Beeinträchtigung“ der Täterinnen wurde „recht diffus bestimmt und hatte eher den Charakter einer „leidenschaftlichen Gefühlsaufwallung“, und die den Frauen unterstellte „Betäubung“ meinte meist nichts anderes als „Panik“. ⁶⁰ Folgerichtig wurde das eingestandene Tatmotiv *Angst vor Schande* bei der Strafzumessung nicht als Milderungsgrund gewürdigt, sondern führte in der Regel, weil es das Eingeständnis des Vorsatzes beinhaltete, geradewegs zum Todesurteil. ⁶¹ Die Kindermörderin mag man zwar nach Maßgabe eines einführenden Diskurses, der vom Gesetz absieht, *entschuldigen*, daraus folgt aber nicht, daß sie als *schuldunfähig* vom Gesetz ausgenommen werden kann. Der Kindermorddiskurs scheut sich nicht, auch dies zum Widerspruch zu verdichten:

Der Strafrechtslehrer und Appellationsrichter von Soden erzählt in seiner einflußreichen Abhandlung über den *Geist der teutschen Criminal-Gesetze* (1783) die Geschichte einer Kindermörderin auf aktenmäßiger Grundlage und spricht ausführlich „von der Angst“ der Frau, „die die Folge des Zustandes ihrer Seele und Körpers ist“, vom „Strudel der Betäubung“, von „halber Sinnlosigkeit“, so daß sie „nichts denkt, nichts sieht, nicht hört“. Dann aber fügt er hinzu: „Sie ist eine vorsezliche Kindermörderin; Sie hat den Tod verdient. Ich selbst schreibe das Todesurteil nieder; Aber Thränen drängen sich aus meinem Herzen ins Aug und löschen es aus! – Dieß ist Natur!“ ⁶² Die hier attestierte Natur ändert aber nichts daran, daß das Urteil vollstreckt wird.

III. Die Bestrafung

Was die den Kindermörderinnen zugedachte *Bestrafung* betrifft, so gehen diejenigen, die sich in ihren Vorschlägen zur Beseitigung des Kindermordes zu Strafphantasien hinreißen lassen, stets von derselben Grundidee aus. Ihre Straf-

⁶⁰ Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 3), S. 333f.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 275ff. Eine Alternative zu diesem Mechanismus kann vielleicht die literarische Version eines Kindermordes aus *Melancholie* bieten, die in Heinrich Leopold Wagners Drama *Die Kindermörderin* entfaltet wird; vgl. dazu Maximilian Bergengruen, „Das neue Recht und der neue Körper. Wagners *Kindermörderin* zwischen Anthropologie und Rechtstheorie“, in: ders., Roland Borgards, Johannes F. Lehmann (Hg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, S. 37–50. Als Melancholikerin ist die Kindermörderin Evchen Humbrecht hier „zu einem Kalkül gleich welcher Art – und sei es, dass sie hofft, dass ihr Verbrechen ungesehen blieb – nicht fähig“ (ebd., S. 47).

⁶² J. F. von Soden, *Geist der teutschen Criminal-Gesetze*, drei Bände, o. O. 1782/83, Bd. II, §107.

phantasien sind ein *Straftheater* genau in dem von Foucault in *Überwachen und Strafen* entwickelten Sinne. Dafür lassen sich drei Gründe namhaft machen.

Nach Foucault standen im ausgehenden 18. Jahrhundert drei Modelle des Strafens zur Disposition. Das Fest der Martern ist die Praxis des *Ancien Régime*, das Gefängnis wird die Praxis der neuen Zeit sein. Das dritte hingegen, das Straftheater, ist *keine Praxis* geworden, weil es nicht *praktikabel* ist.⁶³ Es ist die Kopfgeburt jener Reform-Juristen, die im ausgehenden 18. Jahrhundert Vorschläge für neue Strafgesetzbücher entwarfen. Sie sprechen damit von einem Ort aus, der den Bearbeitern der Preisfrage über den Kindermord analog ist. Auch ihre Vorschläge sind Ausgeburten eines leerlaufenden oder sich überschlagenden Diskurses, der unermüdlich ist im Ersinnen von sinnreichen und gut begründeten Einrichtungen und Vorrichtungen; die *ausgedachten* Strafen unterstellen, weil sie einen anschaulichen Nutzen haben sollen, das Strafgesetz der Logik der Regulierung. Diese analoge diskursive Position ist der erste Grund, warum Phantasien eines Straftheaters auch die Schriften zum Kindermord durchziehen.

Der zweite Grund besteht in der Besonderheit des in Frage stehenden Deliktes. Das Straftheater hat an und für sich sowohl die Besserung des Delinquenten im Sinn als auch den öffentlichen moralischen Nutzen. Auf ausgezeichnete Weise sinnreich ist dabei jene Bestrafung, die „auf das von ihr sanktionierte Verbrechen hin vollkommen transparent“⁶⁴ ist. Wer die öffentliche Freiheit mißbraucht, wird seiner Freiheit beraubt; Erpressung und Wucher werden mit Geldbuße bestraft; der Gewalttätige muß körperliche Schmerzen erleiden; auf den Brandstifter wartet der Scheiterhaufen. Für den, der dem Straftheater beiwohnt, soll die Bestrafung „unfehlbar das Zeichen des bestraften Verbrechens sein“.⁶⁵ Auf der einen Seite soll die Bestrafung der „Vorstellung des Verurteilten“ nach und nach „Hemmzeichen“ einprägen; auf der anderen Seite müssen diese Hemmzeichen „in der gesamten Gesellschaft rasch zirkulieren; sie müssen von allen aufgenommen und weiter verteilt werden; sie müssen den Diskurs bilden, den jedermann hält und mittels dessen alle sich das Verbrechen untersagen“.⁶⁶ In Wahrheit hat das Straftheater (die Generalprävention), wie der Name schon sagt, vor allem den Zuschauer im Auge. Das Hemmzeichen für den Delinquenten (die Spezialprävention) spielt nur eine untergeordnete Rolle.

Die Kindermörderin konnte schon deshalb ganz in den Dienst des Straftheaters gestellt werden, weil die Idee der Besserung (mangels Rückfallgefahr) hier kaum berücksichtigt werden mußte. Vor allem aber ist die Kindermörderin der ideale Delinquent, weil ihr Verbrechen in der *Angst* vor Schande gründet. Ihre

63 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1976, S. 133-171.

64 Ebd., S. 134.

65 Ebd., S. 134.

66 Ebd., S. 139.

Bestrafung wird also ganz *natürlich* in der *Ausstellung* ihrer Schande bestehen. In der entehrenden Ausstellung der Kindermörderin reflektiert und verwirklicht sich die Idee des Straftheaters selbst, das seiner Definition nach jede Bestrafung *ausstellt*. Die männlichen Urheber der Strafphantasien werden daher nicht müde zu betonen, daß es „die größte Weisheit der peinlichen Legislation“ sei, „daß die Strafen alles das doppelt geben, was der Verbrecher durch sein Verbrechen zu vermeiden suchen wollte“⁶⁷ und daß darum die Bestrafung dieser weiblichen Delinquentinnen die Umkehrung ihres Verheimlichungsversuches zu sein habe. Hier zwei Kostproben: Georg Dieterich Karl List schlägt vor, die Kindermörderin mit lebenslangem Zuchthaus zu bestrafen, sie soll aber

jährlich einmal, und zwar auf den Tag, an welchem sie die abscheuliche That verübt hat, aus dem Zuchthause von drey Schindersknechten, zwölf Mann Stadtsoldaten, einem Trommelschläger und einem Herolden abgeholt werden: – mit zerstreuten Haaren und entblößtem Rücken, – auf beyden Seiten von einem Schindersknechte an Stricken geführt, – Hinter ihr einer mit Ruten, – vor der Wache her der Trommelschläger – und der Herold, welcher alle fünfzehn Schritte ausrufen muß Grausame Kindermörderinn! – Und so soll die Verbrecherinn durch die Hauptstrasse der Stadt gepeitschet, und dann an den Pranger gestellt, – und vom Pranger wieder zurück, bis ins Zuchthaus gepeitscht werden. [...] In allen Städten und Dörfern des Landes soll an diesem Tage der Nahme der Kindermörderinn, auf ein roth angestrichenes Brett mit schwarzen Buchstaben geschrieben, an den Pranger gehängt werden.⁶⁸

Der Preisträger Klippstein stellt sich vor:

Nach gefällttem Urtheil würde die Mörderinn eine Woche vor der Hinrichtung mit Schauer erweckenden Solemnitäten durch alle Gassen des Orts, worinnen die That vorgefallen, geführt. Das Bild des Ermordeten würde voraus getragen, auch das Mordinstrument, die Mörderinn folgte in einem weissen mit Blut bespritzten Gewande in Begleitung der Wache und Gefolge der Schulkinder, die ein wohlgewähltes Bußlied sängen. Die Hinrichtung selbst aber geschähe einige Zeit hernach vor der Wohnung der Thäterin.

Allerdings soll das Todesurteil nur in besonders schweren Fällen wirklich vollstreckt werden. In der Regel wird die Delinquentin im letzten Moment zu lebenslanger Zuchthausstrafe begnadigt. Die Propagandisten des Straftheaters wollen die Todesstrafe überhaupt nicht oder nur sehr sparsam anwenden, behaupten aber damit keineswegs, daß die von ihnen vorgesehenen Strafen milder

67 Johann Georg Schlosser, *Die Wudbianer. Eine nicht gekrönte Preisschrift über die Frage: Wie ist der Kindermord zu verhindern, ohne die Unzucht zu befördern?*, Basel 1785, S. 67.

68 List, *Hurerey* (wie Anm. 38), S. 118f. Natürlich haben Schandstrafen wie der hier dienstbar gemachte Pranger eine lange Tradition. Aber auch hier gilt das über den kategorialen Unterschied zwischen *Brauch* und *Maßnahme* Gesagte. Integriert in ein Maßnahmenbündel und versehen mit einer Begründung erhalten diese Schandstrafen einen völlig anderen Status. Sie sind keineswegs ein bloßer Rückfall in unaufgeklärte Zeiten.

seien. So soll die begnadigte Delinquentin Klippstein zufolge „jährlich den nächsten Sonntag nach der begangenen That [...] dem Volk vor der Kirchthür in einem besondern Gewande“ mit einem „Strick um den Hals und Fackeln in den Händen vorgestellt“ und „den Tag darauf in den Schulen zur Warnung der Jugend eingeführt“ werden: „Diese Strafe wäre vielleicht härter als der Tod, aber auch wirkungsvoller und eben deswegen vorzüglicher.“⁶⁹

Es gibt aber noch einen dritten Grund. Foucault zufolge werden im Straftheater „die Gesetze selber [...] lesbar“; es bezweckt die „Wiederinkraftsetzung des Strafgesetzbuches“, die „kollektive [...] Festigung des Bandes zwischen der Idee des Verbrechens und der Idee der Strafe“⁷⁰. Es ist aber fraglich, ob eine solche „verständige Ästhetik der Strafe“⁷¹ das *verständige Prinzip* des Gesetzes nicht gerade *überschreitet*. Zunächst erscheint ja die Kindermörderin in den Traktaten über den Kindermord als eine Figur, für deren Verbrechen *eigentlich* keine *gesetzliche* Strafe vorgesehen sein kann. Schon deshalb nicht, weil die Kindermörderin ihre Tat in einem anderen Zustand begeht, in dem sie der abschreckenden Strafandrohung überhaupt nicht zugänglich ist.⁷² Das Delikt und die Bestrafung stehen in keinem *Verhältnis* zueinander, oder genauer: das Verhältnis ist eben nur ästhetischer Natur. Daher erscheinen die auf die Kindermörderinnen bezogenen Strafphantasien als ein – allerdings folgerichtiger – *Fremdkörper* in diesen Texten. Der Diskurs der Regulierung kann seinen Gegenstand nicht mehr widerspruchsfrei unter das Gesetz fallen lassen. Er ist *hors loi*. Und deshalb kann paradoxerweise jede Strafe recht sein, jede hemmungslose Ausschlichtung des Mehrwertes, den das Exempel der Kindermörderin hergibt, wenn die Einfühlung in ihr stets mitlaufendes Gegenteil umschlägt.

Nach Foucault erinnert das Straftheater nicht an die „zweideutige[n] Feste des Ancien Régime“, sondern an eine „Trauerzeremonie“. Warum? „Die Gesellschaft, die ihre Gesetze wiedergefunden hat, verliert denjenigen ihrer Mitbürger, der sie verletzt hat. Die öffentliche Bestrafung muß eine zweifache Trübnis kundtun: daß einer das Gesetz mißachten konnte und daß man sich von einem Mitbürger trennen muß.“⁷³ In diesem Sinne läßt sich etwa Karl Müller vernehmen, der die Kindermörderin (vor ihrem lebenslangen Eintritt in ein Werkhaus) mit dem Sarg des von ihr gemordeten Kindes ausstellen will und der sich vorstellt, wie sie nun „unter den Augen des Volkes“ dasteht, „entdeckt, entehrt, eine Mörderinn der Unschuld“, „Todesschmerz und bittere Thränen“ weinend: „Und die Menschen, von dem Anblick gerührt, weinen mit und sind barmherzig. Ist aber der zehnfache Tod wohl bitterer, als diese Scene?“⁷⁴

69 Klippstein, „Preisschrift“ (wie Anm. 22), S. 91f.

70 Foucault, *Überwachen und Strafen* (wie Anm. 63), S. 141.

71 Ebd., S. 135.

72 Vgl. etwa Freiherr von Zinck, „Ueber die besten und ausführbarsten Mittel, den Kindermord zu verhüten“, in: *Wissenschaftliches Magazin für Aufklärung* 3 (1787), S. 129–154, S. 240–283, S. 280.

73 Foucault, *Überwachen und Strafen* (wie Anm. 63), S. 142.

74 Müller, *Mittel* (wie Anm. 26), S. 129.

Das Wiederfinden der Gesetze, das sich an den Ausschluß des Delinquenten knüpft, muß aber auch deshalb mit der Trübnis einhergehen, weil es nicht *endgültig* ist, sondern immer nur *vorläufig* sein kann. Und entsprechend ist es keine einfache Trennung von einer vormaligen Mitbürgerin, die hier durchgeführt wird. Was an den Strafphantasien auffällt, ist ihr *Wiederholungscharakter*.⁷⁵ Die „sichtbare Lektion“, die „rituelle Recodierung“, die in der Strafe liegen soll, muß „so oft wie möglich wiederholt werden“, denn die Bürger sollen „jederzeit das permanente Lexikon von Verbrechen und Strafe konsultieren können“. ⁷⁶ In der phantasierten „Straf-Gesellschaft“ der Reform-Juristen trifft man letztlich auf eine allgegenwärtige „geschwätzige Strafe“, auf „tausend kleine Züchtigungstheater“. Foucault fügt hinzu: „Jedem Verbrechen sein Gesetz, jedem Verbrecher seine Strafe.“⁷⁷ Aber gerade die Strafen für die Kindermörderinnen, die innerhalb der Traktate in keinem gegründeten Verhältnis zum Delikt stehen können, zeigen, daß dies nur auf einer bestimmten Ebene zutrifft. In jedem Straftheater, in jedem Züchtigungstheater liegt ein Zugriff, der über die Strafe hinausgeht. Die Todesstrafe wird an der Kindermörderin nicht vollzogen. Weil sie *am Leben gelassen* wird, steht sie zur Verfügung als eben jenes *nackte Leben*, das erneut hervorgeholt und für die Produktion und Zirkulation von Bedeutung wiederverwendet werden kann (umgekehrt soll die von den meisten Bearbeitern der Preisfrage abgelehnte Todesstrafe, wenn sie schon vollstreckt werden soll, „geschwinde vor sich gehen“ und „ohne Ceremonien, die dem Pöbel gefallen können“⁷⁸).

Insofern handelt es sich im Sinne Giorgio Agambens um die Figur eines *einschließenden Ausschlusses*. Zum Gesetz steht die Kindermörderin, wie sie uns in den Regulierungs-Traktaten entgegentritt, in einer „Ausnahme-Beziehung“, die „etwas nur durch seine Ausschließung einschließt“. ⁷⁹ Während sich die Bearbeiter der Kindermordfrage zuvor einfühlend in die „Ausnahme-Situation“ der werdenden Kindermörderin versetzen wollten, schlägt diese bei den Szenarien der Bestrafung um in eine Ausnahmesituation, „die weder als faktische noch als rechtliche Situation bestimmt werden kann“. ⁸⁰ Agamben hat betont, daß das „Lager, und nicht das Gefängnis“ der Raum sei, an dem der Ausnah-

75 Dieser Wiederholungscharakter läuft in den Strafphantasien wie selbstverständlich mit; vgl. etwa als weiteres Beispiel Georg Friedrich Donauer, *Versuch einer Beantwortung der Preisfrage: Welches sind die besten ausführbaren Mittel, dem Kindermord Einhalt zu thun?*, Nürnberg 1781, S. 21: „Hingegen würde eine andere Strafe, z.B. lebenslängliche Zuchthausstrafe und oft wiederholte Ausstellung an den Schandpfal nicht nur für die Schwangere viel abschreckender, sondern auch für andere Mädchen die beste Art von Unterricht und Warnung seyn.“ Oder Zinck, „Mittel“ (wie Anm. 72), S. 283: „Man sperre die Kindermörderinnen in Zucht- und Arbeitshäuser; doch so, daß die Kenntnis ihres Verbrechens nicht mit ihnen in eine ewige Vergessenheit begraben, sondern von Zeit zu Zeit feierlich erneuert werde [...]“.

76 Foucault, *Überwachen und Strafen* (wie Anm. 63), S. 143.

77 Ebd., S. 145.

78 Heß, *Antwort* (wie Anm. 44), S. 55f.

79 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 28.

80 Ebd.

mezustand zur Regel werden könne. Während „das Strafvollzugsrecht nicht außerhalb der normalen Rechtsordnung liegt“, sei „die juristische Konstruktion, unter der das Lager steht, das Kriegerrecht“. Das „Lager als absoluter Ausnahmerraum“ sei „topologisch verschieden von einem einfachen Haftraum“. ⁸¹ Die Konzeption des Straf- oder Züchtigungstheaters führt jedoch in den Strafvollzug etwas ein, was über das Recht hinausgeht und sich nicht mehr in die Topologie eines einfachen Haftraums fügt. Die Verurteilte bleibt unter dem *Bann* des Gesetzes. ⁸²

Unter diesem Bann steht die Kindermörderin zumal kraft ihrer diskursiven Position in den *Abhandlungen*, die sich der Regulierung des Kindermords widmen. Denn die Kindermörderin, deren Bestrafung phantasiert wird, taucht ja *in diesem Diskurs* als eben jene Figur auf, die sich durch ihre Tat allen wohlthätigen Regulierungen, die für sie und ihresgleichen ersonnen wurden, *hartnäckig widersetzt* hat. Sie wird im Straftheater für die Regulierung der anderen Mitglieder der Gesellschaft verbraucht, weil sie sich selbst nicht hat regulieren lassen. Sie figuriert gewissermaßen als der letzte vorgestellte Einwand gegen die Maßnahmen der Regulierung, der der Einrichtung des Verhältnisses von Sexualität, Recht und Leben widerspricht. Aus dieser Perspektive und unter diesen Umständen kann das Subjekt schon durch eine *einmalige* Tat zum *unverbesserlichen* Subjekt werden, das sich der Aufsicht entzogen und alle Rechte verwirkt hat. Unter den Bedingungen vernunftgemäßer Regulierung würde die Kindermörderin eben nicht nur das „allerseltenste“, sondern auch das „abscheulichste Geschöpf“ sein. ⁸³

81 Ebd., S. 30.

82 Vgl. zum Begriff des Banns Agamben, *Homo Sacer* (wie Anm. 79), S. 114-121.

83 Pfeil, „Preisschrift“ (wie Anm. 24), S. 47. Umgekehrt ist sich ein treuerziger Bearbeiter der Kindermordfrage gewiß, das Schwert zum Vollzug der Todesstrafe werde „in der Scheide bleiben, sobald man sich selbst inquisitorisch befragen wird, ob man auch alles, alles vorgekehrt habe, was man wol billig hätte vorkehren sollen, um so einen Fall zu verhindern“ ([Anon.], *Hingeworfne Gedanken* [wie Anm. 8]), S. 18). Wenn aber *alle* Vorkehrungen getroffen worden sind, um den Fall zu verhindern, dann hat dieser Fall alle Rechte verwirkt. Das ist auch der Grund, weswegen das Recht in den Utopien gewöhnlich keinen Platz hat.

Energie, Gesetz und Leben um 1800

I. Energie

Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln, arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.¹

Die mit Nachdenken verbundene Beobachtung muß uns davon überzeugen, daß in der Natur alles in fortwährender Bewegung ist, daß kein Teil von ihr sich in wahrer Ruhe befindet.²

Nur die starken Leidenschaften, die uns aus unser Trägheit herausreißen, können uns die stetige Aufmerksamkeit verleihen, mit der die Überlegenheit an Geist zusammenhängt.³

Das Glück als Arbeit, die Natur als System aus Bewegung und die Leidenschaft als Quelle der Erkenntnis, mit dieser radikalen Umkehrung dreier alteuropäischer Topoi⁴ markieren die französischen Materialisten Mitte des 18. Jahrhunderts einen allgemeinen Plausibilitätswandel. In einer Gesellschaft, die auf permanente Reform und also die Organisation von Innovation umstellt, gewinnen dynamische Konzepte gegenüber statischen zunehmend an Gewicht: Veränderung, Tätigkeit, Leidenschaft, Epigenese, Lebenskraft, Bewegung, Energie. Mit der aufklärerischen Begründungsfigur schlechthin – der Parallelisierung physikalischer und moralischer Welt – wird die Bewegung der physikalischen Welt (Newton) von den Materialisten als Beschreibungskategorie auf das Leben der Menschen übertragen. Die physikalischen Begriffe der Trägheit bzw. der Inertie werden zum Negativpol einer auf Bewegung und Tätigkeit fokussierenden Anthropologie. Die Plausibilitätskraft dieses neuen Paradigmas reicht nun über den Bereich der materialistischen Philosophie und ihrer atheistischen Prämissen weit hinaus. „La mérite de cette idée“ (der Energie), so Michel Delon, „est peut-être justement de se situer en deçà de la contradiction entre matérialisme et spiritualisme, libertinage et sensibilité, pensée

1 Paul Thiry d' Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, übers. von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main 1978, S. 263.

2 Ebd., S. 31f.

3 Claude-Adrien Helvétius, *Vom Geist*, übers. von Theodor Lücke, Berlin, Weimar 1973, S. 294.

4 1. Topos: Arbeit heißt *labor*, Leiden, ist Strafe für die Erbsünde, und Glück ist mit Muße verbunden, nicht mit Bewegung. 2. Topos: In der Physik bei Aristoteles ist die Ruhe der natürliche Ort der Dinge und die Bewegung das Unnatürliche. 3. Topos: Affekte sind *perturbationes animi* und verhindern klare und deutliche Erkenntnis.

aristocratique et pensée bourgeoise, de travailler de l'intérieur chacun de ces systèmes de pensée.“⁵ Gegenüber dem Problem des cartesianischen Dualismus stellt die Position der französischen Materialisten eine einfache und radikale Lösung dar. Anstatt wie Leibniz Körper und Seele mit dem komplizierten Gleichnis parallel laufender Uhren zu beschreiben oder wie Platner „in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen“⁶ zu analysieren, lösen sie den einen Pol des Dualismus auf und setzen alles auf den Term des Körpers und seiner Bewegungsgesetze. Diese atheistische Radikalposition, die zugleich zentrale dynamische Begriffe besetzt, ist in ihrer provokativen Wirksamkeit kaum zu überschätzen. Von diesem Extrempunkt aus entwickelt sich in Aufnahme *und* Zurückweisung dieser Position in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederum ein dualistisches Denken, aber nicht mehr wie bei Descartes mit der *exklusiven* Opposition von *res extensa* und *res cogitans*, sondern mit der *inkluisiven* Opposition von gesetzmäßiger und lebendiger, bzw. energetischer Bewegung.

Der französische Materialismus ist von zwei Seiten angreifbar: vom moralisch-theologischen wie auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus. Je nach Standpunkt changieren die Begriffe des Lebens, der Energie oder der Kraft, die nun den kausal-mechanischen Gesetzen als Quellen der Bewegung entgegengesetzt werden. Während J.M.R. Lenz sich – vom theologisch-moralischen Standpunkt aus – für die energetische Bewegung im Sinne *moralischer* Selbsttätigkeit (Freiheit) interessiert, geht es C. F. Medicus – vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus – um energetische Bewegung im Sinne *biologischer* Selbsttätigkeit. Jeweils treffen aber beide die Unterscheidung von gesetzmäßiger und energetischer Bewegung. Zwar stiftet Medicus in seinem Text den Begriff „Lebenskraft“, der dann in der Lebenswissenschaft der 90iger Jahre Karriere machen sollte, aber noch nicht den entscheidenden *Gedanken*. Dieser findet sich vielmehr bei Lenz, indem er Energie und Leben in inklusive Opposition zu den Naturgesetzen bringt, dergestalt, daß die Energie gegen die Gesetze arbeitet und in dieser Gegenarbeit zugleich Gesetzmäßigkeiten der Rückkopplung unterliegt.

Die Darstellung dieser beiden zunächst parallelen und zugleich doch am entscheidenden Punkt verschiedenen Antworten auf den französischen Materialismus ist Gegenstand des ersten Teils der folgenden Ausführungen (I.1-I.3). Im zweiten Teil werde ich dann zu zeigen versuchen, daß die inklusive Opposition von Gesetz und Leben und der damit eng verbundene Gedanke der Rückkopplung von Kräften, wie Lenz ihn in seiner theologisch-energetischen Anthropologie entwickelt, sowohl im Diskurs der Lebenswissenschaft (II.1) als auch in dem der Polizeiwissenschaft (II.2) um 1800 strukturierend wirksam ist.

5 Michel Delon, *L'idée de L'énergie au tournant des lumières* (1770-1820), Paris 1988, S. 33.

6 Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, hg. von Alexander Košenina, Hildesheim, New York 2000 (= Neudruck der Ausgabe Leipzig 1772), S. XVI.

Im folgenden ist nicht nur immer wieder vom Verhältnis zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Leben‘ die Rede, sondern auch vom Verhältnis zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Energie‘ bzw. ‚Gesetz‘ und ‚Freiheit‘. Der Begriff des Lebens, wie er Ende des 18. Jahrhunderts gebraucht wird, ist zwar nicht völlig synonym mit Freiheit oder Energie, aber immer wieder können alle drei Begriffe im selben Text wechselseitig füreinander eintreten. Wenn Schelling vom Prinzip des Lebens spricht, geht es ihm um den Erweis der Freiheit in der Natur⁷, und Lenz' Konzept der Energie⁸ wiederum dient ihm nicht nur zur Begründung menschlicher Freiheit, sondern beide, Energie und Freiheit, werden mit dem Leben identifiziert.⁹ Es ist genau diese wechselseitige Ersetzbarkeit der Begriffe, die es ermöglicht, daß der alte theologische Gedanke eines Gegensatzes von Gesetz und Freiheit als Gegensatz von Gesetz und Leben bezüglich des Organismus und des Staates reformuliert werden kann.

1.1. *Helvétius und Holbach*

Für die Materialisten ist das Leben, sind Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung und Tod, nichts weiter als Bewegungen der Materieteilchen nach ihren jeweiligen Gesetzen. „Bei der Erzeugung, bei der Ernährung, bei der Erhaltung wirken immer nur verschieden kombinierte Stoffe; sie sind alle mit Bewegungen versehen, die ihnen eigentümlich und durch unveränderliche, determinierende Gesetze festgesetzt sind – durch Gesetze, aus denen notwendige Veränderungen entstehen.“¹⁰ Wenn Leben als Bewegung definiert wird, so muß man fragen, welche Kräfte für Bewegung sorgen. Man braucht nun nach Holbach diese Kräfte nicht mit metaphysisch-dunklen Begriffen wie Seele, Geist oder Gott zu verbinden, vielmehr reicht die Kenntnis der Materie und ihrer Bewegungsgesetze. Das Leben, d.h. Bewegung und bewegende Kraft, kurz die „Energie“, von der Holbach immer wieder spricht¹¹ resultiert aus den Naturgesetzen selbst, sie ist ihre Folge und ihr Produkt:

7 Siehe das Zitat, das in Fußnote 71 nachgewiesen ist.

8 Im Gegensatz zu Holbach benutzt Lenz den Terminus ‚Energie‘ nur selten. Der Begriff für sein Energiekonzept ist „Konkupsistenz“. Siehe hierzu Johannes Friedrich Lehmann, Heinrich Bosse, „Sublimierung bei J.M.R. Lenz, in: Christian Begemann, David Wellbery (Hg.): *Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit*, Freiburg 2002, S. 177–202. Da, wo das Wort ‚Energie‘ um 1800 auftaucht, etwa bei Sulzer, Wieland, Forster, Humboldt, Friedrich Schlegel oder Novalis ist es kein physikalischer Terminus, sondern eher ein anthropologischer bzw. psychologischer Begriff. Zu einem scharf definierten physikalischen Begriff wird ‚Energie‘ erst Mitte des 19. Jahrhunderts. Vgl. Robert Mayer, *Die Idee aus Heilbronn: Umwandlung und Erhaltung der Energie*. Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn. Nr. XI, hg. von Helmut Schmolz, Heilbronn 1978.

9 Siehe dazu die Belege in Abschnitt 1.2: J.M.R. Lenz. Vgl. auch Sabine Schneider, *Die schwierige Sprache des Schönen. Moritz' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit*, Würzburg 1998, S. 258f.

10 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 45.

11 Holbachs rhetorische Strategie besteht in begrifflich-metaphorischer Abstraktion. Mit dem Begriff ‚Energie‘ bezeichnet er so die Gesamtheit der Kräfte, die die Materie bewegt und gleich-

Diese unwiderstehliche Kraft, diese unwiderstehliche Notwendigkeit, diese allgemeine Energie ist also nur eine Folge der Natur der Dinge, auf Grund deren alles unablässig nach beständigen und unveränderlichen Gesetzen wirkt. Diese Gesetze lassen weder für die gesamte Natur noch für die einzelnen Dinge, die sie in sich schließt, Änderungen zu.¹²

Auch die Energie, die der Mensch als seine eigene, als seine freie Willensenergie und seine spontane Bewegung empfindet, resultiert nach Holbach bloß aus dem Wirken von Gesetzen. „Alles was er [der Mensch, J.L.] tut, und alles, was in ihm vorgeht, sind Wirkungen der Trägheit, des Beharrungsvermögens, der Anziehung und Abstoßung, des Bestrebens sich zu erhalten, mit einem Wort der Energie, die er mit allen uns bekannten Dingen gemein hat.“¹³ Der Körper, sein Temperament und die aus ihm fließenden Leidenschaften sind für Holbach und auch für Helvétius die Triebkräfte der Bewegung. In Analogie zu den Gravitationskräften sind sie „Bewegungen der Anziehung und der Abstoßung.“¹⁴ Die Leidenschaften wiederum fließen aus den Bedürfnissen und Begierden: „so sind die immer wiedererstehenden und niemals zu befriedigenden Begierden das Prinzip des Lebens“¹⁵, heißt es bei Holbach und Helvétius formuliert: „Die Begierde ist die Bewegung der Seele.“¹⁶ Das Ich beschreibt Holbach dann in einer Passage, die Lenz paraphrasieren und kritisch kommentieren wird, als bloße Illusion:

Hätte er [der Mensch, J.L.] sich aufmerksam beobachtet, so hätte er erkannt, daß alle seine Bewegungen nichts weniger als spontan sind; er hätte gefunden, daß seine Entstehung von Ursachen abhängt, die völlig außerhalb seiner Macht liegen; daß er ohne Einwilligung in das System kommt, in dem er einen Platz einnimmt; daß er von dem Augenblick an, in dem er geboren wird, bis zu demjenigen, in dem er stirbt, fortwährend durch Ursachen modifiziert wird, die ohne seinen Willen Einfluß auf seine Maschine ausüben, seine Seinsweise modifizieren und sein Verhalten bestimmen.¹⁷

Das ist die Passage, die Jakob Michael Reinhold Lenz zu Beginn der berühmten Rezension zu Goethes *Götz von Berlichingen* frei variiert, reformuliert¹⁸

zeitig die Kraft der Selbsterhaltung, die er als „Gravitation auf uns selbst“ metaphorisiert und damit dem Paradigma der materiellen Bewegungsgesetze einverleibt. Holbach überblendet konsequent mechanische und nicht-mechanische Bewegung zugunsten der ersteren.

12 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 56.

13 Ebd., S. 70.

14 Ebd., S. 125.

15 Ebd., S. 265.

16 Claude-Adrien Helvétius, *Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. II, Berlin, Weimar 1976, S. 396.

17 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 70f.

18 „Wir werden geboren – unsere Eltern geben uns Brot und Kleid – unsere Lehrer drücken in unser Hirn Worte, Sprachen, Wissenschaften, – irgend ein artiges Mädchen drückt in unser Herz den Wunsch es eigen zu besitzen, es in unsere Arme als unser Eigentum zu schließen, wenn sich

und dann – mit Blick auf einen anderen Lebensbegriff – wie folgt kommentiert: „Kein Wunder, daß die Philosophen so philosophieren, wenn die Menschen so *leben*. Aber heißt das *gelebt*? Heißt das seine Existenz gefühlt, seine selbständige Existenz, den Funken von Gott? Ha er muß in was besserm stecken, der Reiz des *Lebens*“¹⁹. Das Leben als bloßes körperlich-maschinelles Bewegtwerden, wie es Holbach faßt, ist für Lenz eine unakzeptable Annahme. Lenz bestreitet nun weniger den Wahrheitswert der Diagnose Holbachs, vielmehr wertet er sie selbst als Symptom eines unlebendigen Lebens²⁰ und setzt (lediglich) den Appell an die Selbstbewegung und die freie Handlung dagegen. Gerade aus einer solchen Philosophie lernen wir, so Lenz, „daß die in uns handelnde Kraft unser Geist, unser höchstes Anteil sei, daß die allein unserm Körper mit allen seinen Sinnlichkeiten und Empfindungen das wahre Leben, die wahre Konsistenz, den wahren Wert gebe.“²¹ Das wahre Leben steckt nicht in den Kräften des Körpers, sondern in denen des Geistes. Leidenschaften, Begierden und Bewegung sind aber auch für Lenz zentrale Begriffe seiner Anthropologie. Wenn Lenz daher die Freiheit nicht nur behaupten, sondern ihre Existenz auch begründen will, muß er klären, wie sich die behauptete Freiheit zu den körperlich-fundierten Leidenschaften und den Bewegungsgesetzen der Materie verhält. Und hierfür nutzt Lenz nicht einfach einen Körper-Geist-Dualismus cartesianischer Prägung, sondern er entwickelt in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus ein spezifisch anderes Verhältnis der Begriffe Gesetz und Leben bzw. Energie. Während für Holbach die Energie des Lebens aus den Gesetzen der Materie resultiert und es daher „keine unabhängige und isolierte Energie oder Kraft geben“²² kann, entwickelt Lenz ein Modell, in dem eine freie Energie zugleich innerhalb *und* außerhalb, zugleich mit und gegen die Gesetze gedacht wird.

nicht gar ein tierisch Bedürfnis mit hineinmischt – es entsteht eine Lücke in der Republik wo wir hineinpassen – unsere Freunde, Verwandte, Gönner setzen an und stoßen uns glücklich hinein – wir drehen uns eine Zeitlang in diesem Platz herum wie die andern Räder und stoßen und treiben – bis wir wenn's noch so ordentlich geht abgestumpft sind und zuletzt wieder einem neuen Rade Platz machen müssen – das ist, meine Herren! Ohne Ruhm zu melden unsere Biographie – und was bleibt nun der Mensch noch anders als eine vorzüglichkünstliche kleine Maschine, die in die große Maschine, die wir Welt, Weltbegebenheiten, Weltläufe nennen besser oder schlimmer hineinpaßt.“ Jakob Michael Reinhold Lenz, *Über Götz von Berlichingen*, in: ders., *Werke und Briefe*, hg. von Sigrid Damm, Bd. II, S. 637–641, hier S. 637.

19 Ebd., S. 637f. Herv. v. mir.

20 Vor diesem Hintergrund wird dann verständlich, warum Goethe in *Dichtung und Wahrheit* die Rezeption von Holbachs *System der Natur* mit biologischen Kategorien als eine Begegnung von Jung und Alt beschreibt und warum er davon spricht, daß ihm das Buch so „tötenhaft“ vorgekommen sei. Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: ders., *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. IX: *Autobiographische Schriften I*, München 1981, S. 490. Zu Goethes Version einer auf biologischen Kategorien fußenden „Bio-Ästhetik“ vgl. Johannes Friedrich Lehmann: „Auf Leben und Tod. Goethe contra Diderots *Essais sur la peinture*“, erscheint im *Schiller-Jahrbuch* 2004.

21 Lenz, *Götz* (wie Anm. 18), S. 638.

22 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 71.

I.2. J.M.R. Lenz

Entscheidend und wegweisend sind zwei Schritte, die Lenz in seiner theologisierenden und energetischen Anthropologie macht. 1.) Lenz abstrahiert die Energie von Bedürfnis und Handlung. Für die Materialisten sind die Bewegungen der Materieteilchen und die allgemeine Energie identisch. Auf der moralischen Ebene sind es die Begierden und Leidenschaften, die den Menschen in Bewegung setzen und zu Handlungen antreiben. So ist etwa für Helvétius die Liebe die mächtigste „Triebfeder, um Seelen zu bewegen“²³. Die in Aussicht gestellte Belohnung (d.h. Befriedigung der Begierden) setzt die Seele in Bewegung und wirkt daher als Energie. Nur bis zur Befriedigung des Bedürfnisses allerdings. Entsprechend definiert Holbach das Leben als eine rhythmische Bewegung: „das Leben ist ein unaufhörlicher Kreis von wiedererstehenden Wünschen und befriedigten Wünschen.“²⁴ So entdecken die Materialisten das Begehren als Antriebsmotor und den Mangel als dessen Bedingung. „Wenn alle Menschen völlig zufrieden wären, so gäbe es in der Welt keine Tätigkeit mehr.“²⁵ Die Denkfigur dieser Begehrensapologie ist die *Unterbrechung*: Um die dauerhafte Bewegung aufrecht zu erhalten, muß der Genuß immer wieder vom Mangel unterbrochen werden: „Ohne Unterbrechung genießen, heißt überhaupt nicht genießen: der Mensch, der nichts zu begehren hat, ist ganz gewiß unglücklicher als derjenige, der leidet.“²⁶ Das Begehren als Energiequelle für Tätigkeit und Bewegung ist hier immer konkret bezogen auf ein konkretes Bedürfnis und ein angebbares Ziel. Energie, Bedürfnis und Handlung sind nicht getrennt, vielmehr wirkt die Energie als Handlungsmotor zwischen Bedürfnis und Befriedigung. Das Prinzip der Unterbrechung bzw. der Rhythmus von Mangel und Befriedigung findet sich auch bei Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, allerdings nicht in Bezug auf das Begehren, sondern auf die „Lebenskraft“:

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muß sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft mit dazwischengemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit einem dazwischen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht.²⁷

23 Helvétius, *Geist* (wie Anm. 3), S. 315.

24 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 263.

25 Ebd., S. 264.

26 Ebd., S. 263. Der Mangel bzw. das Unbehagen (uneasiness) ist schon für Locke „die einzige Triebfeder des menschlichen Fleißes und der menschlichen Arbeit.“ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd I: Buch 1 und 2, Hamburg 1981, S. 273.

27 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. und eingeleitet von Wolfgang Bender, Stuttgart 1983, S. 167f (§60). Über den Schmerz als ins Leben hineingeholte Größe vgl. Roland Borgards, „Leben und Tod. Kleists *Zweikampf*“, in diesem Band.

Lenz dagegen versucht eine dauerhafte und permanente Bewegung zu konstruieren, jenseits von Unterbrechungen. An die Stelle von einzelnen Bedürfnissen und Leidenschaften als Antriebsenergie setzt er die Konkupiszenz, das, wie Lenz den erbsünden-theologischen Begriff abstrakt definiert, „Streben nach Vereinigung.“²⁸ Diese Konkupiszenz-Energie gehört nicht zu einem bestimmten Bedürfnis und einer bestimmten Leidenschaft, sondern bezeichnet zieloffen die generelle Tendenz des Organismus, sich Außenwelt anzueignen, sei es durch Nahrung, Sexualität oder Erkenntnis. Gerade weil diese Energie die Objekte variieren kann, ist sie für Lenz Voraussetzung der Freiheit: „Aber er [der Mensch, J.L.] sollte auch frei, ein kleiner Schöpfer der Gottheit nachhandeln. Die Triebfeder unserer Handlungen ist die Konkupiszenz ohne Begier nach etwas bleiben wir ruhig.“²⁹ Voraussetzung freier Handlungen ist eine vom konkreten Bedürfnis und einer bestimmten Handlung abstrahierbare Energie.

2.) Lenz fügt die abstrahierte Energie in ein Regelkreissystem ein, indem das Gegeneinander zweier Kräfte dauerhafte Bewegung erzeugt, in dem die eine Kraft durch eine Gegenkraft gewissermaßen vor sich selbst und ihrer Erschöpfung oder Verausgabung geschützt wird.³⁰ Wie geschieht das? Die Konkupiszenz – auch dies ein Schritt der Abstrahierung von Energie – ist Folge des Sündenfalls, den Lenz in Analogie zur Newtonschen Physik beschreibt: Das Paradies denkt Lenz als ein Planetensystem im Stillstand. Erst das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, motiviert zur Übertretung, zur ersten Bewegung. Und erst jetzt erwacht im Menschen (gedacht als Planet) die Konkupiszenz, als Streben, sich mit der Welt (dem Massenmittelpunkt) zu vereinigen (*vis centripeta*). Gleichzeitig wirkt nun aber die *vis centrifuga*, die Gegenkraft, die die Vereinigung verhindert, so daß die Energie (und die Freiheit) erhalten bleibt. „Es war dies Verbot die *vis centrifuga* die Gott dem menschlichen Wesen eindrückte, da die Konkupiszenz gleichsam seine *vis centripeta* war, und nur bei dem Streit dieser beiden entgegenwirkenden Kräfte konnte sich seine Freiheit im Handeln [...] äußern.“³¹ Was Lenz hier als naturgesetzliche Notwendigkeit beschreibt, liest er zugleich als Imperativ für den Menschen: Er soll seine Konkupiszenz „ungeschwächt“ erhalten, damit „ihr eine Glückseligkeit ohne Ende damit auflösen könnt.“³² Lenz überblendet

28 J.M.R. Lenz, *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen*, Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt am Main, Leipzig 1780. Mit einem Nachwort hg. von Christoph Weiß, St. Ingbert 1994, S. 5. Lenz lehnt sich mit diesem Begriff eng an Hemsterhuis, „Über das Verlangen“ (1770) an, in: ders., *Vermischte Philosophische Schriften*. Erster Theil. Aus dem Französischen übersetzt, Leipzig 1782, S. 71–108, zum „Streben nach Vereinigung“, S. 78.

29 Ebd., S. 15.

30 Vgl. zum Prinzip des Regelkreises und der Rückkopplung auch den Aufsatz von Albrecht Koschorke, „Selbststeuerung. David Hartleys Assoziationstheorie, Adam Smiths Sympathielehre und die Dampfmaschine von James Watt“, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 179–190.

31 Ebd., S. 16f.

32 Ebd., S. 17.

damit das physikalische Modell notwendiger Bewegungsgesetze mit dem moralischen Modell eines Gegeneinander von sexueller Energie und seelischer Kraftanstrengung. Die Erhaltung der einen Kraft (der Konkupiszenz; *vis centripeta*) durch die Anspannung einer Gegenkraft (*vis centrifuga*) bilden dabei ein rückkoppelndes System, denn: „Es ist die Natur einer jeden Kraft, daß sie nur durch Übung erhalten und vermehrt, durch Vernachlässigung aber, so zu sagen eingeschläfert und verringert wird.“³³ Die richtige Anwendung der Kraft steigert sie rückwirkend (und damit das Leben), während umgekehrt jede „gesetzwidrige Befriedigung“³⁴ die Konkupiszenz rückkoppelnd selbst schwächt und zerstört: „Sobald ihr aber esset – eure Velleität der Konkupiszenz nachgibt, so wird diese Konkupiszenz nach kurzem Genuß eines ihrer nicht würdigen Guts immer enger zusammenschrumpfen, immer weniger begehren, sterben – leerer entsetzlicher Zustand, ihr begehrt, wünscht, hofft nichts mehr, ihr kehrt in Staub und Verwesung zurück, ihr sterbt des Todes.“³⁵

Einerseits gibt es, so Lenz, die große Maschine der Welt, die nach kausalen und physikalischen Gesetzen funktioniert. Von ihr ist der Mensch ein Teil und daher diesen Gesetzen auch notwendig unterworfen: „Wer dem Menschen die Dependenz von der Natur abspricht, der hat ihn noch nie recht angesehen. [...] Die Natur geht und wirkt ihren Gang fort, ohne sich um uns und unsere Moralität zu kümmern, das ist unsere Sorge, und längst würde die beseelte und organisierte Welt aufgehört haben, wenn sie es nicht täte.“³⁶

Andererseits ist der Mensch selbst eine Maschine, die sich erhält und lebt nach Maßgabe einer Energie, die sie der bloßen Unterworfenheit unter die physikalischen Kausalgesetze enthebt, ja die als spezifische Energie den Gesetzen entgegenwirkt. „Setzt euch also aus dieser Dependenz heraus, fastet, seid keusch, je nachdem ihr größere Kraft anwendet, zu widerstehen, je nachdem wird ihr [der Natur, J.L.] *impulsus* sich verringern.“³⁷ Die moralische Anspan-

33 Lenz an Johann Daniel Salzmann im Oktober 1772, in: ders., *Werke* (Wie Anm.14), Bd. III, S. 289.

34 Lenz, *Vorlesungen* (wie Anm.28), S. 30.

35 Ebd., S. 17. Johann Gottfried Herder entwickelt in seinem Text *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Hr. Hemsterhuis über das Verlangen* (in: Herder, *Sämmtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. XV, S. 304-326), einen ähnlich argumentierenden energetischen Platonismus: Am Anfang steht ein abstraktes Begehren nach Vereinigung: „Jede Begierde nach sinnlichem und geistigem Genuß, alles Verlangen der Freundschaft und Liebe dürstet nach Vereinigung mit dem Begehrten.“ (S. 306) Diese Vereinigung darf aber nicht stattfinden, da sonst die Begehrensenergie verlöscht: „der Genuß ist hier Vereinigung, d.i. Auflösung der feinen Säfte, er ist aber auch damit geendet.“ (S. 307) „Je geistiger der Genuß ist, desto dauender wird er.“ (S. 308) Die Liebe ist eine Flamme, die „erstickt, wenn sie ausbricht, und durch jede Äußerung ihre innere Kraft und Seligkeit schwächt.“ (S. 315) Und so wie Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* (S. 72) dafür plädiert, Konkupiszenz in „empfindsame Liebe“ zu sublimieren, so erklärt Herder, daß „Venus Urania als – Aphrodite“ erscheint: „Liebe soll selbst die innigste Freundschaft werden.“ (S. 313)

36 J.M.R. Lenz, „Entwurf eins Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert“, in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. II (wie Anm. 18), S. 485.

37 Ebd.

nung ist demnach eine Kraft, die gegen die Naturgesetze gerichtet ist, und deren Wirkung – zumindest ein Stück weit³⁸ – unwirksam machen kann und soll. Dennoch untersteht auch diese Energie und das Schicksal ihrer rückkoppelnden Steigerung und Schwächung den Naturgesetzen:

Moralische Freiheit bleibt freilich, wir können auch da den uns entgegen wirkenden Kräften unsere Kraft entgegensetzen und nach Verhältnis der angewandten Anstrengung oder Tugend uns wieder immer in höhere Regionen schwingen, aber überall bleiben die ewigen notwendigen göttlichen Gesetze, die all unsere Wirksamkeit erfassen, nach denen diese Wirksamkeit wenn unser moralischer Trieb nachlässt sich *in sich selbst verringert*, oder *in sich selbst vermehrt* und uns nach diesem Maßstabe glücklich oder unglücklich macht.³⁹

D.h. die rückkoppelnde Vermehrung und Verminderung folgt selbst gewissen Gesetzmäßigkeiten. Welchen Gesetzen gehorchen die Kräfte, wenn sie gegen die Gesetze arbeiten? – das ist von der Gedankenstruktur her dann genau die Frage, die im lebenswissenschaftlichen Diskurs der 90iger Jahre lautet: welchen Lebensgesetzen unterliegt die rückkoppelnde Vermehrung und Verminderung der Lebenskraft in ihrem Kampf gegen die Naturgesetze?⁴⁰

1.3. F. C. Medicus

Neben der theologisch-moralischen Zurückweisung der französischen Materialisten gibt es auch eine vom naturwissenschaftlichen Standpunkt vorgetragene Zurückweisung. Sie interessiert sich weniger für die dem Menschen abgesprochene Freiheit als vielmehr dafür, ob im materialistischen Modell das Leben plausibel gedacht wird. Zu nennen ist hier Friedrich Casimir Medicus⁴¹, der in seiner Abhandlung *Von der Lebenskraft*, die er im November 1774 vor der Kuhrpfälzisch-Theodorischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen hat, den Terminus der Lebenskraft, der später Karriere macht, erstmals terminologisch verwendet hat. Auch Medicus unterscheidet zwischen gesetzmäßiger und energetischer (Lebens-)Bewegung.

Unter Bezug auf Hulshoffs *Wahres System der Natur*, ein holländisches Anti-Holbach Buch von 1773, kritisiert Medicus den „Fehler der meisten Materialisten“, „der Materie eine Thätigkeit“ anzudichten, „und auf diesem falschen Grundsatz nachher ihre so in die Sinne fallenden Lehrgebäude“ aufzurichten. Newtons der Materie zugesprochene „Kraft der Trägheit“ sei eben

38 Ebd.: „Ihrer [der Natur, J.L.] Herrschaft aber ganz entsagen, ganz willkürlich werden, könnt ihr eben so wenig als die Pflanze, die am Boden hängt, auf demselben herumtanzen mag.“

39 Lenz, „Entwurf“ (wie Anm. 36), S. 486. Herv. von mir.

40 Dazu weiter unten II.1.: Lebenswissenschaft.

41 Medicus war Arzt und Botaniker. Vgl. Ilona Knoll, *Fr. C. Medicus (1736-1808). Leben und Werke*, Heidelberg 2002.

nicht die Kraft des Lebens: „Der falsche Ausdruck Kraft der Trägheit hat öfters zu Mißverständnissen Anlaß gegeben; er ist aber gar nicht philosophisch. Denn dasjenige, was sowohl zur Ruhe als Bewegung leidend ist, nennet man sehr lächerlich eine Kraft.“⁴² Die „Geschäfte des Lebens“, die für Medicus Stoffwechselphänomene der Lebewesen sind⁴³, können weder durch „physische noch mechanische Gesetze“⁴⁴ erklärt werden. Die Bewegungen des tierischen Lebens, die unwillkürlichen Verdauungsbewegungen sowie die Herzmuskeltätigkeit können nicht durch Bewegungsgesetze der unbelebten Materie erklärt werden. Dennoch ist es gerade die Kraft und die „Thätichkeit“, die Medicus zu erklären versucht. Auch für ihn ist das Leben Bewegung. Die Kräfte der Bewegung allerdings leitet Medicus nun nicht aus den mechanischen Bewegungsgesetzen her, sondern aus einer von ihm hypostasierten Lebenskraft.

Seine eigentliche Leistung besteht darin – gegen Stahl (und die Vitalisten) einerseits und gegen die Mechanisten (zu denen Medicus nach Boerhaave und Hofmann auch noch Haller zählt) andererseits – Seele und Lebenskraft zu unterscheiden. Dabei abstrahiert Medicus – wie auch Lenz – Energie von Handlung. Das Modell hierfür ist das Herz mit seiner unwillkürlichen Tätigkeit, die Medicus nun als potentielle Arbeitsenergie quantifiziert:

Das Herz kann sich in einer Stunde von 4500 bis auf 4800, ja auch bei (sic!) 5000 mal zusammen ziehen und erweitern, und nach der Rechnung unsers berühmten Bernulli dadurch eine Last von 6000 Unzen, oder 375 Pfund in einer Stunde 8 Schuh hoch in die Höhe treiben –. Berechnet man dies mit einem gewöhnlichen Menschenalter von 60 Jahren, so kommen Millionen von Pfund heraus, welche das kleine Herz ununterbrochen fortgeschaffet hat, ohne dabei zu ermüden, oder ohne je ausgesetzt zu haben.⁴⁵

Das Leben liegt einmal mehr in ununterbrochener Bewegung, „und bei der erfolgten Ruhe ist das Leben des Körpers auf ewig verschwunden.“⁴⁶ Diese Bewegung allerdings, die Medicus als ins staunenswert hochgerechnetes Arbeitsvermögen darstellt, ist gerade keine seelische Leistung und auch nicht das Produkt entgegenwirkender und rückgekoppelter Kräfte, sondern bloße Manifestation der unermüdlichen⁴⁷ Lebenskraft. Eine Lebenskraft, die als Energie-

42 Alle Zitate: Friedrich Casimir Medicus, *Von der Lebenskraft*, Mannheim 1774, S. 5f.

43 Ebd., S. 9: „sind z.B. die Geschäfte der Verdauung, der Absonderungen, des Blutmachens, des Herzschlages, des Kreißlaufes, der Ernährung, und noch so vieler andern, die man die Geschäfte des Lebens nennet...“

44 Ebd., beide Zitate, S. 12.

45 Ebd., S. 14.

46 Ebd., S. 15.

47 Gerade mit dem Kriterium der Ermüdung differenziert Medicus die seelisch-leibliche Anstrengung (scharfes Sehen, Nachdenken, Gehen), die den Körper erschöpft, von der Lebenskraft, die jenseits von Anstrengung und Erschöpfung steht. „Diese Ermüdung, die von dem Einflusse der Seele in den Körper herrühret, empfinden wir aber gar nicht bei dem Einflusse der Lebenskraft in den Körper.“ Medicus, *Lebenskraft* (wie Anm. 42), S. 14. Durchgesetzt hat sich dann aber das Erschöpfungsmodell, das Leben als Widerstandskraft denkt, die sich langsam verbraucht.

quantum da ist, vor aller Handlung. Medicus trennt zwar durch seine Differenzierung von Lebenskraft und Seele zwischen Energie und Handlung. Das verbindet ihn mit Lenz. Während aber Lenz die energetische Bewegung mit und jenseits der Gesetze im „wahren Leben“, in der moralischen Freiheit und der seelischen Kraftanstrengung sucht, so interessiert sich Medicus für das tierische Leben jenseits der mechanischen Gesetze. Lenz geht es um die psychische Kraft der Sublimierung, Medicus um die physische Kraft des Herzmuskels.

Ganz gegen das Lenzsche Modell betont Medicus nun, daß der Mensch im Hinblick auf die Lebenskraft nicht frei, sondern unfrei ist. „Es hängt nicht von der Willkür des Menschen ab, sie zu vermehren oder zu vermindern.“⁴⁸ Die Lebenskraft ist als nicht-seelische Energie weder an das Bewußtsein gekoppelt noch ist sie erweiter- und steigerbar. Und gerade in dieser Unfreiheit in Bezug auf das Leben sieht Medicus die Güte Gottes:

Ohne seinen [des Menschen, J.L.] Willen gehet das thierische Leben immer seinen steten und unverdrossenen Gang fort, und der Mensch ist hierin ein gänzlicher Slav, der außer einer frevelhaften Zerstörung nichts über sich vermag. Dies ist ein Merkmal der göttlichen Weisheit, voll der tröstlichsten Aussichten, die ich aber hier nicht weiter verfolgen darf.⁴⁹

Angesichts einer gottgegebenen Lebenskraft, die tut, was sie tut – und die weder in einem Regelkreis durch eine Gegenkraft reguliert noch durch Anstrengungen gesteigert werden muß, kann sich die Seele – ganz ohne Leistungsdruck – entspannen. Für Lenz ist die Aufrechterhaltung und Steigerung des Lebens eine permanent anstrengende Aufgabe, für Medicus ist das Leben ein unverfügbares Geschenk Gottes. Nirgends auch leitet Medicus aus seinen medizinisch-naturwissenschaftlichen Beobachtungen moralische Imperative für das Verhalten der Menschen ab.⁵⁰

Da die Lebenskraft für Medicus eine isolierte Energie ist, deren Stärke oder Schwäche nicht durch sich selbst oder andere Kräfte rückkoppelnd reguliert wird, denkt Medicus sie und ihr Schicksal unabhängig von jeder Außenwelt. Die Lebenskraft bei Medicus funktioniert wie der Treibstoff im Motor einer Maschine, aber nicht – wie später z.B. bei Lenz, Brandis oder Cuvier – wie die *Autopoeisis* eines Systems im rückkoppelnden Austausch mit seiner Umwelt. Sein Modell findet so zwar den Begriff der Lebenskraft, aber es findet nicht zum Gedanken des Organismus, als einem System, das sich nur durch permanente Anstrengung und Kampf gegen die Umwelt behaupten kann. Es findet zu

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Medicus, *Lebenskraft* (wie Anm. 42), S. 16.

⁵⁰ Das tut nicht nur Lenz, sondern auch z.B. Carl Friedrich Kielmeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen* (zuerst 1793), Tübingen 1814, S. 47f. Kielmeyer nimmt die „Erstattungs-Fähigkeit“ der Lebenskraft zum orientierenden Modell für die „Fähigkeit unter allen äußern Umständen glücklich zu seyn“, die freilich im Gegensatz zur Lebenskraft „der Pflege und Erziehung bedarf.“

einem Schöpfer, der uns die Lebenskraft schenkt und nicht zum Individuum, das – strukturell mit seiner Umwelt gekoppelt – sich sein Leben durch eigene Anstrengung erkämpfen und erhalten muß.

II. Gesetz und Leben

Das Verhältnis von Gesetz und Leben (Energie) – wie Lenz – im Sinne einer inklusiven Opposition zu denken, ist nicht nur eine geistesgeschichtlich erklär-bare Antwort auf die materialistische Reduktion des cartesianischen Dualismus, sondern bildet, wie im folgenden zu zeigen sein wird, ein Strukturmodell, das Ende des 18. Jahrhunderts in verschiedenen Diskursen *wirksam* ist. Das soll im folgenden an Hand der Lebens- und der Polizeiwissenschaft gezeigt werden. Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Leben ist ursprünglich eine Domäne der Theologie, die immer schon den toten Buchstaben des Gesetzes von der lebendigen Lehre Jesu Christi unterschieden hat.⁵¹ Nun werden aber die Paradoxien über das Verhältnis von Gesetz und Leben, bzw. Gesetz und Evangelium⁵² vor dem Hintergrund einer Lebens- und Polizeiwissenschaft, die ihrerseits das Leben in inklusiver Opposition zu den Natur- bzw. Strafgesetzen denkt, in neuer Weise plausibel.⁵³

Die Begriffe ‚Leben‘ und ‚Gesetz‘ werden dabei in allen drei Diskursen *zugleich* unscharf bzw. metaphorisch *und* nicht-metaphorisch verwendet. Selbst in den Diskursen über Lebenskraft und Organismus, der naturwissenschaftlichen Heimat des Lebensbegriffs, ist der Begriff des Lebens eine Metapher für Bewegung, Kraft und Energie und *zugleich* biologischer Begriff für spezifische Stoffwechselprozesse. Und wenn Lenz in seiner Theologie Moses und Jesus als Anwälte der Lebenskraft bezeichnet⁵⁴, dann bezieht sich das nicht nur auf das

51 Vgl. Albrecht Peters, *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. II: *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981. Sowie Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. I, München 1984.

52 Zum Beispiel Paulus, *Brief an die Römer* 6, 8 oder 7, 1-6. Für Luther liegt in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die „Summe der gesamten christlichen Lehre.“ Zit. n. Peters, *Handbuch* (wie Anm. 51), S. 34. Diese Unterscheidung verweist, so Luther, auf die „beiden Dinge, die uns im Gotteswort vorgelegt werden, nämlich entweder Zorn oder Gnade Gottes, Sünde oder Gerechtigkeit, *Tod oder Leben*, Hölle oder Himmel.“ Ebd., S. 37f. Herv. von mir.

53 Der theologische Diskurs hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium arbeitet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr mit der orthodox-lutherischen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium, sondern nurmehr mit ihrer Unterscheidung im Sinne zweier gegensätzlicher Strategien im Rahmen einer göttlichen Gesamtpädagogik. So kann dann einerseits das Evangelium ins Gesetz projiziert werden (Carl Friedrich Bahrdt) oder andererseits das Evangelium als das bessere Gesetz gedacht werden (Gotthold Ephraim Lessing). Vgl. zur theologischen Debatte: Robert C. Schultz, *Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1958 (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. IV).

54 J.M.R. Lenz, *Meinungen des Laien*, in: ders. *Werke*, Bd. II, S. 522-564 (wie Anm. 18), hier S. 552: „Sie waren also im eigentlichen Verstande Ärzte des menschlichen Geschlechts – aber keine Pfuscher, wie die heutigen philosophischen und theologischen Moralisten, die uns mit Aderlassen und Purganzen unsere besten *Lebenskräfte* abzapfen wollen.“

ewige Leben, sondern zugleich sehr wörtlich auf das physische. Und wenn im Polizeidiskurs schließlich davon die Rede ist, die Polizei habe die Funktion, den Staat zu beleben, damit er keine Maschine sei⁵⁵, geht es um Leben als Metapher für energetische (in diesem Fall: geistige) Bewegung, wenn es dann andererseits heißt, die Aufgabe der Polizei sei, für die „Fortdauer und Erhaltung des Lebens“⁵⁶ zu sorgen, dann geht es um ganz konkrete biologische Tatsachen. So changiert der Begriff ‚Leben‘ in allen drei Diskursen zwischen konkreten biologischen Prozessen und Metapher für energetische Bewegungen aller Art. Und genau diese Unschärfe ermöglicht eine unendliche wechselseitige Übertragbarkeit des einen Diskurses auf den anderen – und damit eine wechselseitige Plausibilisierung.

II.1. Lebenswissenschaft

Während die französischen Materialisten Energie und Gesetz letztlich miteinander identifizieren, so ruht das Denken des Organismus zentral auf ihrer Unterscheidung, ja zunächst sogar auf ihrer Entgegensetzung: Im *Versuch über die Lebenskraft* von Joachim Dietrich Brandis heißt es: „Die Bestandtheile der lebendigen organischen Materie bleiben also gegen die Gesetze der chemischen Verwandtschaft in ihrer Verbindung. [...] Wir können also mit Gewißheit behaupten: die Lebenskraft ist der Materie eigen und würkt den physischen Kräften der Verwandtschaft, Anziehung u.s.w. entgegen.“⁵⁷ Brandis geht demnach – wie Medicus – davon aus, daß die organische Materie erst von einer immateriellen Lebenskraft belebt werden müsse, und daß diese Belebung durch Gesetze der Materie nicht erklärt werden kann.⁵⁸

Dagegen bestreitet Johann Christian Reil, daß die Lebenskraft eine Kraft sei, die die Naturgesetze aufhebe: „Auch von den chemischen Gesetzen der Verwandtschaft sagt man, daß sie der Lebenskraft untergeordnet seien und durch dieselbe aufgehoben werden. Allein kein Gesetz kann in der Natur aufgehoben werden.“⁵⁹ Zwar sieht auch Reil, daß sich die organische Natur „über die tote

55 So u.a. Franz Joseph Bob, *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsätze der Staatsklugheit und ihrer Zweige*, Freiburg im Breisgau 1779, S. 91.

56 Ders., ebd., S. 107.

57 Brandis, *Von der Lebenskraft*, Hannover 1795, S. 17f. Herv. im Text. Vgl. auch die Definition der Lebenskraft bei A. Humboldt: „Diejenige innere Kraft, [...] welche die Bande der chemischen Verwandtschaft auflöst und die freie Verbindung der Elemente in dem Körper hindert, nennen wir Lebenskraft.“ Zit. n. Johann Christian Reil, *Von der Lebenskraft*, Leipzig 1910 (zuerst 1795), S. 29, FN 1.

58 Jantzen unterscheidet in seiner umfänglichen Darstellung der Theorien der Lebenskraft „organische“ und „materielle“ Theorien und zählt in der Folge die Theorien Blumenbachs, Brandis' und Kiemeyers (neben anderen) zu den „organischen Theorien“. Jörg Jantzen, „Theorien der Lebenskraft“, in: Friedrich Wilhelm Schelling, *Ergänzungsband zu Werke Band V bis IX. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, hg. von Hans Michael Baumgartner u.a., Stuttgart 1994, S. 498-565.

59 Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 28.

Natur um eine Stufe zu größerer Vollkommenheit“ erhebt, aber er führt diese höhere Vollkommenheit auf die spezifischen Gesetze der tierischen Materie zurück. Eine Aufhebung der Gesetze findet höchstens „in unserem Verstande“⁶⁰, das heißt beim Beobachter statt. Schelling schließlich sucht beide Positionen dialektisch zu vermitteln:

Wenn ein Theil derselben [der Naturforscher, J.L.] eine besondere Lebenskraft annimmt, die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären a priori auf.

Wenn dagegen andere den Ursprung aller Organisation aus todtten chemischen Kräften erklären, so heben sie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organisieren auf. Beides aber soll vereinigt werden.⁶¹

Wie genau Schelling diese Vereinigung konstruiert, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht zu interessieren⁶², entscheidend ist, daß er den Organismus sowohl als den Naturgesetzen unterworfen denkt als auch gleichzeitig ihnen in gewisser Weise enthoben. „Die Natur“, so formuliert Schelling pointiert, „soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei: und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig seyn, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation.“⁶³ Die Natur bei Schelling ist gewissermaßen verdoppelt. Einerseits prägt sie der Materie die allgemeinen Gesetze auf, so daß diese ein „continuierliches Bestreben nach Gleichgewicht“⁶⁴ hat. Andererseits „zwingt“ die „das Gleichgewicht hassende Natur“⁶⁵ (denn wo „das Gleichgewicht erreicht ist, ist Ruhe“⁶⁶) die materiellen Prinzipien, „innerhalb einer bestimmten Sphäre zu wirken.“⁶⁷ Die Natur überläßt also „die organische Materie nicht ganz den todtten Kräften der Anziehung.“⁶⁸

60 Ebd.

61 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, in: ders., *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt 1967, S. 399-637, hier S. 580f. [526f.]. Die Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf folgende Ausgabe: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart, Augsburg, Erste Abteilung, II. Bd, 1857.

62 Schelling unterscheidet negative Bedingungen des Lebens, die innerhalb der Organismen liegen und ein positives Lebensprinzip, das außerhalb liegt. „Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Prinzipien enthalten, davon das eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.“ Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 557 [503].

63 Ebd., S. 581 [527].

64 Ebd., S. 568 [514].

65 Ebd.

66 Ebd. Hervorhebung im Text.

67 Ebd., S. 570 [516].

68 Ebd., S. 568 [514]. Zur Verdoppelung bzw. Aufspaltung der Natur bei Schelling siehe auch: Bernd-Olaf Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main 1992 (= Philosophische Abhandlungen, Bd. LVIII), S. 106.

Man kann von hier aus auch noch einmal zeigen, wie theologischer und biologischer Lebensbegriff derselben Strukturanalogie folgen. Die inklusive Opposition von Gesetzesnatur und Organismuskatur, von Gesetz und Freiheit, begegnet bei Lenz theologisch als Mit- und Gegeneinander von Gottvater, der für die Gesetze sorgt und Gottsohn, der für das Leben mit und über die Gesetze hinaus sorgt. Dennoch ist nach Lenz Jesus Christus nicht gekommen, daß Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, d.h. für Lenz zu tun, zu motivieren, um uns Bestimmtheit zu geben.⁶⁹ Und Schelling sagt vom Prinzip des Lebens, daß nicht „die Rede davon seyn kann, daß dieses Princip die todtten Kräfte der Materie im Körper aufhebe, wohl aber, daß es „1) diesen todtten Kräften eine Richtung gebe [...und] 2.) daß es den Konflikt dieser Kräfte [...] immer neu anfache und continuierlich unterhalte.“⁷⁰ Das Schellingsche Prinzip des Lebens funktioniert (zumindest zum Teil) wie das christliche Evangelium bei Lenz.

Die Unterscheidung und inklusive Opposition von Gesetz und Leben korrespondiert mit der Differenz von Mechanismus (das wäre die Seite des Gesetzes) und Organismus (die Seite des Lebens). Der Organismus ist nach Schelling exakt die Sphäre, in der die bloß sukzessive Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkungen (also die Gesetze des Naturmechanismus) so gefesselt bzw. gehemmt werden, daß die „Sphäre des Organischen“⁷¹ aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichsam hinweggenommen wird.⁷²

Organisation ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also alle Sukzession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Sukzession, die innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen in sich selbst zurückfließt.⁷³

Dieses Zurückfließen in sich selbst beschreibt Carl Friedrich Kiemeyer so:

Jedes der Organe ist in denen Veränderungen, die es jeden Augenblick erfährt, den Veränderungen aller andern Organe so angepaßt, und sie in ein System von gleichzeitigen und auf einander folgenden Veränderungen so vereinigt, daß jede dersel-

69 Die „Unbestimmtheit“ unserer Kraft nennt Lenz die „Erbsünde“. *Stimmen des Laien*, in: ders., *Werke*, Bd. II, S. 565-618 (wie Anm. 18), hier S. 617.

70 Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 636.

71 Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: ders., *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1967, S. 1-268, hier S. 221.

72 Vgl. auch die Formulierung bei J. Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie nach seinen körperlichen Anlagen*. Erster Theil, Bern 1794, S. 24: Organische Wesen „sind aus festen und flüssigen Bestandtheilen zusammengesetzt, und diese folgen immerfort den ihrer Art eigenthümlichen Naturgesetzen, nur daß sie jetzt unter dem Einflusse des Organism wirken müssen.“

73 Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 403 [349].

ben nach unserer Weise zu reden, wechselweise Ursache und Wirkung der andern wird.⁷⁴

So impliziert die Unterscheidung von Mechanismus und Organismus zugleich die Differenz von System und Umwelt und mit ihr rückt das Leben als Phänomen des Stoffwechsels bzw. der strukturellen Kopplung von System und Umwelt in den Blick. Georges Cuvier beschreibt diesen Stoffwechsel zwischen Organismus und Umwelt als „beständigen, fortdauernden und innerhalb gewisser Grenzen vor sich gehenden Kreislauf, von außen nach innen und von innen nach außen.“⁷⁵ Und Brandis definiert den Begriff der Lebenskraft geradezu über Kommunikation: „Außer der regelmäßigen Zusammensetzung der Theile muß also noch eine Kraft (oder mehrere besondere Kräfte) vorhanden seyn, welche den Körper fähig macht, uns zum Communicationswerkzeug mit der Körperwelt zu dienen.“⁷⁶ Und Kommunikation heißt hier, daß Organismen in der Interaktion mit ihrer Umwelt eigengesetzlich agieren und den naturgesetzlichen Bedingungen der Außenwelt nur nach Maßgabe ihrer Eigengesetzlichkeit unterliegen.⁷⁷ Die Lebenskraft wäre also die Kraft, die die Differenz zwischen System und Umwelt allererst erzeugt, indem sie zwischen Organen oder Kräften ein Rückkopplungsgeschehen stiftet und dann aufrecht erhält.

Innerhalb dieser inklusiven Opposition von Gesetz und Leben wird nun das Leben zwar als in gewisser Weise anti-gesetzlich, aber nicht als gesetzlos gedacht. Vielmehr wird seine Fähigkeit, die Naturgesetze aufzuheben, nun selbst auf ihre Gesetzmäßigkeit hin befragt. Das Leben steht zwar in Opposition zu den Gesetzen, ist selbst aber in seiner Steigerung und Schwächung wiederum Gesetzen unterworfen. So wie man theologisch die Gesetze Gottvaters von den „leichten“ Gesetzen Christi unterscheiden kann (Lenz) oder mit Kant und Tieftrunk die Gesetze der Natur von dem Gesetz der Freiheit⁷⁸, so kann man nun

74 Carl Friedrich Kielmeyer, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, Tübingen 1814 (zuerst 1793), S. 6.

75 Georges Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*. Theil I, Leipzig 1809, S. 4. Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 35, beschreibt den Stoffwechsel wie folgt: „1. Verähnlichung fremder Stoffe mit seinen eigenen. 2. Anziehung oder Verbindung fremder, aber ihm ähnlicher Materien mit seinen eigenen. 3. endlich Mittheilung seiner zweckmäßigen Form, die er dadurch bewirkt, daß er die fremden Stoffe nach einer bestimmten Regel anzieht.“

76 Vgl. Brandis, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 2f.

77 Vgl. hierzu Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1990, S. 233 (§64). Kant spricht hier vom Wachstum des Baumes, das „von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem anderen Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm, nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelt eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigen Produkt ist.“

78 Vgl. auch den anonymen Traktat: „Über den Geist der Gesetzgebung und das Verhältniß zwischen Unterthan und Souverain“, in: *Berlinisches Journal für Aufklärung* 1788-90, 1789.2, S. 119-147. Er unterscheidet „Gesetze der Spontanität und Freyheit“ vom „Gesetze der Receptivität und Natur“ (144). „Diese sind einander so fremd, wie die Finsterniß dem Lichte, wie der Tod

lebenswissenschaftlich allgemeine Naturgesetze von Lebensgesetzen unterscheiden. Sowohl Brandis als auch Reil schließen ihre Schrift über die Lebenskraft mit einem Abschnitt, in dem sie die spezifischen „Gesetze des Lebens“ erörtern⁷⁹.

So wie bei Lenz die Rückkopplung mit dem Gesetz von der Übung der Kraft begründet wurde, damit also, daß jeder richtige Gebrauch der Kraft diese rückkoppelnd steigert und jeder andere sie schwächt, so unterstehen die ersten vier der sechs „Gesetze des Lebens“ von Brandis diesem rückkoppelnden Paradigma der „Übung“⁸⁰, bzw. wie wir heute sagen würden, des Trainings. Entgegen der Meinung von Medicus, der die Ansicht vertreten hatte, daß die Lebenskraft nicht willentlich vermehrt oder vermindert werden könne, dreht sich bei Brandis alles sowohl um unwillentliche Prozesse als auch um willentlich steuerbare Strategien genau dieser Vermehrung bzw. Verminderung. Auch Reil macht die Rückkoppelbarkeit der Lebenskräfte als erstes „Naturgesetz“ des Lebens aus und spricht von der „Eigenschaft organischer Körper, daß sie immerhin selbst ihre Kräfte abändern.“⁸¹ Zwar bestreitet Reil im Gegensatz zu Brandis, daß die Lebenskraft die Naturgesetze aufhebt, aber auch Reil unterscheidet die allgemeinen Naturgesetze von denen des Lebens – und zwar nach dem Grad ihrer Komplexität. Gerade weil organische Körper aufgrund der Rückkopplung sich permanent selbst verändern, sind die Lebensgesetze so schwer zu erkennen.⁸² Die Lebensgesetze müssen daher gegenüber den unwandelbaren und zeitlosen Gesetzen nach dem Modell Newtons die Kategorie der Zeit und der permanenten Veränderung in sich aufnehmen.⁸³ Begriffsgeschichtlich geschieht daher bezüglich des Gesetzesbegriffs im Lebensdiskurs ein doppeltes: Einerseits wird das Leben den Gesetzen inklusiv entgegengesetzt, andererseits wird über den Versuch, die spezifischen Lebensgesetze zu fassen, der Begriff des Gesetzes um den

dem Leben.“ (ebd.) Und beide bringt er in ein Verhältnis inklusiver Opposition: „Ob nun gleich die Selbstthätigkeit an sich den Naturgesetzen nicht unterworfen ist; so muß sie doch, wenn sie wirkt, ihre Wirkungen in die Naturgesetzmäßigkeit fügen, weil sonst gar keine Naturwirkung durch sie möglich wäre.“ (145)

79 In dem für die ganze Debatte wegweisenden Aufsatz von Carl Friedrich Kielmeyer steht der Bezug zu den Gesetzen der organischen Kräfte schon im Titel: *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse* (wie Anm. 74).

80 Das dritte Gesetz nach Brandis, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 143, ist das „Gesetz der Übung“: „Vermöge dieses Gesetzes können wir denselben Muskel des rechten oder linken Arms dahin bringen, daß er größere Lasten länger trägt oder sich länger bewegt, als der ihm ursprünglich ganz gleiche der entgegengesetzten Seite.“

81 Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 68.

82 Ebd., S. 65

83 Vgl. z.B. die Formulierung bei Kielmeyer, *Verhältnisse* (wie Anm. 74), S. 6: „Jedes der so von den Organen belebten Individuen geht wieder eine größere oder geringere Strecke in der Zeit fort, und in jedem Punkt dieser Zeitbahn ändert sich das System von Wirkungen, das wir sein Leben nennen...“ Hervorhebung von mir.

Aspekt der Dynamik und der zeitlichen Rekursivität eines komplexen Bedingungsgefüges erweitert.⁸⁴

II.2. Polizeiwissenschaft

Die Ambivalenz und Problematisierung des Gesetzes im Hinblick auf das ‚Leben‘ findet sich nicht nur im theologischen und biologischen Diskurs, sondern auch noch in einem weiteren parallelen Kontext, im Diskurs über Strafrecht und Polizei. Und dieser Diskurs, der den Begriff des Gesetzes und die Rolle der Strafen im Hinblick auf ihr energetisches Potential erörtert, begegnet selbst auf theologischem Feld.⁸⁵ Lenz bezieht seine strukturbildende Unterscheidung von Altem und Neuem Testament⁸⁶ zwar durchgängig auf eine Art göttliche Bio- und Sexualpolitik, er unterscheidet aber dennoch das verneinende Gesetz des Alten Testaments vom energetischen Effekt der Lehre Jesu im Neuen Testament.⁸⁷ Entsprechend beschreibt er die Gesetzgebung Gottes im Alten Testament als „bloß negativ“, verbotend⁸⁸, während er die Quintessenz der Lehre Jesu in einer Stimulierung zur Selbsttranszendenz sieht.⁸⁹ Auch Johann Friedrich Jacobi beschäftigt sich in seinen *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion* mit Gott als Regenten und der Frage nach der Funktion von Gesetz und Strafe. Einerseits hält Jacobi gegen die radikale Aufklärungstheologie streng daran fest, daß die am Modell des zornigen Gottes⁹⁰ und seiner Genugtuung orientierten Strafen mit den Gesetzen eng verknüpft bleiben müssen, da nur diese Strafen und ihre Vollstreckung den Gesetzen die

84 Vgl. Artikel „Gesetz“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. III, Darmstadt 1974, Sp. 480-514.

85 Eduard Henke, *Über den gegenwärtigen Zustand der Criminalrechtswissenschaft*, Landshut 1810, Reprint Frankfurt am Main 1969, S. 51, spricht davon, daß bis Mitte des 18. Jahrhunderts „die Theologen, bis dahin noch beinahe die einzigen Pfleger der Strafrechtswissenschaft“ gewesen seien.

86 Lenz' theologisches Hauptwerk, *Die Meinungen und Stimmen eines Laien* ist zweiteilig: die *Meinungen* bilden den Kommentar zum Alten und die *Stimmen* zum Neuen Testament.

87 Lenz, *Vorlesungen* (wie Anm. 28), S. 22ff.

88 Lenz, *Meinungen* (wie Anm. 54), S. 550.

89 „Ich bin gekommen, die Sünder zur Erhebung ihrer Seele zu Gott zu rufen.“ Lenz, *Stimmen* (wie Anm. 69), S. 597. In den *Philosophischen Vorlesungen* (wie Anm. 28), S. 22f., heißt es: „Da aber alle Gesetze eigentlich nur verneinen, Handlungen verbieten, die die allgemeine Glückseligkeit stören, so gibt's eigentlich nur zweierlei Handlungen, gesetzwidrige, die dem Verbot grad entgegenlaufen, oder ethische, die über das Gesetz erhaben, die allgemeine Glückseligkeit nicht nur nicht stören, sondern befördern und stufenweise erhöhen [...] Diese Art von Handlungen, anstatt der unnützen, verneinenden, gesetzmäßigen, die weder unser noch anderer Glück befördern und also lieber Untätigkeit als Handlungen heißen mögen (wie das Beten, Fasten, Almosengeben der Pharisäer) – einzuführen, war der Hauptzweck der Lehre Christi.“

90 Zum Theologumenon des Zorn Gottes siehe maßgeblich: Johann Anselm Steiger, „Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Kraffts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts“, in: *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 125-172.

„nöthige Kraft und Nachdruck zu geben“⁹¹ vermögen.⁹² Andererseits aber können Gesetze und Strafen den Menschen nicht bessern:

Jemanden bessern, heißet entweder nur, denselben durch eine zwingende Furcht zu gewissen äußerlichen Handlungen bewegen und von andern zurückhalten, oder es bedeutet, ein Gemüth zu edlen Gesinnungen bringen, vermöge welcher es das Gute liebet und freywillig zur Ausübung bringet, gegen das Böse aber einen inneren Widerwillen hat und selbiges ohne Zwang meidet. Das Erstere kann durch Strafen erhalten werden, das Letztere aber keineswegs. Zu der Hervorbringung des Letztern reicht kein Gesetz, keine Strafen, kein Zwang zu, sondern dasselbe muß durch höhere Bewegungs-Gründe bewirkt werden.⁹³

Das paradoxe Zugleich von Gesetz und Freiheit sieht Jacobi nun im Geheimnis des Sühnetods Christi, indem durch die stellvertretende Strafe Gottes an seinem Sohn einerseits das Gesetz unerbittlich in Kraft bleibt und doch durch die Tatsache der Stellvertretung von diesem Tod eine „Erleuchtung und Verbesserung des menschlichen Geschlechts“⁹⁴, d.h. eine Motivation (höhere Bewegungs-Gründe) zur freiwilligen Erfüllung des Gesetzes ausgeht, die die Gesetze und Strafe allein nicht haben könnten. So steht das Evangelium Christi auch hier als Energiequelle in inklusiver Opposition zu den Gesetzen Gottes. Diese inklusive Opposition von Gesetz und Leben findet sich nun nicht nur in Theologie und Biologie, sondern auch im Hinblick auf das *Leben der Bevölkerung und des Staates*, im Polizeidiskurs um 1800.

Was aber hat die Polizei mit dem Leben zu tun? Die Polizeilehre, wie sie Mitte des 18. Jahrhunderts als Teilgebiet des Kameralismus systematisiert wird (Justi, Sonnenfels), hat als „kameralistische Polizei“ ihr Zentrum in der staatlich verwalteten Ökonomie, bzw. in der Sicherung des Außenhandels. Georg Darjes setzt entsprechend das Ziel der Polizei in die „Erhaltung und Vermehrung der jährlichen Einkünfte der Innwohner eines Staates.“⁹⁵ Von Anfang an aber ist die Polizei auf den rein ökonomischen Zweck und die merkantilistische Außenhandelspolitik nicht begrenzt. Das zeigen schon die Begriffe, die als Zielgrößen polizeilicher Tätigkeit immer wieder genannt werden: Wohlfahrt, Sicherheit und Glückseligkeit.⁹⁶ Über die engere kameralistische Polizeidefini-

91 Johann Friedrich Jacobi, *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion*, zweyte verbesserte Auflage, Hannover 1776, S. 210. Der evangelische Theologe und Schriftsteller J. F. Jacobi (1712-1791) ist der Onkel von Friedrich Heinrich sowie von Johann Georg Jacobi.

92 Gegen den Zweck der Strafe als Wiedervergeltung und für die Funktion der Abschreckung plädiert auch wirkmächtig Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*. Nach der Ausgabe von 1766, übers. und hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt am Main, Leipzig 1998, S. 83f. (§12).

93 Jacobi, *Abhandlung* (wie Anm. 91), S. 212.

94 Ebd., S. 217.

95 Zit. n. Rainer Schulze, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982 (= Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft XXV), S. 97.

96 Ulrich Engelhardt, „Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.H.G. v. Justi)“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 37-79.

tion hinaus entwickelt sie sich als ein Instrument, das staatlich relevante Handlungen auf der Ebene der hinter ihnen stehenden Kräfte und Energien reguliert.⁹⁷ Die Polizeilehre reflektiert auf „Vermögen“ nicht nur im Sinne materieller Güter, sondern zugleich im Sinne menschlicher Kraftressourcen und deren Steigerungsmöglichkeiten.⁹⁸ In diesem Sinne macht Sonnenfels, dessen polizeiliches Grundprinzip eigentlich die „innere Sicherheit“ ist, die Bevölkerungsvermehrung zum alleinigen Kriterium der Staatswissenschaft.⁹⁹ Begründet wird dies mit einer immer anzustrebenden und zugleich am Ursprung des Staates stehenden „Vermehrung der Kräfte“¹⁰⁰. Zu den Kräften als Objekte der Polizei gehören neben den physischen auch die psychischen Kräfte, wie zum Beispiel die „Triebfedern, die Handlungen der Bürger in Bewegung zu setzen.“¹⁰¹ Die Polizei „spornt den Trägen zur Arbeit, und öffnet der Emsigkeit die Wege zur Nahrung, zur Bequemlichkeit.“¹⁰² Letztlich zielt die Polizei auf Energien von Handlungen, auf Motivation, Begehren und Willen: „Die unumschränkste Gewalt ist diejenige, die bis in das Innerste dringt, und nicht weniger über den Willen, als über die Handlungen ausgeübt wird.“¹⁰³

In dem Maße nun, wie die Polizeiwissenschaft sich von der engeren Bindung an die kameralistische Herkunft löst und in dem Maße auch, wie ab Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts die Medizinische Polizei sich als eigener Zweig ausdifferenziert, bildet das „Leben des Staates als Leben der Bevölkerung“¹⁰⁴ das eigentliche Objektfeld der Polizei. Alle Bereiche, um die die Polizei sich kümmert, Auf- und Zunahme der Bevölkerung, wirtschaftliche Förderung, Verhütung von Armut und Hungersnot, Abwehr von Krankheiten und Katastrophen, Feuerschutz, ja sogar die Sorge um gute Sitten und Religion haben letztlich in der Metapher des ‚Lebens‘ (Energie, Kräfte, Vermögen, Triebfedern) und zugleich im biologischen Begriff des physischen Lebens ihren gemeinsamen Nenner.¹⁰⁵ Franz Joseph Bob kann daher kurz und bündig formulieren,

97 Vgl. dazu Josph Vogl, „Die zwei Körper des Staates“, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart, Weimar 1996, S. 562-574.

98 Vgl. hierzu auch Barbara Stolberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats* (= Historische Forschungen, Bd. XXX), Berlin 1986, S. 109.

99 Joseph von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizey- Handlung- und Finanzwissenschaft*. Theil I. Dritte Auflage, Wien 1777 (zuerst 1765): „Wir nehmen demnach die Vergrößerung der bürgerlichen Gesellschaft, durch Beförderung der Bevölkerung zum gemeinschaftlichen Hauptgrundsatz der Staatswissenschaft.“ (S. 25). Wegweisend auch die Studie von Medicus, *Über den Bevölkerungszustand in Churpfalz vorzüglich in Mannheim*, Frankfurt/Main, Leipzig 1769. Bei Zacharias Gottlieb Husty, *Diskurs über die medizinische Polizei*, Bd. I, Preßburg, Leipzig 1786, S. 20, heißt es dann: „und ich eben so gut medizinische Bevölkerungs- als medizinische Polizeiwissenschaft sagen kann.“

100 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 24.

101 Franz Joseph Bob, *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsatz der Staatsklugheit und ihrer Zweige*, Freiburg 1779, S. 27.

102 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 116f.

103 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 28.

104 Vogl, „Körper“ (wie Anm. 97), S. 571.

105 Die Triebfedern zur Arbeit können dann auch medizinisch-sexualphysiologisch gefaßt werden: „Was bei der Uhr die Feder ist, ist bei dem Menschen der Samen.“ So Bernhard Christian

daß sich die Aufmerksamkeit der Polizei auf all das erstreckt, „was unmittelbar zur Fortdauer und Erhaltung des Lebens gehöret.“¹⁰⁶ Das Leben der Bürger selbst – unterhalb ökonomischer Kategorien – rückt ins Zentrum. Christian Rickmann nennt „das Leben eines jeden Mitbürgers, er sey arm, oder wohlhabend, ein Capital, von welchem der Staat die Nutzung zieht.“¹⁰⁷ Und für dieses Kapital ist im Kern die Medizinalpolizei zuständig, die nun auch mehr und mehr den polizeilichen Primat beansprucht. Wenn die Grundlage für das ‚Leben‘ des Staates dessen Bevölkerung und deren körperliche und geistige Kräfte sind, dann steht, gerade wenn eine Abnahme dieser Kräfte zu konstatieren ist, die medizinische Polizei an erster Stelle.¹⁰⁸ „Erst“, so formuliert Henrici 1808, „muß der Staat Gesundheit und Leben in Sicherheit bringen, ehe er sich um Freiheit und Eigentum kümmern darf.“¹⁰⁹

In welchem Verhältnis steht nun der polizeiliche Bezug auf das ‚Leben‘ zu den Gesetzen des Staates? Die Polizeilehre entwickelt sich und steht – sowohl aufgrund ihrer akademischen Fachtradition als auch aufgrund ihrer spezifischen und weiten Regelungsobjekte – diesseits des Rechts.¹¹⁰ Dennoch sind es zunächst Gesetze, die in der Polizeiwissenschaft als Mittel zur Erreichung der formulierten Endzwecke vorgeschlagen werden. Sonnenfels freut sich angesichts dieser Ausweitung der Gesetzgebungstätigkeit durch die Polizei: „Die Menschheit muß der Gesetzgebung für die Pünktlichkeit, zu welcher sie herabsteigt, Dank wissen.“¹¹¹ Entsprechend ist es ihm ein Hauptanliegen, das Gesetz als Medium für Regelungen in hohes Ansehen zu setzen und den Grundsatz zu befestigen: „was die Gesetze immer befehlen, ist gut.“¹¹² Die kameralistisch bestimmte Polizeiwissenschaft sucht das Steuerungsheil in der polizeilichen Gesetzgebung, darin, ähnlich wie die französischen Materialisten, die Menschen mit Gesetzen zur Tugend zu reizen und vom Laster abzuschrecken, sie folgen einem Maschinen-Paradigma mechanischer Kräftesteuerung.¹¹³

Faust, *Wie der Geschlechtstrieb der Menschen in Ordnung zu bringen*, Braunschweig 1791, S. 9. Der gesamte medizinalpolizeiliche Onaniediskurs sorgt sich um die Quellen der Kraft und Tätigkeit für den Staat.

106 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 107.

107 Christian Rickmann, *Von dem Einfluß der Arzneiwissenschaft auf das Wohl des Staats und dem besten Mittel zur Rettung des Lebens*, Jena 1771, S. 30.

108 Vgl. Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, Bd. I, dritte verbesserte Auflage, o.O. 1786, S. 81.

109 Georg Henrici, *Grundzüge zu einer Theorie der Polizeiwissenschaft*, Lüneburg 1808, S. 246.

110 Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Band I: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München 1988, S. 377ff.

111 Sonnenfels, zit.n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 104, FN 28. So lobt auch Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Policy*. Bd. III, Mannheim 1783, S. XIV/XV die parisische Polizeyverordnungen, weil sie „bis auf die geringsten Gegenstände“ gehen.

112 Sonnenfels, zit. n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 103.

113 „Der theoretische Ursprungsort der Auffassung des Staats als Maschine ist zweifellos in Deutschland die Kameralwissenschaft im weitesten Sinne und die daran orientierte Staatslehre etwa seit der Jahrhundertmitte.“ Stolberg-Rilinger, *Maschine* (wie Anm. 98), S. 84.

Gleichzeitig aber entwickelt sich innerhalb der Polizeiwissenschaft eine Modifikation bzw. eine mehr oder weniger deutliche Zurückweisung des Gesetzesbegriffs zur Beschreibung polizeilichen Wirkens. Die Modifikation bzw. Veränderung des Gesetzesbegriffs selbst hat mit der erhobenen Forderung zu tun, „daß die Polizey-Gesetze beständig auf den gegenwärtigen Zustand des gemeinen Wesens eingerichtet werden müssen, und dannenhero unaufhörlich der Veränderung unterworfen sind.“¹¹⁴ Da die Polizei mit dynamischen Größen zu tun hat, mit Kräften, Vermögen, Energien, Bevölkerung, Einkünften etc. muß sie selbst dynamisch sein, so dynamisch, daß dies mit der Festigkeit der nach dem Modell von Naturgesetzen gedachten gesetzlichen und naturrechtlichen Normen nur schwer in Übereinstimmung zu bringen ist.¹¹⁵ Die Objekte der Polizei verlangen eine Steuerungsflexibilität, die die Folgen der eigenen Handlungen wiederum als Grundlage weiterer Handlungen berücksichtigen kann, also eine rückkoppelnde Steuerung.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich nun eine Auseinandersetzung zwischen Strafrecht und Polizeilehre am Ende des 18. Jahrhunderts bzw. ein diskursiver Ausdifferenzierungsprozeß zwischen Justiz und Polizei.¹¹⁶ Das Staatswissen, so formuliert Joseph Vogl, zerfällt „in die beiden Teile von juridischer Codifikation und Beschreibung sozialer Kräftefelder.“¹¹⁷ Zu dieser Ausdifferenzierung von Recht und Polizei gehört auch die begriffliche Unterscheidungen zwischen „Kriminalverbrechen“ und „Polizeivergehen“, die seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts gängig wird¹¹⁸, und die Unterscheidung von Verordnungen bzw. Anstalten einerseits und Gesetzen andererseits.¹¹⁹ Die Selbstbeschreibungen polizeilicher Tätigkeit in den Lehrbüchern der Polizeiwissenschaft folgen nun verstärkt einem Selbstverständnis, das sich vom Begriff des Gesetzes distanziert, bzw. die Notwendigkeit der polizeilichen *Supplementierung* der staatlichen Gesetze im Hinblick auf Kräftesteuerung immer stärker hervorhebt.

Johann Peter Frank in seinem *System einer vollständigen medicinischen Polizey* bezieht sich zur Verteidigung und Begründung der polizeylichen Gesetzgebung einerseits auf die „Mosaischen Polizeygesetze“ und ihre Regelungreichweite bzw. „Genauigkeit“, die er bewundert: sie übertreffen „alle in

114 Justi, zit.n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 94.

115 Vgl. hierzu ebd., S. 31.

116 Vgl. Peter Preu, *Polizeibegriff und Staatszwecklehre. Die Entwicklung des Polizeibegriffs durch die Rechts- und Staatswissenschaften des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1983 (= Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Bd. CXXIV), S. 214-220.

117 Joseph Vogl, „Romantische Ökonomie“, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 227-245, hier S. 228.

118 Diese Unterscheidung geht auf Montesquieu zurück: Das 24. Kapitel des 26. Buches ist überschrieben: „Darüber, daß Polizeivorschriften einer anderen Gattung angehören als die übrigen Zivilgesetze.“ Siehe hierzu: Preu, *Polizeibegriff* (wie Anm. 116), S. 216-220.

119 In der Staatslehre des Absolutismus gab es keinen „als zwingend angesehenen Gegensatz zwischen Gesetz, Verordnung und Einzelakt.“ Stolleis, *Geschichte* (wie Anm. 110), S. 373.

irgend einem Staate je getroffene öffentliche Gesundheitsanstalten bei weitem.¹²⁰ Andererseits versucht Frank die polizeilichen Verordnungen vom Gesetzesbegriff zu lösen, indem er eher auf Motivation (gutes Beispiel) oder normalisierende Strategien¹²¹ setzt:

Wen immer die Vielheit der von mir, der öffentliche Gesundheit wegen, aufgestellten Vorschläge abschrecken mag, dem gebe ich zu bedenken: daß ein kluger Gesetzgeber eine Menge von Regeln im Kopfe haben muß, welche er, ohne Edikt und angeschlagene gedruckte Verordnung, entweder durch ein gutes Beyspiel, oder sonst auf eine, dem Publikum unmerkbare, Weise, heilsam in Ausübung zu bringen wissen wird. [...] Wir thun doch jetzt tausend Dinge von uns selbst und ohne obrigkeitlichen Befehl, zu deren Einführung vormals eigene Gesetze erforderlich waren.¹²²

Die Kritik am Gesetz ist – vor allem – formal, da ihm auch hier jegliches energetisches Potential abgesprochen wird. Im Diskurs der Polizeilehre geht es nicht allein um gesetzmäßiges, sondern um „nützliches“ und produktives Handeln. In diesem Sinne relativiert sogar Sonnenfels die Gesetze:

Es ist viel, wenn Ordnung und Friede in allen Theilen des gemeinen Wesens herrschen. Es ist viel, wenn der Staat ruhig ist, und die Gesetze beobachtet werden. Wofern man aber dabey stehen bleibt, wird aller Orten mehr Schein, als Wirklichkeit vorhanden seyn.¹²³

Man kann zwar Übertretungen mittels Gesetzen markieren, sichtbar machen und strafen, aber man kann mit Gesetzen nicht bis zur Handlungsmotivation durchdringen. „Denn er [der Gesetzgeber] ist bloß Mensch, dem das Innere der Herzen verborgen ist; die Handlungen der Seele sind außer seinem Gebiete. Aber er hüte sich, mit dem äußern Schimmer der politischen Tugend sich zu beruhigen.“¹²⁴ In dem diskursiven Ausdifferenzierungsprozeß zwischen Justiz und Polizei, der sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts vollzieht, erscheint die Polizei als dynamisches Element und als ein die Gesetze supplementierendes und produktiv übersteigendes Element.¹²⁵ „Auch das bürgerliche, und das peinliche

120 Frank, *System* (wie Anm. 111), S. XI.

121 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. von Michaela Ott, Frankfurt am Main 1999, S. 48ff.

122 Ebd., S. X/XI. Auch Hans Ernst von Globig und Johann Georg Huster sprechen in ihrer preisgekrönten *Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung*, Zürich 1783. Reprint: Frankfurt am Main 1969, S. 20 davon, daß die Polizei „den Bürger, wo möglich, auf eine unmerkliche Art von den Irrwegen abführen“ müsse.

123 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 28.

124 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 97.

125 Vgl. zum Beispiel: Ernst Carl von Wieland, *Geist der peinlichen Gesetze*. Erster Theil. Leipzig 1783, S. 102: Während die peinliche Gesetzgebung mit „Furcht“ operiert, werden die „Polizeigesetze“ als „zum Fleiß und zur Thätigkeit zu beleben vermögend“ beschrieben. Der Zweck der Polizei ist, „den Bürger näher und fester mit dem ganzen Staat, dessen Mitglied er ist, zu verbinden“ (149). Den Endzweck des Ganzen in das „Interesse“ des Einzelnen „zu verweben“ (so S. 150) ist ein Ziel, das nur die Polizei, aber nicht die peinlichen Gesetze erreichen können.

Recht hat die Sicherheit des Vermögens zum Endzwecke; aber die Vermehrung dessen kömmt einzig der Polizey zu“¹²⁶, wobei Bob „Vermögen“ als alles das definiert, „wodurch sich der Bürger thätig erweisen kann.“¹²⁷ Und es ist auch die dem biologischen und metaphorischen ‚Leben‘ verpflichtete schützende und fördernde Funktion der Polizei¹²⁸, die es rechtfertigt, daß sie mitunter die Gesetze der Strafjustiz aufhebt: „nur dann darf sich die Polizei erkönnen, die Gesetze der Justiz aufzuheben oder zu ändern, wenn dieselben durch ihre physischen Folgen im Großen einen ausgemachten, überwiegenden und beständigen Nachteil für die eigenen Objekte des Rechts haben.“¹²⁹ Während die Justiz gewissermaßen folgenblind tut, was sie tun muß, reflektiert die Polizei die Folgen aller Handlungen (auch die der eigenen) in Bezug auf das biologische und energetische Leben des Staats und macht dann diese Folgen wiederum zur Grundlage weiterer Entscheidungen.¹³⁰ Während sich die Justiz allein auf sichtbare Handlungen bezieht, geht es der Polizei um die unsichtbaren Energien und Kräfte hinter den Handlungen – und deren Rückwirkungen auf die Kräfte. „Die Polizei ist die stete Reflexion des Staates auf sich selbst – Oberaufsicht, welche zugleich auch die Richtung und Spiel der lebendigen Erscheinung des Staats bestimmt.“¹³¹ Im Organismus des Staates besetzt die Polizei gewissermaßen die Position eines Rückkopplungsrelais für Kräfte und Energien. Bei Frank führt der Gedanke der rückkoppelnden Kräftesteigerung sogar zur Aufforderung – in Analogie zur optimierenden Züchtung bestimmter Tierrassen –, eine die menschlichen Kräfte steigernde menschliche Selbstzucht zu betreiben.¹³²

In dem Moment, wo man, wie Lenz, Energie und Handlung unterscheidet und beide in ein Verhältnis der Rückkopplung bringt, werden Institutionen und Instanzen denkbar, die Handlungen in Bezug auf die hinter ihnen stehenden Energien erfassen und im Hinblick auf Rückkopplungseffekte von Kräften zu steuern versuchen. Das ist die Aufgabe der Polizei um 1800.¹³³

126 Ebd., S. 88.

127 Ebd., S. 86.

128 Vgl. auch Georg Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), der die Differenzierung zwischen Polizei und Justiz für entscheidend zum Verständnis der gesamten Staatslehre hält. „Es darf der Polizei aber nicht bloß daran gelegen seyn, das Ermatten der bürgerlichen Thätigkeit zu verhüten, sondern den regsamsten Geist der Industrie zu verbreiten, nicht bloß, den gemeinen Wohlstand nicht sinken zu lassen, sondern ihn zu immer höheren Graden und neuen Keimen des Nationalwohls zu fördern, nicht bloß den menschlichen Krankheiten vorzubeugen, sondern das lebendigste physische und geistige Kraft- und Gesundheitsgefühl zu erwecken.“ Ebd., S. 45f. Hervorhebung von mir.

129 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 127.

130 Vgl. zur These, daß der Diskurs über den Kindermord, der auch ein (medizinisch-)polizeilicher Diskurs ist, durch das Aussetzen des Prinzips des Gesetzes einsetzt, den Beitrag von Michael Niehaus in diesem Band.

131 Johann Jakob Wagner, *Grundriß der Staatswirthschaft und Politik*, Leipzig 1805, §859, zit. n. Stolleis, *Geschichte* (wie Anm. 110), S. 391.

132 Frank, *System* (wie Anm. 108), S. 81.

133 In der Forschung wird die Geschichte der Polizei zumeist an Hand der binären Opposition von Fremdsteuerung und Selbststeuerung erzählt. Durch die Kantische Philosophie ändere sich das Denken über Staat und Polizei radikal, werde doch nun jede Förderung der privaten

Im Rahmen dieser Aufgabenbestimmung der Polizei, mit, gegen und über die Gesetze hinaus energetisch zu wirken, verschiebt sich dann auch der Status der Religion.¹³⁴ Von einer Begründungsinstanz des Rechts und der guten Ordnung wird sie nun – als „Triebfeder“ – zu einem Objekt der Polizei: „Da nun Religion und Tugend die Haupttriebfedern sind, die *Kräfte des Staates zu beleben*, so hat die Polizey aufmerksam zu seyn, daß die Jugend in den Grundsätzen der Religion, und Sittenlehre gründlich unterrichtet werde.“¹³⁵ Die Polizei sorgt nicht nur für die Verbreitung der frohen Botschaft, sie wird – in Analogie zu der von ihr bewirkten Selbsttranszendenz – selbst gedacht als eine Art Lebenskraft des Staats. So soll die Polizei nach Bob die körperlichen und geistigen Fähigkeiten (=Vermögen) der Menschen steigern und fördern, damit der Staat lebt: „Ohne diese geistigen Kräfte, die dem Staatskörper Leben und Thätigkeit ertheilen, würde er eine unbewegliche Maschine seyn.“¹³⁶ So verteidigt die Polizei auf Staatsebene das ‚Leben‘ ganz parallel zur Wirkung der Lebenskraft gegen die destruktive Naturkausalität: „Die Existenz des Menschen“, so erklärt Henrici den Unterschied zwischen Polizei (Leben) und Justiz (Gesetz),

hängt nicht bloß mit Menschen [das ist der Bereich der Justiz, J.L.], sondern auch mit der allgemeinen Natur, mit der animalischen so wie mit der organischen und unorganischen zusammen, und die verderblichen Einflüsse derselben auf seine besondere Natur sind so mannichfaltig oder überwältigend, daß er als Einzelwesen zur Ableitung und Milderung derselben weder Macht noch Kenntnisse genug hat.“¹³⁷

Während die Justiz für die Beziehung Mensch-Mensch verantwortlich ist, so die Polizei für die Relation zwischen Mensch und Natur, Organismus und Umwelt.

Henrici kommt nun ganz am Ende seiner Abhandlung – und damit schließt sich der Kreis zwischen Theologie, Lebenswissenschaft und Polizeiwissenschaft

Glückseligkeit als Tyrannei staatlicher Fremdsteuerung abgelehnt zugunsten eines auf bloße Sicherheit beschränkten Staats. Gleichwohl wird dann aber doch festgestellt, daß unterhalb dieser Wendung die alten polizeilichen Fördermaßnahmen über die Sicherheit hinaus unter neuem Namen – der „mittelbaren“ Beförderung der Sicherheit – in Kraft bleiben. (Vgl. Preu, *Polizeibegriff* [wie Anm. 116], S. 224-231) Die Polizei bildet eben um 1800 gar keinen Gegensatz zur Idee der Selbststeuerung, im Gegenteil, sie ist das *Organ* der Selbststeuerung. Vgl. Johann Jakob Wagner, *Grundriß der Staatswirthschaft und Politik*, Leipzig 1805, S. 68, der die Polizei als „Organ der positiven Lebendigkeit des Staats“ bezeichnet.

134 Vgl. hierzu Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 125ff.

135 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 99. Hervorhebung von mir.

136 Ebd., S. 91. Zur Ablösung der Mechanismus- durch die Organismusmetapher im Staatsdiskurs vgl. Stolberg-Rilinger, *Maschine* (wie Anm. 98), S. 202ff.

137 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 73. Vgl. auch Wagner, *Grundriß* (wie Anm. 133), S. 180: „Wie der Einzelne gegen Klima, zufällige physische Einflüsse und schädliche Thiere, Leben, Gesundheit und Besitz zu sichern bemüht ist, so übernimmt die Polizey diese Sorge für das Ganze.“

– auf Moses und Jesus zu sprechen. Ohne den Bezug explizit herzustellen, wird doch deutlich, daß er die Unterscheidung von Justiz und Polizei, an der er über 350 Seiten gearbeitet hat, nun auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament appliziert. Moses sei zwar der „größte Gesetzgeber der Welt“¹³⁸, aber die Tatsache, daß seine „Nazion gleichwohl, als universalhistorische Völkerschaft, wenig Epoche gemacht hat“ (ebd.), liege an eben dieser „Größe des Gesetzgebers“ selbst. Die vielen und heiligen unwandelbaren Gesetze haben die Kräfte und Freiheiten in Fesseln gelegt und dazu geführt, daß die „Moral sich an Heuchelei und an den Buchstaben hing.“¹³⁹ Im Hinblick auf Handlungsenergie und Moral sind Gesetze kontraproduktiv. Daher läuft, „so sanft Jesus seine Reformazion auch begann“, diese dennoch auf „eine allmähliche Zerstörung ihres [der Gesetzgebung, J.L.] eigentlichen Wesens“ heraus:

so wenig er [Jesus, J.L.] durch kühne Neuerungen glänzen wollte, so zeigte sich doch schon ein paar Jahre nach seinem Hinscheiden das große Schisma, das zwischen seiner rein-moralischen Religion und einer rein-theokratischen Verfassung schlechthin eintreten mußte.¹⁴⁰

So wie die Justiz auf die Seite von Moses theokratischer Verfassung gehört, so gehört die Polizei auf die Seite Jesu und seiner moralischen Religion: sie liefert im Staat mit und über die Gesetze hinaus (mitunter sogar gegen sie) jene Lebensenergie, ohne die der Staat nur eine tote Maschine wäre: „Die Justiz hält die Elemente des Staates zwar zusammen, die Polizey aber belebt sie.“¹⁴¹

138 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 347.

139 Ebd., S. 350.

140 Ebd., S. 352.

141 Wagner, *Grundriß* (wie Anm. 133), S. 67.

Kollektives ‚Leben‘ um 1800 Soziale (De-)Figuration bei Herder, Burke und Hardenberg

I. Prämissen

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht ein Prozeß, in Folge dessen die Bindung und Lenkung von Kollektiven durch das Recht konkurrenziert wird durch ein Verfügungswissen über das Leben, in dem die Verwaltung von Familie und Sexualität eine wichtige Rolle spielen. Ich setze an bei der Installierung von „Policey“ als Organ des absolutistischen Staats, das die Bevölkerung mit disziplinierenden und formierenden Machttechniken effizient zu regulieren versuchte. Das Interesse wird in diesem Zusammenhang weniger auf der tatsächlichen historischen Durchsetzung dieser Praktiken liegen, sondern die Etablierung diskursiver Dispositive betreffen, die, in Fortsetzung theoretischer Konzepte der politischen Philosophie des 17. Jahrhunderts, allererst das moderne Phänomen der ‚Masse‘ konstituieren. ‚Masse‘ wird hier verstanden als Phänomen, das sich im 18. Jahrhundert und im Kontext absolutistischer Herrschaftstechniken zunächst als negativer Effekt sozialer Defiguration konstituiert und später, nach 1789 auch mit zunehmender begrifflicher Prägnanz, als diskursives Konzept verfestigt, das problematische Aspekte moderner egalitärer Gesellschaftspraxis und -theorie – mit oft denunziatorischem – Unterton benennt.¹ Dieses wissensgeschichtliche Interesse wird es erlauben, Schriften mit unterschiedlicher Referenz auf die textexterne Wirklichkeit miteinander in Beziehung zu setzen. Policywissenschaftliche Arbeiten von Johann Heinrich Gottlob von Justi und Friedrich von Hardenbergs Aphorismen- und Fragmentsammlung *Glauben und Liebe* müssen so nicht mit gattungstypologischen Rücksichten separiert werden, sondern erscheinen in ihrer spezifischen textuellen Ausformung als Bemühungen um das gleiche Objekt aus unterschiedlicher epistemologischer und epistemischer Perspektive, denen aber gemeinsam ist, daß sie Wissensgegenstände verhandeln und durch spezifische textuelle Praktiken zur Darstellung bringen.²

Inhaltlich beschäftigt sich der Aufsatz nach einem ersten Teil zu den bevölkerungsformierenden Aspekten der Policyliteratur des 18. Jahrhunderts (II)

1 Der hier umrissene Zusammenhang ist Aspekt einer umfangreicheren Arbeit zur Diskurs- und Imaginationsgeschichte der ‚Masse‘, die zur Zeit im Entstehen begriffen ist.

2 Zur Begründung der Wissensgeschichte als „Poetologie des Wissens“ vgl. Joseph Vogl, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Poetologien des Wissens um 1800*, München 1999, S. 7-16.

mit Projekten Johann Gottfried Herders, der schon in den 1770er Jahren vorgeschlagen hatte, die Bevölkerung durch Poesie zum Volk zusammenzuschweißen. Der Volkspoesie wurde die Aufgabe zugewiesen, die inneren Kräfte des ‚ganzen Menschen‘ zu aktivieren und in Gleichstimmung zu versetzen, der von der Policy nur äußerlich bearbeitete kollektive Körper sollte so sein inneres Leben entdecken und zunächst zur ‚Nation‘, schließlich zur ‚Menschheit‘ werden (III). Außer Kurs geraten diese Konzepte zunächst durch die Ereignisse der Französischen Revolution und deren diskursive Aufbereitung. Edmund Burke hat dies in seiner wort- und wirkungsmächtigen Kritik der Vorgänge in Frankreich auf den Punkt gebracht. Er zieht die Tragfähigkeit einer Ordnung in Zweifel, welche die freigesetzte Menschenmenge zur Basis des neuen Frankreichs gemacht hat (IV). Im ausführlichsten Teil wird *Glauben und Liebe* als Versuch einer Bändigung der ‚Masse‘ im Medium der Transzendentalpoesie gelesen (V) – dies als produktive Fortsetzung policywissenschaftlicher Steuerungsmaßnahmen und der Konzepte Herders. Hardenberg hat die anthropologischen Voraussetzungen und die incitierenden Praktiken Herders zu einer transzendentalen Biopolitik radikalisiert, die den Menschen in doppelter Weise, als Subjekt und Objekt von Erkenntnis, in den Mittelpunkt stellt. Seine Schrift ist politisch zwar wirkungslos geblieben, hat aber auf diskursiver Ebene folgenreiche neue Perspektiven eröffnet.

II. Policyliches Verfügungswissen

Michel Foucault hat in seinen Arbeiten aus den 1970er Jahren darauf hingewiesen, daß im 18. Jahrhundert die Geheimnisse des Lebens von Kollektiven ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind. Bereits im 17. Jahrhundert hatte sich eine politische Besetzung des individuellen Körpers durchgesetzt, welche die durch Dressur gesteigerten Fähigkeiten des Menschen in ökonomische Kontrollsysteme integrierte. Dieser Entwurf des menschlichen Körpers als optimierbare Maschine wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts um ein Konzept des Gattungskörpers ergänzt, das sich auf Fortpflanzung, Geburten- und Sterblichkeitsrate, Gesundheitszustand und Lebensdauer der Bevölkerung bezog. Die „Biopolitik der Bevölkerung“ als Projekt mit Geltungsdauer bis in die Gegenwart zielt mit der vollständigen Durchsetzung von ‚Leben‘ auf eine gesellschaftliche Effizienzsteigerung durch die Verwaltung der Vielen,³ ein Programm, das der Kameral- und Policywissenschaftler Justi als Beförderung „gemeinschaftliche[r] Glückseligkeit“ zum „Endzwecke der Republiken“ erklärte.⁴ Bevölkerung wurde so im 18. Jahrhundert zu Zweck und Instrument

3 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. von Ulrich Raulff, Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 166f.

4 Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Natur und Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetze*, mit Anmerkungen hg. von Heinrich Godfried Scheidemann, Mitau 1771, Neudruck Aalen 1969, S. 61.

von Regierung: Sie trat als Subjekt von Absichten und Bedürfnissen auf, sie war aber auch manipulierbares bzw. regulierbares Objekt in den Händen der Herrschaft.⁵ Die Bevölkerung war Zentrum einer Form des Regierens geworden, die Foucault auf Grund des umfassenden Anspruchs auf die Untertanen als „Gouvernementalität“ bezeichnet hat und die als politischer Vollzugsanspruch selbst Regierungsapparate und Wissensformen generiert.⁶ „Gouvernementalität“ ist das Regieren in verschiedenen machttechnologischen Registern und bedeutet, daß Herrschaft zeitlich und räumlich kontinuierlich gemacht wird. ‚Regierung‘ erstreckt sich im 18. Jahrhundert über eine Vielzahl von ‚Machtknoten‘ durch den ganzen Staatskörper und wirkt dauernd auf die Bürger ein; sie beschränkt sich nicht auf Eingriffe zur Beseitigung von Unordnung im Gemeinwesen, sondern beugt dieser durch beständige Regulierung vor. Bewegliche Kräfteverhältnisse innerhalb des Sozialkörpers kennzeichnen so ein strategisches Modell der Macht, das sich auf das Regieren allein über Gesetze nicht verlassen will.⁷ ‚Recht‘ tritt so in seiner Bedeutung für die gesellschaftliche Konstitution zurück gegenüber einem Verfügungswissen, das in der politischen Praxis die Verwaltung des Lebens der Untertanen in die Hände der „Policey“ gelegt hat. Zum Zweck der optimalen Regulierung von Bevölkerung, Territorium und der darin zirkulierenden Güter standen der „Policey“ umfangreiche Lenkungs Kompetenzen zur Verfügung, mit Hilfe derer sie in einer komplexer werdenden Welt rasch auf ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungen reagieren konnte.⁸ Disziplinäre Maßnahmen und ‚pastorale‘ Führungstechniken stellten sicher, daß die für die politischen und ökonomischen Erfordernisse geeigneten Menschen geschaffen und der Souverän über „alle und jeden einzelnen der Menge“ verfügte, wie es schon Thomas Hobbes formuliert hatte.⁹

Die „Policey“ verfügte so über das Leben der Bürger, bevor diese zu Rechtssubjekten oder moralischen Personen geworden waren; sie dirigierte ein ent-

5 Michel Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main 2000, S. 41–67, hier S. 61.

6 Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ (wie Anm. 5), S. 64f. Bei den neuen Wissensbereichen für die Verwaltung der Bevölkerung, die entsprechende Institutionen hervortreiben, handelt es sich „um die Demographie, um die Abschätzung des Verhältnisses zwischen Ressourcen und Einwohnern, um die Tabellierung der Reichtümer und ihrer Zirkulation, der Leben und ihrer wahrscheinlichen Dauer“. (Foucault, *Der Wille zum Wissen* [wie Anm. 3], S. 167.)

7 Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 3), S. 124.

8 Vgl. Justi, *Natur und Wesen der Staaten* (wie Anm. 4), S. 592: „Die Policey muß sich allemal nach dem gegenwärtigen Zustande des Staats richten.“ Zur „Policey“ vgl. das Grundlagenwerk von Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 2., neubearbeitete und ergänzte Auflage, München 1980.

9 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], übers. von Walter Euchner, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1994, S. 145. Zum ‚Pastorat‘ als abendländische Herrschaftspraktik, in welcher die Untertanen dem Machthaber wie die Herde dem Hirten zu Gebote stehen, vgl. Michel Foucault, „Omnes et singulatum. Zu einer Kritik der politischen Vernunft“, übers. von Claus-Dieter Rath, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 65–93.

grenztes Beziehungsgeflecht sozialer Tausch- und Verkehrsformen, das im 18. Jahrhundert „Politische Ökonomie“ genannt wurde.¹⁰ Neben den in politischen Theorien formulierten juristischen Grundsätzen, den Lehren von Gottesgnadentum und monarchischer Stellung *legibus solutus*, von Repräsentation und Souveränität, manifestierte sich die Macht absolutistischer Herrschaft in einem fortlaufend dichter geknüpften Netz von Diskursen und Praktiken disziplinärer Normierung, das sich über die Bevölkerung legte und deren Bewegungsströme kanalisierte. Im gouvernementalen Wissen ist so das Phänomen der ‚großen Zahl‘ entdeckt worden, es ist die Einsicht entstanden, daß die Prospektivität des Staats vom spezifischen Umgang mit der gleichförmigen Menge der Menschen unterhalb der Ebene identifizierender und differenzierender Ständehierarchien abhängig ist. Verwaltungstechnische und ökonomische Kalküle legen es nahe, die Bevölkerung als ein Reservoir von ‚Menschenstoff‘ zu konzeptualisieren, das in regierungstechnischer Hinsicht die ständische Figuration des sozialen Körpers aushebelt und ignoriert. In dieser Weise konstituiert sich eine ‚Masse‘ von Leuten, die aber aus Gründen der sozialen Effizienzsteigerung durchgearbeitet und funktional verschaltet werden muß. Sie wird aufgeteilt, eingeteilt, zugeteilt, verteilt und umgeteilt, um möglichst optimale Zirkulationsbewegungen von materiellen und menschlichen Ressourcen zu gewährleisten und negative ‚Masseneffekte‘, etwa Rebellion und Aufstand,¹¹ zu verhindern.

Im Rahmen merkantilistisch-absolutistischer bzw. kameralistisch-absolutistischer Gouvernementalität wird auch die Sexualität als Wissensfeld auf der Grenze des Politischen und des Ökonomischen situiert, für sie werden verwaltungstechnische Diskurse gefunden, welche sie zu einem Element der Nützlichkeitssysteme machen. Gemäß den Maximen pastoraler Machttechnik werden Angelegenheiten der Sexualität zu einem Bereich, in dem Staat und Individuum einander wechselseitig Sorgfalt und Rechenschaft schuldig sind.¹² Justi erachtet denn auch in seinen *Grundsätzen der Policeywissenschaft* die Förderung der Kinderzeugung durch allgemeine Zufriedenheit, die finanzielle Unterstützung des Ehestandes, die Vermeidung der Eheschließung von Kranken und Liederlichen und die Abschaffung von Unzucht als Aufgabe der „Policey“.¹³ Sexualität soll der geregelten Reproduktion der Gesellschaft dienstbar

10 Vgl. Joseph Vogl, *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, München 2002, S. 54–82. Vgl. auch Jean-Jacques Rousseaus *Encyclopédie*-Artikel „Economie ou Économie (Morale et Politique)“ von 1755, der 1758 als *Discours sur l'économie politique* als Separatdruck erschien (*Abhandlung über die politische Ökonomie*, in: Jean Jacques Rousseau, *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, München 1981, S. 227–265).

11 Vgl. dazu Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policeywissenschaft in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten, Zusammenhange und zum Gebrauch Akademischer Vorlesungen abgefasst* [1756], dritte Ausgabe mit Verbesserungen und Anmerkungen von Johann Beckmann, Göttingen 1782, Neudruck Frankfurt am Main 1969, S. 308–317, sowie Joseph von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft*, drei Bände, erste bis dritte Auflage, Wien 1770–1776, Bd. I, S. 87–97.

12 Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 3), S. 36–39.

13 Justi, *Grundsätze* (wie Anm. 11), S. 86–89.

gemacht werden, weshalb sexuelle Lust mit geeigneten Orten, Zeiten und Institutionen verkoppelt werden muß. Ziel der Maßnahmen ist es, Sexualität auf die Zeugungsfunktion festzulegen und damit die Vermehrung der Bevölkerung sicherzustellen.¹⁴ Durch den Erlaß von „Gesetzen“ und die Beeinflussung der „Sitten“ soll etwa erreicht werden, daß Frauen vor ihrem 18. Lebensjahr verheiratet werden, weil sie dann gemäß den medizinischen und moralischen Erkenntnissen der Zeit die besten Aussichten auf großen Kinderreichtum hätten, und den Männern soll die Abneigung vor sexuellen Kontakten während der Menstruation genommen werden, weil die Frauen dann vermeintlicherweise am fruchtbarsten seien.¹⁵ Justis funktionalistisches Denken zeigt sich signifikant in seinen Vorschlägen zum Umgang mit „Hurerey“ und „Ehebruch“, die deshalb abzulehnen seien, weil dem „Beyschlaf“ in solchen Fällen die nötige „Ruhe, Sicherheit und Bequemlichkeit“ zur Kinderzeugung fehle. Da aber bloße Verbote solcher „Ausschweifungen“ nichts nützten, müßten „Ordnungen und Einrichtungen“ geschaffen werden, welche die menschlichen (männlichen) Laster dem Allgemeinwohl zuträglich machten. Deshalb empfiehlt Justi die Schaffung von staatlichen Bordellen, sogenannten „Menschereyen“, die Abführung von Lust mit der Kinderzeugung verbinden und den Frauen überdies erlauben sollen, nach einiger Zeit mit einem finanziellen Kapital ins bürgerliche Leben zurückzukehren.¹⁶

In diesem Kontext verdoppelt sich die politische Bedeutung von ‚Familie‘: Noch immer symbolisiert sie im 18. Jahrhundert (mit nachlassender Wirkungskraft) das Modell absolutistischer Herrschaft, dem zufolge der Fürst als Vater seinen Untertanen vorsteht, sie wird aber auf Grund ihrer biopolitischen Relevanz auch zu einem strategischen Machtkomplex, über den das Leben der Bevölkerung verwaltet wird.¹⁷ Im Verlauf des 18. Jahrhunderts ist so ein Zirkulationssystem geschaffen worden, das soziale, ökonomische und politische Elemente in Beziehung setzt. Die absolutistische Staatstheorie hat dieses System vor allem im Bild der Maschine imaginiert und damit einem mechanistischen Paradigma unterstellt, das einem geschickten Werkmeister die Konstruktion des gesellschaftlichen Zusammenhangs zutraut und die Notwendigkeit periodischer Verbesserungen, Ergänzungen und Reparaturen impliziert.¹⁸ Dem entspricht, daß Hobbes den politischen Körper des Leviathan explizit als „künstlichen Menschen“ verstanden hatte.¹⁹ Der Interventionismus externer Regulation gilt auch noch für die Physiokraten, die zwar ein „Naturgesetz“ als „Fundament

14 So ausführlich in Justis unter Pseudonym veröffentlichten Schrift Anaxagoras von Occident, *Physicalische und Politische Betrachtungen über die Erzeugung des Menschen und Bevölkerung der Länder*, Smirna [Breslau] 1769.

15 Ebd., S. 40-45; S. 47.

16 Ebd., S. 36; S. 57-60.

17 Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ (wie Anm. 6), S. 60f.

18 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin 1986.

19 Hobbes, *Leviathan* (wie Anm. 9), S. 5.

der vollkommensten Regierung“ statuieren, zu der „Befolgung der natürlichen Gesetze“ aber ein von positivem Recht geleitetes „System der Verwaltung“ einsetzen.²⁰

III. Herder und die innerliche Konstitution des „Volks“

Scharfer Kritiker einer solchen, durch äußerliche Kräfte gewährleisteten Einheit des Sozialen war Johann Gottfried Herder. In den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* diskutiert er die Eroberungskriege der Meder und wendet sich dann allgemein an die Machthaber: „Ihr treibt Menschen wie eine Herde, ihr bindet sie wie tote Massen zusammen und denkt nicht, daß dennoch ein lebender Geist in ihnen sei und daß vielleicht das letzte, äußerste Stück des Baues losreiße und euch zerschmetterte. [...] Ein zusammengezwungenes Reich von hundert Völkern und hundertzwanzig Provinzen ist ein Ungeheuer, kein Staatskörper.“²¹ Herder aktualisiert mit dem Ausdruck der „toten Massen“ die negative Konnotation des rein Quantitativen in der neuplatonischen Tradition und schreibt der absolutistischen Herrschaftspraxis diesen Effekt zu. Schon Plotin hatte in den *Enneaden* von der Schlechtigkeit, Häßlichkeit und Gestaltlosigkeit der Materie gesprochen, die als Urstoff der Formung durch das Prinzip des Göttlichen harre,²² Herder schreibt diesen Dualismus nun auf ein organisistisches Modell um. Der „Policey“-Staat kann so dem „Volk“ als organisch gewachsener Einheit, als „Pflanze der Natur, als eine[r] Familie“²³ nicht gerecht werden, er zwingt das historisch sich selbst generierende Kollektiv ebenso in eine beengende und unangemessene Institution wie den einzelnen Menschen. Denn „Staaten“ seien „hölzerne Maschinen“, die „jedem vorschreiben“ wollen, „wie er kauen und verdauen soll“.²⁴ Aus einer Position, die mit dem Organismus-Modell komplexere Formen der Inbezugsetzung von Einzelem und Ganzem glaubt zur Verfügung zu haben, erscheint die policeyliche Gewalt als inadäquates und undifferenziertes Regierungs-System.²⁵ Der Ver-

20 François Quesnay, *Allgemeine Grundsätze der wirtschaftlichen Regierung eines ackerbaureichenden Reiches*, Jena 1921, S. 19. Vgl. dazu Joseph Vogl, „Romantische Ökonomie. Regierung und Regulation um 1800“, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laskoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 227-240, hier S. 229, S. 230f.

21 Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, hg. von Martin Bollacher u. a., Frankfurt am Main 1985-2000, Bd. VI, S. 477.

22 Vgl. Max Jammer, *Der Begriff der Masse in der Physik*, Darmstadt 1964, S. 32f.

23 Herder, *Werke in zehn Bänden* (wie Anm. 21), Bd. VI, S. 369.

24 So Herder in einem undatierten Predigtentwurf (Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. XXXIII, Berlin 1913, S. 18).

25 Diese höhere konzeptuelle Komplexität setzt sich auch auf der Ebene der gleichen Bildspenderbereiche durch, etwa auf dem Gebiet des „politischen Körpers“; vgl. dazu Gerhard Dohrn-van Rossum, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, zwei Bände, Bielefeld 1977.

treter einer selbstregulativen Gesellschaftsordnung beobachtet im absolutistischen Staat somit Effekte, die diesen in der Produktion der „toten Massen“ dysfunktional werden lassen. Denn gerade die Beseitigung der problematischen ‚Masse‘-Effekte war ja Teil der policeylichen Ratio gewesen.

Herders Position ist hier als diskursiver Einschnitt für das Denken über gesellschaftliche Konfiguration in mehrfacher Hinsicht von Interesse: *Erstens*, weil sowohl die Bevölkerung als soziales Ganzes als auch das Individuum als ganzer Mensch in Termini des organischen Paradigmas gefaßt werden, *zweitens*, weil soziale Konstitution über innere Kräfte der selbstregulativen Einheiten zustande kommen soll, *drittens*, weil die Literatur als „Volkspoesie“ bei der Zusammenfügung des Kollektivs eine entscheidende Funktion besitzt. An der Vorrede zum zweiten Teil der *Volkslieder*-Sammlung von 1779 läßt sich dies in aller Knappheit exemplarisch zeigen. Dort heißt es: „Gesang liebt Menge, die Zusammenstimmung vieler: er fodert das Ohr des Hörers und Chorus der Stimmen und Gemüter.“ Ursprünglich sei das „*Lied* [...] ganz *Volksartig* d. i. leicht, einfach, aus Gegenständen und in der Sprache der Menge, so wie der reichen und für alle fühlbaren Natur gewesen“.²⁶ Das Volkslied verlangt also die „Menge“ als Resonanzraum und ist gleichzeitig in der Lage, die vielen Einzelnen durch seine allen Menschen dank ihrer Gefühlsqualitäten zugängliche Natürlichkeit in ein harmonisches Verhältnis zu setzen, eben „zusammenzustimmen“. Immaterielle und überhistorische Qualitäten der Volkspoesie wirken direkt auf das alle Vermögen integrierende innere Zentrum des Individuums, die „Seele“,²⁷ und verschalten dieses mit den gleichartigen Vermögen der Mitmenschen, wie im Zusammenhang der anthropologischen Theorie vom „Wesen des Liedes“ ausgeführt wird: „[A]ber der Geist des Liedes, der allein in die Seele wirkt und Gemüter zum Chor regt, dieser Geist ist unsterblich und wirkt weiter.“²⁸ Ganze „Nationen“ hätten sich so mit „Nationalprodukten“, aus „dem Glauben und Geschmack des Volkes [...] gebildet“, wobei ‚Bildung‘ hier eine innere Aufrichtung des „Nationalgeist[s]“ meint, die das „Volk“, als sekundäre Wirkung, auch nach außen sichtbar konstituiert. Entscheidend ist, daß „Sprache und Dichtkunst [...] in uns lebe und wirke“ und damit das, in Herders Perspektive besonders in Deutschland verschüttete, innere Wesen der Nation anrege und damit zunächst fühlbar, danach auch sichtbar mache.²⁹ Herder spricht der Volkspoesie gesellschaftsbegründende Kraft zu, da sie nicht, wie der policey gelenkte Staat, bloß ein mechanisiertes Leben verwalte, sondern weil es ihr gelinge, ein inhärentes, in alle Teile von Individuum und Kollektiv dissipierendes Lebensprinzip zu erwecken. Sie trage damit nicht bei zur „Pathologie

26 Herder, *Werke in zehn Bänden* (wie Anm. 21), Bd. III, S. 230.

27 Vgl. dazu im Aufsatz *Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst nebst verschiednem, das daraus folget* (1777) die Rede von der „ganzen, unzertheilten und ungebildeten Seele“ als Organon des „Volks Glaubens“, der „Volks sagen, Märchen und Mythologie“ hervorbringe (Herder, *Werke in zehn Bänden* [wie Anm. 21], Bd. II, S. 552).

28 Herder, *Werke in zehn Bänden* (wie Anm. 21), Bd. III, S. 247.

29 Herder, *Werke in zehn Bänden* (wie Anm. 21), Bd. II, S. 556f.

des Kopfs“, sondern sei vielmehr zentraler Aspekt einer „Physiologie des ganzen Nationalkörpers“. ³⁰

IV. Burke und die revolutionäre Katastrophe

1789 sind die vorrevolutionären Figurierungsmuster des Sozialen in eine Krise geraten. Der von absolutistischer Gouvernamentalität zusammengehaltene Gesellschaftskörper schien sich seiner Fesseln zu entledigen und neu zu konstituieren. Folgt man Joachim Heinrich Campe Zeugnis von 1789, dann tat er das durchaus im Sinne Herders. Campe beschreibt in seinen *Briefen aus Paris* die „aus Menschen aller Stände, jeglichen Alters und beiderlei Geschlechts zusammengefloßene[] Volksmasse, welche von einerlei patriotischen Freude wie von einerlei freundschaftlichen, brüderlichen und schwesterlichen Gesinnungen be-seelt zu sein scheint“, sowie die „Vermischung und Zusammenschmelzung aller Stände [...] zu einer einzigen großen Bürgerfamilie“. ³¹ An die Stelle der Volkspoesie sind als Zirkulationsmedien bei Campe die Affichierpraxis öffentlich ausgehängter und diskutierter Einblattdrucke und Zeitungen sowie die spontan sich bildende Debattierkultur getreten, ³² die das Pariser Straßenvolk als von innerem Leben durchflossenes, selbstregulatives Ganzes erscheinen lassen.

Das Bild von der Menschenmenge als „Bürgerfamilie“ sollte aber nicht lange vorherrschend sein. Der Zug der Marktweiber nach Versailles am 5. Oktober 1789, der Empfang des flüchtigen Königs nach seiner Rückkehr aus Varennes am 25. Juni 1791, der Tuilerien-Sturm am 10. August 1792 und die Septembermorde von 1792 zeigten die Menschenmasse als politisch handelnde Kraft, die den Beobachtern Furcht einflößte. Die Berichte über diese Ereignisse sind voll von Grausamkeiten, Greueln und Ungerechtigkeiten, die sich der Mob habe zuschulden kommen lassen. ³³ Die zuvor in gouvernementalen Diskursen und Praktiken gebändigten Leidenschaften schienen nun freigesetzt, die aus ihren kontrollierten Positionen entlassenen Unterschichten wüteten gegen ihre Mitmenschen und setzten dabei die „gemeinschaftliche Glückseligkeit“ aufs Spiel. Für diese gesellschaftszersetzende Tendenz der Massenbewegungen der Fran-

30 Herder, *Werke in zehn Bänden* (wie Anm. 21), Bd. II, S. 551. Der Favorisierung intrinsischer Formierung von Kollektiven entsprechen die Bemühungen der Physiologie des 18. Jahrhunderts seit Georg Ernst Stahls *Theorie medica vera* (1708), die nach einem inneren Lebensprinzip des Menschen jenseits bloß mechanischer Beziehungen der flüssigen und festen Körperteile suchte; vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001, S. 52-71.

31 Joachim Heinrich Campe, *Briefe aus Paris, während der Französischen Revolution geschrieben* [1789/90], hg. von Helmut König, Berlin (Ost) 1961, S. 135.

32 Ebd., S. 148f, S. 168f.

33 Zu den Greuelberichten aus Paris und ihren diskursiven Kalkülen und Effekten vgl. Michael Gamper, „Kannibalen, Barbaren und höllische Furien. Die Menschenmasse als das Andere der Zivilisation in der deutschen Rezeption der Französischen Revolution“, in: *Zeitschrift für Germanistik* NF 3 (2002), S. 564-580.

zösischen Revolution waren den Berichterstatlern die Szenen von Körperzerstückelung und Kannibalismus, also der Aufzehrung des Lebens der Bevölkerung, ebenso zugleich konkreter Beleg und symbolische Überhöhung wie die Bilder enthemmter Sexualität, welche die ehemalige Grundlage gesicherter sozialer Reproduktion in Perversion ausgeartet zeigten. Konrad Engelbert Oelsner, girondistisch gesinnter Verfasser von Augenzeugenberichten für Johann Wilhelm von Archenholz' Zeitschrift *Minerva*, läßt denn auch seine Schilderungen in den 1792/93 publizierten *Historischen Briefen über die neuesten Begebenheiten in Frankreich* in einer Passage gipfeln, welche die angedeuteten Punkte in prägnanten Beschreibungen verdichtet:

Muß ich es zur Schande des weiblichen Geschlechtes sagen! die Weiber sind es, welche in allen stürmischen Auftritten der Revolution, immer zuerst Entsetzlichkeiten ersannen und ausübten, oder die Männer zu frischen Qualen und Mordthaten aufmunterten. In der auf den schrecklichen Tag folgenden Nacht, sollen sie sich auf den Leichnamen, preiß gegeben, die Glieder der Getödteten gebraten, und den Vorschlag sie zu fressen gemacht haben. Noch am Morgen des eilften habe ich Weiber in den Leichnamen wühlen, und die leblosen Theile verstümmeln sehn. Diesen Hang zur Ausschweifung bemerkte man, selbst in der gebildeten Klasse des Geschlechtes. Ich habe immer bey der schwächern Hälfte der Gesellschaft die meiste Neigung gefunden, zu verzweifeln und schauderhaften Maaßregeln, und ich könnte die Weiber verabscheuen, wenn nicht eben die Reizbarkeit, welche sie in dem Ausbruche des Hasses und der Rache, zu eckelhaften Ungeheuern macht, die Haupttriebfedern ihrer Tugenden wäre.³⁴

Als Protagonisten der sexuellen, kannibalischen und leichenfledderischen Exzesse werden die Frauen benannt, eine Beschuldigung, die auf der Folie einer sich im letzten Jahrhundertdrittel ausbildenden Sonderanthropologie der Frau ein katastrophisches Szenario für die revolutionäre Gesellschaft ausmalt. Bei den Frauen dominieren laut Pierre Roussels einflußreichem *Système physique et moral de la femme* (1775) auf Grund der besonderen Beweglichkeit, Reizbarkeit, Weichheit, Schwäche und Kleinheit ihrer Organe die Empfindungen über die Vernunft, was durch starke äußere Einflüsse zu Leidenschaftserregung bis zum Wahnsinn führen könne.³⁵ Übernehmen die Frauen nun, wie bei Oelsner geschildert, in den Massenaktionen die Führung, wird eine ‚vernünftige‘ Gesellschaftspolitik unmöglich. Ginge die äußeren Reizen ausgelieferte und sich jeder Kontrolle entziehende Sensibilität weiblicher ‚Natur‘ auf den gesamten Sozialkörper über, so die diskursive Logik, wäre die ganze Gesellschaft der kontingenten Ereignishaftigkeit des Geschehens ausgeliefert.

34 Konrad Engelbert Oelsner, *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, zwei Bände, o. O. 1797 und 1799, Neudruck Kronberg/Ts. 1977, Bd. II, S. 69.

35 Zur Sonderanthropologie der Frau im 18. Jahrhundert vgl. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750 – 1850*, Frankfurt am Main, New York 1991, S. 126–167.

Vertrauen solche und andere Stellen auf unmittelbare Abscheu und intuitive Abwehrreflexe, die sie bei den Leserinnen und Lesern hervorrufen sollen, so bleiben sie doch ohne explizite Festlegung auf eine politische Position. Die von Oelsner und anderen Berichterstattern ausgebreitete Metaphorik ist allerdings in Edmund Burkes *Reflections on the Revolution in France* bereits verwendet und in die Argumentationslinie einer konsistenten politischen Ablehnung der Französischen Revolution eingebaut worden. Ohne notwendigerweise mit der konservativen Haltung des englischen Politikers übereinzustimmen, schreiben sich die Verfasser der Berichte aus Paris in Burkes traditionalistischen Diskurs ein. Der 1793 erschienenen Übersetzung von Friedrich Gentz wohnt zudem die Tendenz inne, durch terminologische Anpassungen die Bestimmungen von Burke aus dem Jahre 1790 mit dem revolutionskritischen Diskurs in Übereinstimmung zu bringen. Burkes aufklärungskritische Revolutionsschrift plädiert dafür, die gewachsenen gesellschaftlichen Beziehungen mit ihren Differenzierungen und Hierarchien zu respektieren, individuelle Freiheit stets in Bezug auf notwendige soziale Bindungen zu fassen sowie den Staat und den Einzelnen als Einheit nach historisch legitimierter Vorgabe zu verstehen. Seiner Polemik gegen die revolutionären Prinzipien liegt eine erkenntnistheoretische Einstellung zugrunde, die Sprache nicht als neutrales Bezeichnungsinstrument betrachtet, sondern ihren spezifischen Gebrauch immer in Allianzen mit bestimmten gesellschaftlich-politischen Positionen sieht. Im rhetorisch-sinnlichen Ausdruck erkennt Burke die Kraft von „wohltätigen Täuschungen“ am Werk, denen eine identitätsstiftende Rolle im Rahmen der alten Herrschaftsordnung zukomme und die als „Schmuck“ und „Gewand“ sich über die „Mängel unserer nackten gebrechlichen Natur“ legen würden. Eine solche Sprachverwendung erreiche direkt das „Herz“ der Menschen und werde vom „Verstand“ gebilligt, sie diene damit als Kitt für das Gesellschaftssystem – dies ganz im Gegensatz zu einer rein rationalen sprachlichen und sozialen Ordnung, die sich bloß auf den Buchstaben und das Gesetz verlasse.³⁶

Die Macht der Rhetorik beansprucht Burke aber nicht nur für die Stärkung der alten Gesellschaft, sondern auch für die Denunziation der neuen, bei der das Phänomen der ‚Masse‘ in doppelter Hinsicht eine strategische Rolle spielt. *Einerseits* schildert er die Handlungen der Menschenmenge als Greuelthaten entmenschlicher Leidenschaft, wofür ihm die Ereignisse des 5. und 6. Oktobers 1789 als Anlaß dienen. Ein brutaler, der reproduktiven Kausalität entfremdeter sexueller Akt steht beim Eindringen der Revolutionäre ins Versailler Schloß am Anfang. Eine „Rotte heilloser Räuber und Mörder“, eine, wie Gentz in der Übersetzung hinzufügt, „Kannibalenhorde“ sei in das Zimmer der Königin ein-

36 Edmund Burke, *Betrachtungen über die Französische Revolution* [1790], übers. von Friedrich Gentz [1793], *Gedanken über die französischen Angelegenheiten*, übers. von Rosa Schnabel, hg. von Ulrich Frank-Planitz, Zürich 1987, S. 160f. Zu Burkes Sprachauffassung vgl. Peter Schnyder, *Die Magie der Rhetorik. Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk*, Paderborn u.a. 1999, S. 216–219; dort auch Hinweise auf den Bezug zur deutschen Romantik.

gedrungen und habe „das Bette, von welchem diese verfolgte Frau nur soeben geflohen war“, mit „hundert Bajonetten und Dolchen“ durchstochen. Dieser symbolischen Vergewaltigung einer Menge, die als „Kannibalen“ die menschliche Gemeinschaft durch ihre im wahrsten Sinne des Wortes aufzehrende Gewalt zerstören, folgt ein Gemetzel im „glänzendsten Palast[] der Welt“, das diesen mit „zerstückelten Gliedern und verstümmelten Leichnamen besät“ zurückläßt. Daß danach zwei „junge Edelleute von den besten Familien“ geköpft werden, unterstreicht die Absicht der Textpassage, die konkrete und leibhafte, aber unkontrollierte Vernichtung wichtiger Exponenten und neuralgischer Institutionen der alten Ordnung zu inszenieren.³⁷ *Andererseits* verwendet Burke die gleiche Zerstückelungs-Metaphorik, wenn er abstrakte politische Vorgänge zurstituierung der neuen Gesellschaftsordnung beschreibt. Die nach Maßgabe von „Metaphysik“, „Geometrie“ und „Arithmetik“ entworfene Verfassung habe „Frankreich in eine Menge abgesonderter Republiken zu zerschneiden“ gewagt und damit das „Vaterlande [...] so barbarisch in Stücke“ gerissen.³⁸ Diese „unnatürlichen Kinder[] ihres Vaterlandes“ würden „mit rascher Hand ihren alten Vater in Stücke zerhacken und ihn in den Zauberkessel verurchter Schwarzkünstler werfen, um dann durch giftige Kräuter und wilde Zaubersprüche das väterliche Leben verjüngt wiederherzustellen“. ³⁹ Die Auflösung des väterlichen Körpers in der Hexensuppe revolutionärer Verfassung imaginiert einen weiteren Bildspendebereich, der durch die strategische Verwendung des „Masse“-Begriffs als Bezeichnung für ein ungestaltetes, allseitig formbares Gebilde von Gentz in der deutschen Übersetzung zusätzliche Bedeutung erhält. Die Aufhebung der Ständehierarchie wird im Bild des Schmelzvorgangs attackiert:

So wie jene [vorrevolutionären] Gesetzgeber erst die verschiedenen Gattungen der Bürger aussonderten und sie dann wieder in ein Ganzes verbanden, so haben im Gegensatz diese [revolutionären] metaphysischen und alchimistischen Gesetzgeber damit angefangen, alle Klassen so gut als es ihnen möglich war, in eine gleichartige Masse zusammenzuschmelzen, und dann haben sie ihr Amalgama in eine Menge unzusammenhängender Republiken zerstückelt.⁴⁰

Burke beklagt hier die Dekomponierung eines organisch gewachsenen und funktionierenden sozialen Ganzen, das zur „Masse“ entdifferenziert, dann in atomisierte, willkürlich konturierte und unzusammenhängende Elemente geteilt und schließlich völlig ungenügend durch Konfiskation der geistlichen Güter und Papiergeldzirkulation, die Oberherrschaft von Paris sowie die Armee zusammengekittet werden sollte.⁴¹ Weitere Folge solchen schwarz-

37 Die Zitate sind entnommen aus Burke, *Betrachtungen* (wie Anm. 36), S. 152f.

38 Ebd., S. 334f.

39 Ebd., S. 194f.

40 Ebd., S. 339; vgl. auch eine ähnliche Stelle S. 99.

41 Vgl. ebd., S. 345ff.

künstlerischen Treibens sei ein Repräsentationssystem, das auf quantifizierte „Massen“ und nicht auf den Wert und die Stellung des „Individuum[s]“ ausgerichtet ist.⁴² Gesellschaftszersetzende Tendenzen werden in dieser Weise sowohl dem Handeln als auch der Struktur der ‚Masse‘ zugesprochen, die im Gegensatz zu Ständeordnung und Familie kein von Leben durchpulstes Ganzes darstellt. Die realen und die metaphorischen Szenen entarteter Sexualität und zerstückelter lebendiger Körper bezwecken bei Burke in letzter Konsequenz die Denunziation eines modernen, auf die Proklamation der Menschenrechte vom 26. August 1789 gegründeten Rechtssystems. Kann man im Verlauf des 18. Jahrhunderts die allmähliche Verdrängung der auf göttlichem Recht beruhenden Gesetze durch ein policeyliches Verfügungswissen beobachten,⁴³ das auf die Verwaltung des Lebens der Individuen und der Bevölkerung zielt, so wird in Burkes metaphorischer Aufbereitung das positive Recht als Totgeburt gegen einen durch Sitte, Tradition und „geselliges Leben[]“ konstituierten „Staatskörper“ ausgespielt.⁴⁴

V. Hardenbergs transzendentalpoetische Biopolitik

Burke habe „ein revolutionnaires Buch gegen die Revolution geschrieben“,⁴⁵ lautet Friedrich von Hardenbergs Diktum aus den *Vermischten Bemerkungen*, über das viel gerätselt worden ist. Gelesen werden kann es als Reverenz gegenüber dem leidenschaftlichen Sprachstil des Engländers, seiner farbigen Metaphorik und seinem Vertrauen auf die Handlungskraft der Sprache, die ja in der Tat vorauszuweisen scheint auf eine performative Theorie der Sprache, wie sie Hardenberg im *Monolog* (II, 672f.) ausgearbeitet hat, oder auf den ‚magischen Idealismus‘, der in *Glauben und Liebe* die Wirkungsweise des Textes dominieren soll.⁴⁶ Hardenberg setzt dort auf die bewußtseins- und damit auch wirklichkeitsverändernde Kraft seiner „Tropen und Räthselsprache“, die als „mystischer Ausdruck“ einen „Gedankenreiz“ ausüben soll (II, 485, Nr. 1 und

42 Ebd., S. 332.

43 Vgl. dazu die Beiträge von Wolfgang Naucke, Michael Stolleis und Reiner Schulze in Gerhard Dilcher, Bernhard Diestelkamp (Hg.), *Recht, Gericht, Genossenschaft und Polizey. Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie*. Symposium für Adalbert Erler, Berlin 1986, S. 177–220.

44 Burke, *Betrachtungen* (wie Anm. 36), S. 194.

45 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von Paul Kluckhohn, Richard Samuel, zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1960–1988, Bd. II, S. 464 (Nr. 115). Zitate werden im folgenden nach dieser Ausgabe unter Angabe von Bandnummer, Seitenzahl und, wenn nötig, Fragmentnummer direkt im Text nachgewiesen.

46 Vgl. dazu Hermann Kurzke, *Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983, S. 85–93, der auch auf die dominante Unterscheidung von Sprachstil und Inhalt in der zeitgenössischen Burke-Rezeption in Deutschland eingeht.

3). In die sprachliche Gestalt des Textes ist dieser Anspruch durch die bewußt dunkel gehaltene Bildlichkeit eingegangen, während durch die Verwendung der Präsensform für in der Zukunft erwartete Verhältnisse die zeitgenössische Realität und der erhoffte Idealzustand in ein wechselseitiges Spannungsverhältnis gesetzt werden. Annahmen wie „der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort“, mithin das „Gegenwärtig machen – des nicht Gegenwärtigen“ durch die „Wunderkraft der Fiction“, sind Teil eines wirkungsästhetischen Programms, das in expliziter Wendung gegen Kants Transzendentalphilosophie den Willen auf „d[ie] prod[uktive] Imag[ination]“ bezieht.⁴⁷

Die Fragmentsammlung *Glauben und Liebe* bildet zusammen mit den Widmungsgedichten der *Blumen* und den *Politischen Aphorismen* ein literarisches Tryptichon, das Hardenbergs wichtigste explizit politische Schrift ist. Zwei Teile davon erschienen 1798 in den *Jahrbüchern der Preussischen Monarchie*, die *Politischen Aphorismen* aber wurden unterdrückt, nachdem *Glauben und Liebe* beim Hof keine gnädige Aufnahme gefunden hatte. Diese Texte eröffnen durch ihre aphoristische Poetik und die Bezugnahme auf Diskussionen und Ereignisse der Zeit, etwa auf die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III am 16. November 1797 und die von Kant induzierte Diskussion um den „Ewigen Frieden“, einen weiten Beziehungs- und Bedeutungshorizont.

Im folgenden soll der Text aus einer Perspektive fokussiert werden, die bei der Problematik von Gemeinschaftsbildung und ‚Massen‘-Bewältigung ansetzt. Die Aufmerksamkeit gilt dabei der Statuierung einer ‚sozialen Physik‘ und einer ‚Biopolitik‘, die sich, in produktiver Fort- und Umsetzung der vorgängig dargestellten Positionen, im imaginären Zwischenraum von politisch-sozialer Realität und apriorischer Bestimmung des Menschen vollziehen. Hardenbergs Transzendentalpoesie ist dabei das Medium, das in systematischer Hinsicht zwischen einem Ist-Zustand und einem Idealzustand vermittelt und in geschichtsphilosophischer Perspektive den einen in den anderen überführen soll. Sie hat den Anspruch, die Grenzen der Individuation und der bestimmten Gegenständlichkeit aufzuheben, das bestehende Feste aufzulösen und in neue Formen zu überführen.⁴⁸ Prägnant hat Hardenberg die in den *Vermischten Bemerkungen* erarbeitete Theorie der Poesie in einem Brief an August Wilhelm Schlegel vom 12. Januar 1798 auf den Punkt gebracht. Die „Poësie“, so heißt es da, sei „von Natur Flässig – allbildsam – und unbeschränkt“; erweitern könne sie sich aber nur, indem sie sich „beschränkt“ und „zusammenzieht“. Sie sei so fähig zur

47 So die Erläuterungen von Hardenberg zu *Glauben und Liebe* im *Allgemeinen Brouillon* (III, 421; Nr. 782).

48 Vgl. dazu Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (wie Anm. 46), S. 128-132. Hardenberg potenziert damit die poetische Durchdringung von Wissensformen und -gegenständen im Vergleich mit den bisher diskutierten Texten; die erhöhte Komplexität der ästhetischen Darstellungsform von Wissen ist nicht notwendigerweise, bei Hardenberg aber sehr wohl gekoppelt mit epistemischer Neuorientierung, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

„Darstellung des Beschränkten“, bleibe zugleich aber „Poësie“ und den „wesentlichen Gesetzen ihrer Natur getreu“. Durch die Verbindung mit dem Beschränkten werde sie „gleichsam ein organisches Wesen – dessen ganzer Bau seine Entstehung aus dem Flüssigen, seine ursprüngliche elastische Natur, seine Unbeschränktheit, seine Allfähigkeit verräth“. (IV, 246) In *Glauben und Liebe* nun soll die umfassende Verwandlungskraft der Poesie auf die konkreten und deswegen beschränkten Zustände individueller und kollektiver ‚Verfassung‘ in Preußen angewandt werden – dies freilich nicht ohne Seitenblick auf die Erfahrungen im revolutionären Frankreich.

Am 26. Dezember 1797 schreibt Hardenberg an Friedrich Schlegel, in den letzten drei Monaten habe er sich mit „Poësie – dann Politik, dann Physik en Masse“ beschäftigt. (IV, 242) Es sind denn auch physikalische Phänomene, die Hardenberg in seiner Gleichnisrede anführt, um das Thema der Bevölkerungspolitik anzuschneiden. Der Begriff der ‚Masse‘ dient dabei als semantisches Scharnier, das den fachwissenschaftlichen mit dem politischen Bedeutungsraum verbindet. Im 21. Fragment von *Glauben und Liebe* exponiert Hardenberg die Problematik sozialer Defiguration als grundlegendes Thema seines Textes. Es ist dort die Rede vom zur Zeit spürbaren „Einfluß“ eines als „Revolutionsfackel“ dienenden „Cometen auf einen beträchtlichen Theil des geistigen Planeten“, der das Bestehende aus den gewohnten Formen bringe. Es sei „nöthig“, bemerkt Hardenberg, „daß in gewissen Perioden alles in Fluß gebracht“ werde. Ebenso unentbehrlich sei es aber, „diese Krisis zu mildern und die totale Zerfließung zu behindern, damit ein Stock übrig bleibe, ein Kern, an den die neue Masse anschiesse, und in neuen schönen Formen sich um ihn her bilde“ (II, 489f.). Das Verfließen der sozialen Strukturen, ausgedrückt in chemisch-physikalischen Gleichnissen⁴⁹ und als Anspielung sowohl auf die radikalen Egalitätsforderungen und deren Umsetzung in Frankreich als auch auf die langsamer vonstatten gehenden sozialen Umwälzungen im deutschen Reich gemünzt, wird somit begrüßt als fruchtbarer Prozeß historisch nötiger Neuformierung, ist aber als Vorgang ambivalent.⁵⁰ Schon in Nr. 12 heißt es: „Macht nur die Berge gleich, das Meer wird es euch Dank wissen. Das Meer ist das Ele-

49 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang des Fragments Nr. 21 vgl. Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (wie Anm. 46), S. 151–156.

50 Ähnlich hat Hardenberg die Auflösung bestehender sozialer Strukturen durch die Französische Revolution auch in *Die Christenheit oder Europa* gedeutet; vgl. III, 517: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion.“ – Auf den Zusammenhang von Revolution und Chemie hat auch Friedrich Schlegel im *Athenäums*-Fragment Nr. 426 aufmerksam gemacht: „Das Zeitalter ist gleichsam ein chemisches Zeitalter. Revolutionen sind universelle nicht organische, sondern chemische Verbindungen.“ (Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München, Paderborn, Wien, Zürich 1958ff., Bd. II, S. 248) Ähnlich heißt es 1796 bereits in einem anonym publizierten Artikel der Zeitschrift *Deutschland* unter dem Titel „Wie Menschen in Talglichter verwandelt werden“: „Unser Zeitalter ist ein chemisches Zeitalter; da scheiden sich die Elemente und mischen sich von neuem im Physischen wie im Moralischen.“ (*Deutschland. Eine Zeitschrift*, hg. von Johann Friedrich Reichardt, Berlin 1796, Bd. IV, S. 199f.).

ment von Freiheit und Gleichheit.“ Ist Menschenmenge im Kristallisations-Gleichnis als ungeformter Zustand von Materie präsent, der im physikalischen Vorgang den sozialen mitmeint, so erscheint sie hier in der seit der Antike bekannten Meer-Metapher als zugleich unfäßbar, mächtig und unberechenbar. Diese Nivellierung wird denn auch als zugleich gefährdet und gefährdend dargestellt, wenn es im Anschluß heißt, daß sich durch das Treten auf „Schwefelkies“ allzu leicht ein „Vulkan“ bilde, der einen neuen Kontinent und damit neue Formen der Ungleichheit und Unfreiheit entstehen lasse (II, 487).

Dieser gewaltsamen Eruption, die das Herausragende einebnet, zieht Hardenberg die allmähliche Entstehung von „neuen schönen Formen“ vor. In Nr. 18 entwirft er deshalb ein Modell sozialer Figuration, das eine kontinuierliche Verbesserung der Lage der Bevölkerung vorsieht. Hardenberg statuiert einen Vorzug der Monarchie, der darin bestehe, daß sie auf dem „Glauben an einen höhergebornen Menschen, auf der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen“ beruhe. Die Monarchie besitze im König somit „einen absoluten Mittelpunkt“. Analog zum physikalischen Vorgang des Anschießens der Masse an den Kern und quasi als dessen politisch-soziale Konkretisierung „assimiliert sich“ in diesem Bild der König „allmählich die Masse seiner Unterthanen“, womit sich die Forderung „Alle Menschen sollen thronfähig werden“ erfüllt (II, 489). Auf diese Weise wird die in Frankreich praktizierte, pragmatische Herstellung der Gleichheit, die den König (mitsamt Adel und Klerus) zum Bürger und gewöhnlichen Menschen erklärt hat, zurückgewiesen zu Gunsten einer Gleichheit, die den Menschen hinsichtlich seiner transzendentalen Möglichkeiten bestimmt: als „Idealmenschen“. Die Bildung der sozialen Qualität der „Masse“, die alle alten und falschen Formen sozialer Verfestigung beseitigt und das Potential menschlicher Möglichkeiten freisetzt,⁵¹ ist dafür die Voraussetzung. Sollten aber die „wohltätigen Einflüsse des Königs und der Königin“ nicht verfangen, prophezeit Hardenberg in Nr. 28 freilich den Untergang *in* der zerfließenden „Masse“: „Wirken diese Genien nichts, so ist die vollkommene Auflösung der modernen Welt gewiß“ (II, 492).

Die metaphorischen Vorgänge des Anschießens bzw. der Assimilierung von „Masse“ sind verbunden mit einer Theorie sozialer Kohäsion, die sich, mit weitreichenden epistemologischen Implikationen, zunächst sowohl gegen die ver-

51 Ebenfalls als Hervorbringung notwendiger positiver Potentialität hat Friedrich Schlegel die Verwandlung politischer Einheiten in ein „totales Kontinuum“ verstanden. In seinem *Versuch über den Begriff des Republikanismus* von 1796 heißt es in explizitem Bezug auf Kants *Friedens-Schrift* und in ausgeprägter Nähe zum staatstheoretischen Diskurs der Zeit: „Der ethische und der politische Imperativ gelten nicht bloß für dies und jenes Individuum, sondern für jedes; daher ist auch *politische Gleichheit* eine notwendige Bedingung des politischen Imperativs, und ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Staats. Der politische Imperativ gilt für *alle* Individuen; daher umfaßt der Staat eine ununterbrochene *Masse*, ein koexistentes und sukzessives *Kontinuum* von Menschen, die *Totalität* derer, die im Verhältnis des physischen Einflusses stehn, z. B. aller Bewohner eines Landes, oder Abkömmlinge eines Stammes.“ (F. Schlegel, *Kritische Ausgabe* [wie Anm. 50], Bd. VII, S. 15.)

fassungsrechtliche Staatsbegründung als auch gegen eine Regulierung der Bevölkerung nach eudämonistischen Gesichtspunkten abgrenzt. Hardenberg versucht damit, Alternativen zu den „zwei Körpern des Staats“⁵², den juristischen Repräsentationsformen und den policeylichen Verfügungs- und Funktionsweisen, zu formulieren. So wird in Nr. 15 gegen „eine Constitution“ nach französischem Vorbild polemisiert, die den Fehler besitze, daß sie die Menschen über ein repräsentatives Zeichensystem anspreche und damit nur den „bloßen Verstand“ erreiche. Hardenberg stößt sich an der mangelnden Sinnlichkeit der „Buchstaben“ und hält „Anhänglichkeit an Zeichen“ für „die verkehrteste aller Neigungen“, wenn das Zeichen nicht „ein schönes Bild, oder ein Gesang“ sei. Der „mystische Souverain“, der als transzendentalphilosophisch überhöhte Idee gewalthabender Macht zu verstehen ist,⁵³ bedarf eines „Symbols“, um erscheinen zu können und eine Wirkungskraft zu entfalten, die seine eigene Realisierung in der Wirklichkeit zum Ziel hat. Als ein solches „Symbol“ begreift Hardenberg einen „liebenswürdige[n] und treffliche[n] Mensch[en]“, konkret: ein „wahrhaftes Königspaar“, das den „ganzen Menschen“ mit all seinen intellektuellen *und* sinnlichen Vermögen erreiche. (II, 487) Die Symbolisierung hat das Ziel, das Abstraktum ‚Staat‘ „überall [...] sichtbar“ zu machen und einen „Kern“, einen Assimilierungspunkt zu bestimmen, auf den sich die heterogene Menge der Untertanen ausrichten kann.⁵⁴ Das „Gesetz“ darf deshalb keine abstrakte Rechtskodifikation, sondern muß „Ausdruck des Willens einer geliebten, achtungswehrten Person“ sein (II, 487, Nr. 15). Der ‚Mensch‘ wird so als Objekt *und* Subjekt politischer Erkenntnis zur begründenden Instanz der Gesellschaft, ein Konzept, das zugleich einen Zusammenhalt über ausschließlich referentielle Zeichensysteme verwirft. Hardenbergs politische Philosophie situiert sich damit im Grenzbereich, den Michel Foucault in *Les mots et les choses* als Übergang von einer Wissensordnung der Repräsentation zu einer Episteme, welche die „Analytik des Menschen“ ins Zentrum setzt, beschrieben hat.⁵⁵ Dem entspricht auch, daß die transzendenten Herrschaftsbegründungen absolutistischer Staatlichkeit aufgegeben werden zugunsten einer transzendentalen Fundierung, die sich an die „ursprünglichen Gesetze der Menschheit“ (II, 503, Nr. 67) hält.⁵⁶ Auch das ‚Leben‘ erhält in dieser transzendentalen Perspektive eine wichtige Position. Denn der König als „ein zum irdischen Fatum erhobener Mensch“ (II, 489, Nr. 18) verkörpert „das gediegene Lebensprinzip des Staats“ (II, 488, Nr. 17). Er ist das Zentrum, von dem aus sich das „Lebensprinzip“ durch den ganzen Staat verteilen und der so die soziale Figuration re-

52 Vgl. Vogl, *Kalkül und Leidenschaft* (wie Anm. 10), S. 49-51, S. 83-85.

53 Vgl. Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (wie Anm. 46), S. 166.

54 II, 489, Nr. 19, vgl. auch den Vorschlag in Nr. 30, in jedem Wohnzimmer ein Bild der Königin aufzuhängen (II, 493).

55 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1971, S. 410-412.

56 Vgl. Ethel Matala de Mazza, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg im Breisgau 1999, S. 133f.

gulieren soll. Die ökonomische Zirkulation von Gold und Silber wird denn auch mit dem Blutkreislauf verglichen, der vom „Herz“, der Kammer des Königs, aus alle Glieder gleichmäßig durchpulsen soll (II, 486, Nr. 10).

Dieser Begriff des organischen „Lebensprinzips“, das auf den idealen Staat hin zuarbeitet und dort dann die Vielen als „ganze Menschen“ zur Gemeinschaft verbinden wird, wendet sich gegen den Status des Lebens als bloßes Objekt der Regierung, das nach policeywissenschaftlichen Gesichtspunkten verteilt, zugeteilt, umgeteilt und abgeteilt wird.⁵⁷ Hardenberg hat letzteres am Beispiel des preußischen Staats unter Friedrich II scharf verurteilt:

Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden, als Preußen, seit Friedrich Wilhelm des Ersten Tode. So nöthig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandheit des Staats seyn mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im Wesentlichen darüber zu Grunde. (II, 494, Nr. 36)

Trotz dieser negativen Äußerungen über den kameralistisch und policeylich regulierten preußischen Staat hat Hardenberg aber policeyliche Verfahrensweisen nicht völlig abgelehnt. So notiert er etwa in der Abfassungszeit von *Glauben und Liebe*, daß „Politzey“ als auf „Sicherheit“ bedachtes „negative[s] Princip des Staats“ mit der um „Erweiterung und Sicherheit im höhern Sinne“ bemühten „Politik“ als „positive[s] Prinzip“ in wechselseitiger Beziehung stehe (II, 542). Gemeinsam ist dem policeylichen Lenkungsprinzip und dem transzendentalpoetisch ausgerichteten „Lebensprinzip“ Hardenbergs, daß die juridische Regelung von Beziehungen innerhalb der Gesellschaft durch eine spezifische Herrichtung des Menschen obsolet gemacht werden soll. In einer Notiz aus dem *Allgemeinen Brouillon*, die zeitlich kurz nach der Fertigstellung von *Glauben und Liebe* entstanden ist, heißt es, daß eine „vollk[ommene] Constitution [...] alle ausdrückliche Gesetze überflüssig“ mache. Nur solange „die Glieder noch nicht vollk[ommene] Glieder sind“, müsse „es Gesetze geben“. „Mit wahrer Kultur im Allg[emeinen]“ vermindere sich aber „die Zahl der Gesetze“.⁵⁸ Aus dieser Warte erklärt sich auch die Polemik gegen die Anhänger der „neuen, französischen Manier“ in *Glauben und Liebe* Nr. 23, welche die „Republik nur unter der representativen Form erkennen“ würden und die als „armselige Philister“ und „Buchstäbler“ aus „Primair- und Wahlversammlungen, Direktorium und Rätthe[n], Munizipalitäten und Freiheitsbäume[n]“ eine gute Gesellschaft zimmern wollten (II, 490). Hardenberg wendet sich gegen die Vertreter der „repräsentativen Demokratie“, die zwar behaupten, ein „natürlicher, musterhafter Mensch“ sei ein „Dichtertraum“, die aber durch die verfassungsrechtliche

57 Solche Regierungspraktiken führen zu „Staaten“, die „nur Agglomerationen“ sind, weil ihnen jegliche „idealische[] Einbildungskraft“ fehle (II, 290f., Nr. 651).

58 III, 284, Nr. 250; vgl. dazu Joseph Vogl, „Geschichte, Wissen, Ökonomie“, in: Gerhard Neumann (Hg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Weimar 1997, S. 462–480, hier S. 478ff.

„Composition einen künstlichen“ Menschen erzeugen wollten, in dem sich ein „reine[r] Geist der Gesellschaft“ entzündete (II, 502, Nr. 66). Dagegen wird argumentiert, „daß sich aus todtten Stoffen kein lebendiger Körper – aus ungerechten, eigennützigten und einseitigen Menschen kein gerechter, uneigennütziger und liberaler Mensch zusammensetzen“ lasse. Eine „so beschaffene Majorität“ werde nicht die „Vortrefflichsten, sondern im Durchschnitt nur die Bornirtesten und die Weltklügsten wählen“ – die „Bornirtesten“, bei denen „Mittelmäßigkeit zur fertigen Natur geworden ist“, als „die klassischen Muster des großen Haufens“ und die „Weltklügsten“ als „die geschicktesten Courmacher des großen Haufens“ (II, 502, Nr. 67). Repräsentative Demokratie setzt so den „großen Haufen“ ins Zentrum der Gesellschaft und macht so die zugleich physikalischen und politischen Eigenschaften der ‚Masse‘, ihre „Mittelmäßigkeit“ sowie ihre mangelnde Festigkeit und Beständigkeit, zum Prinzip des Staats. Damit wäre aber „eine Krisis permanent“ gemacht und der „Fieberzustand“ zum „ächte[n] gesund[en] Zustand“ erklärt, wie es in Nr. 21 heißt (II, 490).

Hardenberg setzt in seiner politischen Figurationslehre deshalb bei einer „Constitution“ an, die nicht verfassungsrechtlich, sondern physiologisch bestimmt ist. Gesellschaft lässt sich in seiner Sichtweise eben nicht, wie das etwa die Vertragstheoretiker Hobbes, Pufendorf, Locke oder Rousseau geglaubt hatten, auf naturrechtlicher Basis rational konstruieren, sondern realisiert sich, indem die von „Eigennutz“ geprägten Menschen (II, 494, Nr. 36) durch direkte Einwirkung von spezifischen Reizen „thronfähig“ gemacht werden (II, 489, Nr. 18). Damit ist eine Biopolitik eingesetzt, die nach den Vorgaben der medizinischen Lehre des schottischen Arztes John Brown die zerrüttete Vermögensharmonie der modernen Individuen wieder herstellen und so auch den sozialen Körper stabilisieren soll.⁵⁹ Brown reduziert die körperliche und geistige Komponente des Menschen auf das Modell eines einfachen energetischen Feldes, das ‚Leben‘ als ständigen Spannungsaufbau und -abbau um einen Mittelbereich der Gesundheit begreift. Diese bestimmt sich als ausgeglichenes Verhältnis von Reiz und Erregbarkeit, deren jeweiliges Überhandnehmen zu sthenischen oder asthenischen Krankheiten führt, die durch Entzug bzw. Zuführung von äußeren Reizen kuriert werden können.⁶⁰ Hardenberg nun nützt dieses minimalistische medizinische Modell, um damit Störungen im individuellen und kollektiven Leben der Gegenwart zu analysieren und die fehlerhafte absoluti-

59 Die spezifische Rezeption von John Browns Lehre durch Hardenberg, die diesem durch Röschlaub, Eschenmayer und Schelling bekannt war, ist bereits mehrfach dargestellt worden; vgl. dazu Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (wie Anm. 46), S. 156–164, und Matala de Mazza, *Der verfaßte Körper* (wie Anm. 56), S. 148–161.

60 John Brown, *System der Heilkunde*. Nach der letzteren, vom Verfasser sehr vermehrten und mit Anmerkungen bereicherten Englischen Ausgabe übersetzt, und mit einer kritischen Abhandlung über die Brownischen Grundsätze begleitet von C[ristoph] H[einrich] Pfaff, Kopenhagen 1796. 1780 waren die *Elementae medicinae* erstmals lateinisch erschienen, eine erste deutsche Übersetzung wurde nach der lateinischen Ausgabe 1795 von Melchior Adam Weikard vorgelegt.

stische Verwaltung und deren Konsequenzen für den Gesundheitshaushalt der Individuen in kausalen Zusammenhang mit dem Ausbrechen von Revolutionen zu bringen (vgl. II, 499, Nr. 46, 48). Die „Energie aus Kränklichkeit und Schwäche“, welche die Revolution hervorbringt, ist der wilde Ausbruch der „Sklaven“, die im *Ancien Régime* von äußeren Reizen abgeschirmt waren und an einem Übermaß von innerer Erregbarkeit litten.⁶¹ Die plötzliche Konfrontation mit heftigen Reizen läßt die „Sklaven“ in Rauschzustände fallen, die sie nach einiger Zeit den „Sultanen“ ähnlich machen, den Menschen also, die durch äußere Reize alle innere Erregbarkeit verbraucht haben und an einem katarähnlichen Zustand leiden (II, 499f., Nr. 46, 50). Sowohl die alte wie die neue (französische) Ordnung werfen die menschlichen Gesundheitshaushalte also wild durcheinander und bedürfen unablässiger Kuren, um den gesunden Mittelbereich zu erreichen.

Da Hardenberg den „mystische[n] Ausdruck“ seiner Aphorismen als „Gedankenreiz“ (II, 485, Nr. 3) verstanden hat, kommt seinem Text selbst eine Funktion in der biopolitischen Therapie der Gegenwart zu – dies einerseits als direktes, andererseits vor allem aber auch als indirekt wirkendes Mittel. Denn Hardenbergs Schrift propagiert und vermittelt die im Titel genannten Tugenden als menschliche Kapazitäten, die das empirisch unabschließbare Zuführen und Wegnehmen von Reizen aufheben sollen. Als „absoluten“ Reiz, der alle „relativen“ Reize neutralisiert und obsolet macht, nennt er „absolute Liebe“, die durch „Incitation und absolute Verbindung“ die „vollkommenste Constitution“ herstelle (II, 500, Nr. 53). „Glauben“ und „Liebe“ als den Menschen und die Beziehungen zwischen den Menschen bestimmende Prinzipien sind so einzig Garanten einer gesunden „Constitution“, die alle positiven Regulierungen und Gesetze überflüssig macht, ja diese gar als schädlich erscheinen läßt.⁶² Sie verhelfen einem umfassenden „Lebensprinzip“ zum Durchbruch, das nicht nur Objekt der Regierung ist, sondern Regierung selbst ersetzen soll.

Bis „Glauben“ und „Liebe“ allerdings eine selbstregulative, durch freie und harmonische Zirkulationsbewegungen konstituierte Idealgemeinschaft durchwirken können, ist es von Hardenbergs Gegenwart aus noch ein langer Weg. Die Fragmentästhetik der eigenen „Tropen und Räthselsprache“ ist dazu ein erster Schritt.⁶³ Daneben hält Hardenberg für Preußen aber auch Vorschläge be-

61 Die gleiche medizinische Analyse der Revolution verwendet Hardenberg auch in *Die Christenheit oder Europa*; vgl. III, 517.

62 In solchen Äußerungen ist eine Nähe zu Burke und seinen „wohlthätigen Täuschungen“ zu beobachten. Hardenbergs anerkennende Würdigung des englischen Politikers würde sich dann auch auf dessen inhaltliche Verwendung von Konzepten ausdehnen, die sich auf das „Herz“ des Menschen beziehen; vgl. dazu auch Schnyder, *Die Magie der Rhetorik* (wie Anm. 36), S. 218f.

63 In den vorausgehenden Fragmentsammlungen ist der Poesie noch der Status als allein entscheidende Kraft zugestanden worden. In den *Hemsterhuis-Studien* aus dem Herbst 1797 heißt es: „Durch die Poësie wird die höchste Sympathie und Coactivität – die innigste, herrlichste Gemeinschaft wirklich.“ (II, 373). Vgl. dazu die Äußerung aus den ebenfalls 1797 entstandenen *Vermischten Bemerkungen*: „Der Geist ist jederzeit poetisch. Der poetische Staat – ist der wahrhafte, vollkommne Staat.“ (II, 468, Nr. 122).

reit, die modifizierte policeyliche Steuerungstechnik nicht nur in ihrer strukturellen Verfahrensform, sondern auch in ihren konkreten Maßnahmen aufnimmt.⁶⁴ So setzt er zum *einen* auf eine allgemeine Politisierung der Lebensfunktion, die sich im Diktum „Jeder Staatsbürger ist Staatsbeamter“ (II, 489, Nr. 18) niederschlägt. In transzendentaler Verdoppelung wird ein ‚pastorales‘ System gefordert, das eine totale Inklusion des Individuums in die Gesellschaft vorsieht und dabei alle und jeden einzelnen für das Zustandekommen des idealen Staats in die Verantwortung nimmt. Zugleich rücken durch metaphorische Transposition die Lebensbedingungen der Menschen in den Fokus. So wird der „Eudiometer“, ein Gerät zur Messung des Sauerstoffgehalts, als unabdingbares politisches Mittel empfohlen, um „Lebensluft“ im Staat zu garantieren (II, 486, Nr. 9). Daß auch in diesem Ratschlag physiologische Verhältnisse in ethischen Zuständen gespiegelt sind, zeigt der Hinweis auf die „mephitischen“, also giftigen und übelriechenden „Dünste“, denen die (politischen) „Höhenbewohner“ ausgesetzt seien.⁶⁵

Diesen biopolitischen Implikationen stehen zum *andern* disziplinäre Anordnungen zur Seite, die vor allem vom Königspaar ausgehen sollen. Dem König wird nahegelegt, sich „militairische und civilistische Adjutanten“ zur Seite zu stellen, um auf die „sittliche Bildung dieses Kerns der preußischen Jugend“ einzuwirken. Auf diese Weise könne der „eingeschränkte Geist“ vertrieben werden, der den „ächten Republikanismus“, die „allgemeine Theilnahme am ganzen Staate“, die „innige Berührung und Harmonie aller Staatsglieder“, verhindere. (II, 496, Nr. 37) Hardenberg schwebt eine politische Einflußnahme vor, die policeyliche Interventionstypen einerseits noch stärker entformalisiert und andererseits enger an den Monarchen bindet. Das persönliche Engagement des Königs könnte so eine der „besondre[n] Coalitionen“ werden, die in den *Vermischten Fragmenten* als diejenigen „Privatverbindungen“ beschrieben werden, die „fehlende Politzeyanstalten“ zu ersetzen hätten (II, 589, Nr. 269). Der Königin wiederum wird die „Erziehung ihres Geschlechts“ sowie die „Aufsicht über die Kinder des ersten Alters“, „über die Sitten im Hause“, „die Verpflegung der Hausarmen und Kranken“, „die geschmackvolle Verzierung des Hauses“, „die Anordnung der Familienfeste“ und „die Einrichtung des Hoflebens“ anheimgestellt. Als traditionelle policeyliche Maßnahmen werden ihr zudem die Abschaffung der Bordelle und die Vermehrung der „glücklichen Ehen“ zugeordnet, mithin also die Bändigung von Leidenschaft und Sexualität in einer traditionellen Institution, die erst im Idealzustand dank der titelgebenden Tugenden ‚Glauben‘ und ‚Liebe‘ keiner Regulierung mehr bedarf. (II, 491f., Nr. 27) Ehe und Familie werden damit auch von Hardenberg als Keimzelle der Ge-

64 Zu Hardenbergs Tendenz, zentrifugale Kräfte durch Steuerung zu organisieren und dynamische Modelle in ein Symbolsystem zu überführen, das Funktionsabläufe durch gesetzestartige Repräsentation stützt, vgl. Vogl, „Romantische Ökonomie“ (wie Anm. 20).

65 II, 487, Nr. 13. Hardenberg hebt hier auf die Unmoral der Herrscher ab; zum wissenschaftlichen Hintergrund der Absolutismuskritik Hardenbergs vgl. Kurzke, *Romantik und Konservatismus* (wie Anm. 46), S. 133-137.

sellschaft verstanden, auf die vorerst noch mit erzieherischen und gesetzlichen Mitteln eingewirkt werden muß — aber nicht mehr wie bei Justi in utilitaristischer, sondern nun in moralischer, d.h. auf die innerliche Verfassung der Subjekte sich beziehenden Absicht. Diese biopolitische Bedeutung ist bei Hardenberg aber nur der eine Pol einer Beziehung, die, wie fast im ganzen Text, in einer transzendentalpoetisch induzierten Spannung gehalten wird. Denn die ‚Familie‘ ist stets regulative Idee für den geschichtlichen Prozeß sowie Symbol der zukünftigen Gemeinschaft, die in dieser Gestalt erscheinen wird — als „Eine Familie“ (II, 503, Nr. 67), die alle negativen defigurierenden Eigenschaften der „Masse“ hinter sich gelassen hat. Diese Doppeltheit des transzendentalpoetischen Modells bindet symbolische Überhöhung und biopolitische Steuerung, Lenkung der zeitgenössischen defizienten Gesellschaft und Selbstregulation der idealen Gemeinschaft in einen unauflösbaren Zusammenhang, der auch in einer geschichtsphilosophisch gedachten Entwicklung vom einen Zustand zum anderen nicht sauber getrennt werden kann.

VI. Schluß

Ähnlich wie Herder und Burke hat auch Hardenberg das Phänomen der ‚Masse‘, der Nivellierung und Quantifizierung von sozialer Qualität, als Grundproblem der Politik seiner Zeit erkannt. Absolutistische Verwaltungspraxis und revolutionäre Ideen und Handlungen glaubt er dabei gleichermaßen verantwortlich für die Auflösungstendenzen der formierenden gesellschaftlichen Institutionen. In der ‚Masse‘ erblickt Hardenberg, deutlicher als Herder und im Gegensatz zu Burke, ambivalente neue Möglichkeiten sozialer Figurierung: Die ‚Masse‘ beseitigt, anschaulich gemacht in chemisch-physikalischer Metaphorik, jegliche Formung des Sozialen und schafft die Voraussetzung für eine neue Gestaltung. Diese Bedeutungszuweisung an das Phänomen und den Terminus der ‚Masse‘ macht Hardenbergs Position zu einem wichtigen und folgenreichen Scharnier in der Diskursgeschichte des Konzepts. Joseph Görres etwa hat 1819 die Freisetzung potentieller Gestaltungsvariationen nach den Napoleonischen Kriegen ebenfalls als hoffnungsvolle gesellschaftliche Situation eingeschätzt. In *Teutschland und die Revolution* versteht er den dritten Stand als Erneuerungsfaktor im durch den Wiener Kongreß zugrundegerichteten deutschen Reich:

Darum ist die ganze teutsche Geschichte seit mehr als drey Jahrhunderten *ein* Welken und *ein* Dürren; darum strecken alle unsere Institutionen nur nackte, erdorrte Aeste in die Gesellschaft, darum ist alles Formale morsch, faul, verwittert und aufgelöst; darum geht ein Geist der Verwesung in unserm Staatsgebäude um; [...]. Nur die Masse [...] ist noch gesund, und einer neuen Gestaltung wohl empfänglich.⁶⁶

66 Joseph Görres, *Gesammelte Schriften*, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg, Bd. XIII: *Politische Schriften (1817-1822)*, Köln 1929, S. 98.

Bei Hardenberg ist freilich, anders als bei Görres,⁶⁷ noch keine konkrete ständestaatliche Neuordnung der Gesellschaft im Fokus, in *Glaube und Liebe* geht es vielmehr um die transzendentalpoetische Umsetzung von Wissen als diskursive Neuinszenierung von traditionellen Elementen der politischen Theorie und Praxis. Diese poetologische Operation löst die Lehren über repräsentative Lenkung und policeyliche Regulation aus ihren angestammten Verknüpfungen heraus und hebt sie auf eine abstrakte Ebene, auf der Aspekte der äußeren Wirklichkeit mit utopischen Konzepten in ein Spannungsverhältnis gesetzt werden. In dieser transzendentalpoetischen Verdopplung bleiben disziplinäre und biopolitische Gouvernamentalität als vermittelnde Verfahren aufgehoben. Hardenberg versucht aber, im Hinblick auf die utopistischen Zielvorstellungen interventionistische Formen der sozialen und politischen Lenkung durch innengelenkte, selbstregulative Verfahrensweisen zu ersetzen. Modell und Leitbild ist dabei ein umfassender Lebensbegriff, der sich an zeitgenössischen physiologischen Konzepten orientiert, explizit Aspekte der Sexualität einbegreift und den Menschen und die Geschichte zu den grundlegenden epistemischen Kategorien macht. Gemeinschaft soll als Praxis stabiler Zirkulation von Lebensenergien begründet werden. Recht und Gesetz werden in diesem Zusammenhang überflüssig.

67 Ebd., S. 119-132.

Theorien

„Im Abgrunde des Reizes“ Zu Herders *Vom Erkennen und Empfinden* *der menschlichen Seele*

Herders Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ liegt in drei Fassungen vor. Die erste entstand 1774 unter dem Titel „Uebers Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele“ aus Anlaß einer Preisfrage der Berliner Akademie, deren Themenstellung, wie bereits an der Ausgangsthese der Ausschreibung ablesbar, auf Johann George Sulzer zurückgeht: „Die Seele besitzt zwei ursprüngliche Fähigkeiten (Grundlage aller ihrer Eigenschaften und Würkungen) die Fähigkeit zu erkennen und zu empfinden.“¹ Unter dieser Prämisse spezifiziert die Akademie ihre Problemstellung. Von den Beiträgen erwartet sie:

I. Eine genaue Entwicklung der ursprünglichen Bestimmungen beider Fähigkeiten und der allgemeinen Gesetze, denen sie folgen. II. Eine gründliche Untersuchung der wechselseitigen Abhängigkeit beider Vermögen von einander und der Art ihres Einflusses aufeinander.²

Das zur Debatte gestellte Problem wurzelt somit in einer grundlegenden Differenz zwischen den Operationen des Empfindens und des Erkennens; in einer Prämisse mithin, die Herders anthropologischem Denken, wie die Forschung immer wieder betont, zuwiderläuft.³ Seine Position stehe vielmehr, so die verbreitete Meinung, für differenzübergreifende Auflösungstendenzen.⁴ Zwar

1 Kommentar zu Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. IV: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1994, S. 1076f.

2 Ebd., S. 1077. Die gesamte Aufgabenstellung umfaßte drei Punkte, von denen der letzte nach der Bedeutung des Erkennens und Empfindens für den Geniebegriff fragte.

3 Die Herausgeber der hier zitierten Ausgabe merken dementsprechend in ihrem Kommentar an: „Da Herder diese Prämisse nicht teilte, mußte er also, wenn er den Preis erringen wollte, das Kunststück fertigbringen, das Wohlwollen der Akademie zu gewinnen, indem er ihre Voraussetzungen widerlegte. Er hat es zwei Mal vergeblich versucht.“ Ebd., S. 1077f. Ich möchte demgegenüber zeigen, daß Herder für seine Argumentation, mehr noch für sein diskursives Verfahren auf dieser Prämisse aufbaut, daß er sie mithin weniger ablehnt als weiterführt.

4 Diese Funktion vollzieht sich im Medium der Seele, wie Ulrike Zeuch, *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit*, Tübingen 2000, S. 146f., resümiert: „Weder im Reiz noch im Empfinden noch im Erkennen unterscheidet die Seele in Herders Konzeption, wenn sie aus vielem eins macht, was zur Sache gehört und was nicht. Sie eint an sich Disparates, indem von Unterschieden abgesehen wird. Sie flutet aus sich heraus zu unbestimmter Mannigfaltigkeit und kehrt wieder in sich zurück zu abstrakter Einheit.“

kann dieser Aspekt nicht einfach verworfen werden. Gleichwohl aber wird er im folgenden einer anders akzentuierten Beobachtung unterzogen und relativiert, indem hier das Interesse an Herders Umgang mit Differenzen im Fokus stehen sollen. Nicht die – gleichsam vorab schon beschlossene – Emphase einer Suspension und Überwindung der seelischen Funktionsbereiche,⁵ deren Nachweis in Anbetracht der komplizierten, vielfach auch widersprüchlichen Argumentation der Texte Herders erst noch zu erbringen wäre, sondern die verschlungenen *Prozesse* der Anerkennung, Ablehnung und Remodellierung der Differenzverhältnisse werden nachzuzeichnen sein.

Zirkularität und Gewebe

Bereits in die zweite – auf die erneute Ausschreibung derselben Preisfrage zurückgehende – Fassung, die den Titel „Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der Menschlichen Seele“ (1775) trägt, integriert Herder die Reiztheorie Albrecht von Hallers. Drei Jahre später, 1778, erscheint schließlich, mit dem Untertitel „Bemerkungen und Träume“⁶ versehen, eine erneute, für den Druck bestimmte Fassung der Schrift. Ausgangs- und Bezugspunkt aller drei Texte bleibt trotz mehrfacher Überarbeitung Sulzers philosophiegeschichtlich⁷ bedeutsame These von der Selbständigkeit des Empfindungsvermögens.⁸ Nur weil der Empfindung ein autonomer Status zugestanden wird, insofern sie nach einer ihr spezifischen operativen Maßgabe verfährt und entscheidet, ist sie von der Erkenntnis grundlegend verschieden. Und nur unter der Voraussetzung ihrer Selbständigkeit kann die Empfindung gegenüber der Erkenntnis, aus deren Vorherrschaft sie damit heraustritt, Widerstand aufbauen. Auf der vorletzten Seite seiner Schrift „Erklärung eines psychologischen para-

5 Solche Lektüren führen dazu, das unsichtbar zu machen, was Herders Denken unwiderruflich zugrundeliegt, nämlich das Wissen um die anthropologische „Unmöglichkeit der Leib-Seele-Verbindung“ (Albrecht Koschorke, „Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800“, in: Joseph Vogl [Hg.], *Poetologien des Wissens um 1800*, München 1999, S. 19-52, hier S. 24). Die Überwindung dieser Diskrepanz definiert zwar die Zielsetzung vieler anthropologischer Positionen des 18. Jahrhunderts, auch derjenigen Herders. Entscheidend ist jedoch der Nachweis ihrer textuellen Operativität. Nicht die Formulierung des Programms, sondern seine textuelle Umsetzung und Einlösung ist von Interesse.

6 Im Druckmanuskript hatte Herder zunächst „Erfahrungen und Träume“ als Untertitel gewählt und erst während der Drucklegung durch „Bemerkungen“ ersetzt.

7 So wird auch Kant in der *Kritik der Urteilskraft* an diese These anknüpfen.

8 Dabei handelt es sich eine Emanzipation der Leidenschaften von Erkenntnissen, die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts herauschält, vor allem im Projekt der Ästhetik eine disziplinäre Adresse bekommt, und sich auch bei anderen Autoren, bereits bei Georg Friedrich Meier in seiner 1744 erschienenen Schrift *Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen* (§106), in einer Sulzer vergleichbaren Prägnanz nachweisen läßt. Vgl. dazu Caroline Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München 2002, S. 213.

doxen Satzes: Daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe handelt und urtheilet“⁹ hält Sulzer in Form eines Resümees fest, „dass die Gründe, welche uns die Vernunft an die Hand giebt, gegen die Empfindung nichts ausrichten.“¹⁰ Die bereits im Titel angekündigte „Paradoxie“ und mit ihr die Gleichzeitigkeit widerstreitender Zustände bleibt somit bis zum Schluß dieser Schrift ungelöst bestehen.¹¹

Im vierten *Kritischen Waldchen* (1769) hebt Herder – hier gegen Riedel gerichtet – hervor, daß die Wahrnehmung reinen Empfindens kaum möglich ist, sind doch bereits die ersten Empfindungen von Operationen des Verstandes durchsetzt:

Wir haben von der ersten Lebenszeit an gedacht, geurteilt, geschlossen, alles dies oft Wechselweise unter einander, zusammen; alles hat sich also in einen Knoten verwickelt, oder vielmehr, die mancherlei Fasern so fest in einen Faden zusammengewebet, daß er würcklich, wenn man ihn nicht genau zerteilt, als ein einfacher Staubfaden das Auge betriegen kann. In der Schnelligkeit und Gewohnheit urteilen wir, schließen wir, und glauben noch unmittelbar zu empfinden [...].¹²

Zwar hat auch Sulzer die Vernunft- bzw. Erkenntnischlüsse in ihre Schranken gewiesen. In Bezug auf die Intensität der Wirkung, die „Gewalt“, entscheidet er die Konkurrenz zwischen beiden seelischen Vermögen zugunsten der Empfindung: „Wie geht es zu, daß die aus dunkeln Vorstellungen herrührenden Kräfte allezeit die Oberhand über das Bestreben des Willens erhalten? Oder, um mich genauer auszudrücken, warum haben die dunkeln Ide[en] mehr Gewalt über uns als die klaren und deutlichen?“¹³ Während Sulzer die „klaren und deutlichen“ Vorstellungen des Verstandes der „Oberhand“ der „Empfindun-

9 Johann George Sulzer, „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet“ [1759], in: ders., *Vermischte philosophische Schriften* (1773-1781), Nachdruck Hildesheim 1974, S. 99-121.

10 Ebd., S. 120.

11 Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994, S. 115f. hält in dem Zusammenhang fest, daß Sulzer in der später erschienenen Schrift „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet“ das Verhältnis zwischen Erkennen und Empfinden nicht mehr als undurchlässige Opposition versteht.

12 Johann Gottfried Herder, *Die Kritischen Wälder zur Ästhetik*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. II: *Schriften zur Ästhetik und Literatur*, hg. von Gunter E. Grimm, Frankfurt am Main 1993, S. 254.

13 Sulzer, „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes“ (wie Anm. 9), S. 110 f. Wenn Sulzer diese Frage anschließend sinnesphysiologisch weiterdenkt, indem er die einzelnen Sinneswahrnehmungen unterschiedlichen Graden der Dunkelheit und Klarheit von Vorstellungen zurechnet, wobei das Auge die klarsten und das Gefühl die dunkelsten hervorruft, dann läßt sich hier ein deutlicher Anknüpfungspunkt an Herders im vierten *Kritischen Waldchen* vorgenommene Sinnesphysiologie sehen.

gen“subordiniert, zeigt Herder, daß diese bereits ihrerseits von Verstandeschlüssen regiert werden. Sulzer grenzt beide seelischen Vermögen gegeneinander ab, Herder aber verknotet sie bereits auf der primären Stufe ihrer Entstehung. So zumindest im vierten *Kritischen Wäldchen*. In „Vom Erkennen und Empfinden“ befaßt hingegen auch er sich mit der Abgrenzung beider Prinzipien. Nicht mehr (nur) ihre Unablösbarkeit steht hier im Zentrum, sondern auch – durch die Vorgabe der Akademie motiviert – ihre Differenz. Eine Differenz jedoch, die Herder im Verlauf der Schrift auf die Möglichkeiten ihrer Durchlässigkeit und Verwobenheit hin befragt, um sie schließlich in zeitlicher Hinsicht weiterzuführen.

Die Spaltung der Seele in eine empfindsame und eine intellektuelle, wie Sulzer sie entwirft, löst zwar die Abhängigkeit der Gefühle von intellektuellen Leistungen auf. Aber diese Aufwertung des Empfindens zu einer eigenständigen Operation geht zugleich mit ihrer Abschirmung gegen die Erkenntnis einher. Die Rückseite ihrer Selbständigkeit, wie die Konsequenz aus Sulzers Beobachtung zusammengefaßt werden könnte, ist ihre Abschottung. Gegen diese richtet sich Herders Schrift, ohne sie jedoch vorab schon einzukassieren. Erwogen wird hier die Eigengesetzlichkeit beider Bereiche ohne gegenseitigen Ausschluß. Die implizite Leitfrage lautet deshalb: Unter welcher Voraussetzung ist eine Aufwertung der Empfindung zu einem eigenständigen Funktionszusammenhang ohne Abgrenzung vom Erkennen, das seine Eigengesetzlichkeit ebenfalls bewahren soll, möglich? Eine komplizierte Frage, deren Beantwortung in mehreren Anläufen unternommen und auf unterschiedlichen Ebenen verhandelt wird, bevor sie schließlich in einer zirkulären, sich spiralförmig hochwindenden Wechselseitigkeit mündet.¹⁴ Damit bestätigt Herder die jeweils autonome Leistung sowohl des Intellekts als auch der Empfindungen – in dieser Hinsicht also auch die Prämisse der von der Akademie formulierten Aufgabe. Indem er sie jedoch in den Horizont zeitlicher Verschiebung stellt, zerlegt er sie nicht nur in unterschiedliche Teilbeziehungen, sondern unterzieht sie auch der Beobachtung zweiter Ordnung.

Sulzer beschreibt das punktuelle Aufeinandertreffen der Entscheidungen des Erkennens und Empfindens als paradoxen Sachverhalt.¹⁵ Herder hingegen generalisiert und deutet die Paradoxie um. Er bestimmt sie als Gleichzeitigkeit von Autonomie und Abhängigkeit. Als diese Gleichzeitigkeit erklärt er schließlich die Beziehung beider seelischen Vermögen: „Alles Wollen fängt freilich vom Erkennen, aber alles Erkennen wird auch wiederum nur durch Empfin-

14 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 1), S. 172.

15 Sulzer hebt die Gleichzeitigkeit widerstrebender Zustände in einem einzigen Augenblick hervor: „Wir haben gesehen, daß diese beyde Willen nicht immer auf einander folgen, sondern, daß sie oft neben einander zu gleicher Zeit vorhanden sind; daß man eine Handlung in eben dem Augenblicke, da man sie verrichtet, verabscheuet; daß man die Hand in eben dem Augenblicke ausstreckt, da man sich bestrebet, sie zurückzuziehen.“ Ders., „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes“ (wie Anm. 9), S. 106. Herder hingegen beobachtet die Wechselseitigkeit zwischen Erkennen und Empfinden prozessual.

ding.“¹⁶ Darin, daß beide Vorgänge voneinander unterschieden sind, daß sie unterschiedlichen seelischen Systemen angehören und dennoch aufeinander angewiesen sind – ein Aspekt, der von Sulzer nicht thematisiert wird –, liegt Herders Pointe. Er zeigt, daß ihre jeweilige funktionale Eigengesetzlichkeit, und nur darin sind sie autonom, ihre gegenseitige Abhängigkeit notwendig miteinander bezieht.¹⁷ Damit ist eine Paradoxie bestimmt, die keinen punktuellen Ausnahmezustand mehr bezeichnet, sondern als Normalfall vorausgesetzt werden muß.

Als handle es sich um eine Erklärung, folgt im Anschluß an die zuvor zitierte Stelle: „Schon Hippokrates nannte die menschliche Natur einen lebendigen Kreis, und das ist sie.“¹⁸ Dieser Kreis, der in der ersten Hälfte der Abhandlung in unterschiedlichen sprachlichen Figuren beleuchtet wird, dieser Zirkel wandelt das Konzept der Paradoxie von einem punktuellen Konflikt, wie ihn Sulzer an markanten Situationen veranschaulicht und theoretisch ausführt, in einen Prozeß um. Herder thematisiert im Verlauf seiner Schrift die Beziehung zwischen Erkennen und Empfinden als gegenseitige Abhängigkeit, die, je nach Standpunkt, unterschiedlich ausfallen kann: So ist das erste Kapitel des zweiten Teils mit „Unser Denken hängt ab vom Empfinden“¹⁹ überschrieben. – Eine Hierarchie, die in den Spuren des vierten *Kritischen Wäldchens* verläuft.²⁰ Daran aber knüpft das Kapitel an: „Was würkt unser Denken aufs Empfinden?“²¹ – Eine als Frage gestellte Rekursion, die die Beziehung nun umkehrt und im letzten Abschnitt dieses Textes in die „Ehe [...] zwischen *Empfinden* und *Denken*“²² mündet, deren Symbol, wie man ergänzen kann, der Ring, also auch kreisförmig ist. Jedoch bleibt diese symbolische Referenz im Text unausge-

16 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 361.

17 Auf diese Weise formuliert Herder eine Paradoxie, wie sie auch von der Systemtheorie reflektiert wird. Denn autopoietische Systeme, also solche, die sich selbst reproduzieren und selbstreferentiell verfahren, sind auf der Ebene ihrer Strukturen auf ihre Umwelt angewiesen: Operational, d.h. auf der Systemebene ausdifferenziert und strukturell mit anderen Systemen gekoppelt, darin liegt die zentrale systemtheoretische Paradoxie. „Auf der Ebene der eigenen Operationen gibt es keinen Durchgriff in die Umwelt, und ebenso wenig können Umweltsysteme an den autopoietischen Prozessen eines operativ geschlossenen Systems mitwirken [...] – mit der wichtigen, aber sehr schmalen Ausnahme all dessen, was über strukturelle Kopplungen involviert ist.“ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 92. Exakt nach diesem Schema beschreibt auch Herder die Beziehung zwischen Erkennen und Empfinden, auch wenn er insgesamt darum bemüht ist, den Bereich der strukturellen Kopplung auszubreiten.

18 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 361.

19 Ebd., S. 365.

20 Indem Herder mit der Nennung der Abhängigkeit des Denkens vom Empfinden beginnt, läßt er diesem temporal eine Vorrangstellung bzw. die Stellung des Vorgängigen zukommen. Das Empfinden gilt danach als zeitlich primär, womit auch eine phylogenetische Argumentation eingeschlagen wird.

21 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 372.

22 Ebd., S. 392. An einer anderen Stelle fällt auch die Formulierung: „Kreis unsres Denkens und Empfindens“ (ebd., S. 330).

sprochen, während im nächsten Satz schon die Ehe auf eine andere Figur hin verschoben wird: „Ein feines Gewebe, nur durch Wortformeln von einander zu trennen.“²³ Hier schwenkt der Text von der ‚Ehe‘, die zumindest implizit das Motiv der Zirkularität noch fortschreibt, zum ‚Gewebe‘; von einer Figur, die keinen Anfangs- und keinen Endpunkt hat, zu einer Struktur, deren Ränder, wie ich zu zeigen versuchen werde, ausgefranst sind; von einer Figur schließlich, die zeitlich bestimmt ist, indem sie auf einen endlosen Kreislauf verweist, zu einer eher räumlichen Vorstellung.

Das Gewebe ist nicht nur ein dicht konnotiertes Wort mit heterogenen Bedeutungen, das in unterschiedlichen grammatischen Varianten die Abhandlung skandiert, sondern im Kontext der Argumentation auch ein Indiz für ein anderes Denkmodell, als es der Zirkularität zugrunde liegt. Das ‚Ehe‘-Verhältnis erlangt im ‚Gewebe‘ einen emergenten Zustand, da es sich auf seine beiden Bestandteile, das Erkennen und Empfinden nicht mehr zurückführen läßt, es sei denn „nur durch Wortformeln“. Damit ist zum Ende der Schrift ein Unterschied zwischen der trennenden sprachlichen Logik der „Wortformeln“ und der Unauflösbarkeit des Gewebes markiert. Dieses zeigt einen Komplexitätssprung gegenüber dem Vorangegangenen an, weil es die Verbindung beider Vermögen, der Erkenntnis und der Empfindung, als eine Ordnung reflektiert, die sie überschreitet. Nicht mehr die Konstituenten, sondern ihre Verknüpfungen werden hier autonom gedacht. Während in der zirkulären Wechselseitigkeit die binäre Beziehung zwischen den beiden Vermögen der Seele erhalten bleibt, obwohl die Abhängigkeitsverhältnisse wechseln, wird sie im Gewebe in eine übergreifende Struktur multipler Interdependenzen integriert. Aus der Zweiseitigkeit wird so eine Vielfalt.

Im ‚Gewebe‘ verdichtet sich jedoch auch Herders organische Theorie. Begriffsgeschichtlich ist dabei festzuhalten, daß die Wechselseitigkeit des Erkennens und Empfindens mit einer Metapher belegt wird, deren Gebrauch, wie in Grimms Wörterbuch unter „gewebe“ zusammengefaßt, „einen besonders günstigen boden fand [...] auf dem anatomischen gebiete. [...] ein jüngerer gebrauch entspringt mikroskopischer beobachtung.“²⁴ Seit der Mikroskopie des 17. Jahrhunderts dient die Metapher²⁵ der Bezeichnung von Strukturen, die das organische Geschehen visualisieren, dem Organischen mithin ein Bild und einen Namen, wenngleich noch keinen diskursiven Wert geben. Eine komplexe *Verquickung* unterschiedlicher Ader-, Gefäß- und Nervenbahnen wird hier freigelegt und den geometrischen Beschreibungskategorien, die jedes Phänomen auf Punkte und Linien herunterbuchstabieren, um sie als Winkelfunktionen zu er-

23 Ebd., S. 392.

24 Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. IV, Leipzig 1911, Sp. 5384. Das Gewebe ist in unterschiedlichen grammatischen Varianten eine Zentralmetapher in Herders Texten, was sich in diesem Eintrag in Grimms Wörterbuch widerspiegelt, wo Stellen aus Herders Texten zu den meist zitierten gehören.

25 Bereits der anatomische und der mikroskopische Gebrauch ist metaphorisch, so daß Herders erneute Metaphorisierung eine Art Metaphorik zweiter Ordnung, Figur einer Figur, darstellt.

klären, unversöhnlich zur Seite gestellt.²⁶ ‚Gewebe‘, d.h. ‚Texturen‘, wie die lateinische Übersetzung lautet, aber auch andere Begriffe²⁷ so etwa ‚Globule‘ oder ‚Kapillaren‘ kommen zum Einsatz, obwohl sie in ihrem jeweiligen semantischen Profil noch nicht präzise voneinander abgegrenzt werden können.²⁸ Ihr Einsatz signalisiert vor allem einen besonderen Bedarf.

Wie ernst er ist, läßt sich an den mikroskopischen Begleitillustrationen ablesen. Anders als die Werke der bildenden Kunst dienen sie ausschließlich der Dokumentation und bezeugen somit eine Abkehr von der repräsentativen Ordnung des 17. Jahrhunderts; sie sollen nicht repräsentieren, sondern, detaillierten Beschreibungen analog, das Sichtbare lediglich festhalten.²⁹ Das, was sie festhalten, entspricht dabei selten der Komposition einer von der Makro- zur Mikrostruktur führenden Parzellierung und Rahmung der Bildfläche. Mikroskopische Zeichnungen greifen nur einen Ausschnitt heraus. Dieser hat keinen Rahmen, sondern lediglich einen, gleichsam kontingenten, Rand, den das Objekt vorgibt. Da durch die mikroskopische Vergrößerung ein Organ nicht mehr vollständig erfaßt werden kann, ist es als Figur oder Gestalt vor einem Hintergrund nicht sichtbar. Mit jeder neuen Observation, vor allem mit jeder zunehmenden Vergrößerung scheint es vielmehr in einzelne Teilansichten zu zerfallen, deren Rekonstruktion mit erheblichem diskursiven Aufwand verbunden ist; ein Aufwand, der sich nicht selten über das Sichtbare hinwegsetzen muß, um an diskursive Traditionen anzuschließen, die die Mikroskopie des

26 Das widerspricht nicht dem Befund, daß zugleich Bemühungen bestanden, diskursiv eine Rückbindung an die geometrischen Gesetze herzustellen. Vgl. dazu Marian Fournier, *The Fabric of Life. Microscopy in the Seventeenth Century*, Baltimore, London 1996, S. 52.

27 Begriffe konstituieren noch keinen neuen Diskurs, sie können aber in ihrer begriffshistorischen Relevanz auf entscheidende wissenshistorische und mentale Wandlungsprozesse hindeuten. Werden sie allerdings nur auf ihren diskursiven, und d.h. auch exemplarisch für eine bestimmte *Episteme* stehenden Wert gelesen – und nicht auch auf ihre im jeweiligen Text wirksame semantische oder rhetorische Bedeutung beleuchtet –, dann muß die Einschätzung der Mikroskopie des 17. Jahrhundert wie von Dietmar Schmidt z.B. sehr verhalten ausfallen. So schreibt er: „Vielmehr war es innerhalb der frühneuzeitlichen sogenannten wissenschaftlichen Revolution eine wesentliche Leistung der Mikroskopie, den homogenen Raum der natürlichen Welt mit seinen gleichmäßig gültigen physikalischen Gesetzen in die Bereiche des unsichtbar Kleinen hinein zu erweitern. Damit wurde das Terrain der Mikrotechnik zu einer von vielen Provinzen des Wissens, und keinesfalls zur privilegierten. Gerade weil die Mikroskopie keine kategorial anders gearteten Ergebnisse zu liefern hatte, konnte sie innerhalb der Naturforschung keinen besonderen, keinen hervorgehobenen Status behaupten. Auf diese Weise wurde die Mikroskopie sowohl zu einem integralen als auch zu einem zu vernachlässigbaren Bestandteil des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert.“ Ders., „Das Gesicht der Mikroskopie“, in: Annette Keck, Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, S.157-175, hier S. 161.

28 Vgl. dazu Fourier, *The Fabric of Life* (wie Anm. 26).

29 „But it is not exactly right to say that expectations determined the quality of the visual experience of the first generation of microscopists. Their reportage concerning what they saw – and this includes the illustrations they provided as a record of their experiences – was accurate and, for the most part, unimpeachable. Their interpretations nevertheless exceeded and even contradicted it.“ Catherine Wilson, *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton 1995, S. 121.

17. Jahrhunderts wissenschaftshistorisch wenig innovativ erscheinen lassen. Sollen aus dem Sichtbaren allgemeine Gesetze und Lehren, etwa die Frage der Zeugung betreffend, gezogen werden, greifen die Naturforscher vielfach auf überlieferte Theorien zurück. Sie überlagern dann das Sichtbare mit einem Sagbaren, das oft einen anderen Stellenwert hat als die umfänglichen Beschreibungen, die sich mit Deutungsangeboten gerade zurückzuhalten versuchen.

Die Illustrationen selbst jedoch dienen in der Regel der Veranschaulichung der Beschreibung, nicht der Erklärung. Sie zeigen Verknüpfungen, Verzweigungen oder Schichtungen, die als Gewebe das Organ umspannen und so mit anderen Organen in Kommunikation versetzen, vor allem aber die Aufmerksamkeit von der Organfunktion auf die Organisation lenken. Sie deuten deshalb lange vor seiner Ausformulierung auf ein Organismuskonzept hin, welches dem Gewebe eine besondere physiologische Funktion zuweist.³⁰ Wenn Herder die Metapher des Gewebes zum Ende der Abhandlung wählt, dann öffnet er das von Sulzer aufgeworfene Problem, wie Erkennen und Empfinden zusammenzudenken sind, nachdem er sie als Zirkularität bestimmt hat, auf eben solche anatomisch-organischen Überlegungen hin; dann deutet er an, daß ihre Beziehung im Sinn einer übergreifenden Organisation zu verstehen ist. Einer Organisation, die die Differenzen nicht auflöst, sondern vervielfältigt. Er bedient sich eines Bildes, mit welchem heteronome Verbindungen als Emergenz angezeigt werden können.

Autonomie des Organischen

Herders Schrift fängt jedoch mit Überlegungen zu einer anderen Figur an. Bevor er sich der operativen Differenz zwischen Erkennen und Empfinden zuwendet, bespricht er, geradezu im Modus einer methodischen Propädeutik, die Analogie bzw. Ähnlichkeit – beide Ausdrücke werden von ihm mehr oder weniger deckungsgleich gebraucht, zumindest aber nicht systematisch unterschieden. „Je mehr wir indes das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur sinnend ansehen,“ so der erste Satz der Schrift, „desto weniger können wir umhin, überall *Ähnlichkeit mit uns* zu fühlen.“³¹ Zuerst wird Ähnlichkeit dem Gefühl zur Seite gestellt; beide Begriffe werden angesichts des „großen Schau-

30 Auf diese Weise wird eine Entwicklung vorbereitet, die Foucault erst in der Medizin des 19. Jahrhunderts durch Bichat ausformuliert sieht: „Bichats Hauptentdeckung [...] ist ein Entzifferungsprinzip für den leiblichen Raum, das sowohl intra-organisch, inter-organisch und trans-organisch ist. Das anatomische Element hat aufgehört, die fundamentale Form der Verräumlichung zu definieren und die Wege der physiologischen und pathologischen Kommunikation durch Nachbarschaftsbeziehungen zu bestimmen; es ist nur mehr die sekundäre Form eines primären Raumes, von dem es durch Einrollung, Überdeckung und Verdickung gebildet wird. Dieser fundamentale Raum wird zur Gänze durch die dünne Fläche des Gewebes definiert.“ Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 1988, S. 140.

31 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 329.

spiels wirkender Kräfte“ miteinander verkoppelt, sodann jedoch als Analogie auch mit Erkenntnis zusammengeführt, denn: „Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie“. ³² Was aber heißt das?

Die Begriffe ‚Schwere‘, ‚Trägheit‘ und ‚Bewegung‘, so Herder, dienen zwar der Klassifizierung physikalischer Zustände, ³³ sie verweisen jedoch als „ein Sehnen zum Mittelpunkt“, als „kleine Teilruhe“ oder als „ein fremder Trieb“ ³⁴ immer auch auf eine psychologische Prädisposition, die sie nie gänzlich ablegen können. Über die analogische Verkettung werden zudem große historische Bögen geschlagen. So verfolgt Herder das wissenschaftliche System Newtons bis in die Antike zurück, wo er es von Empedokles vorweggenommen sieht: „Jener griechische Weise, der das System Newtons im Traum ahndete, sprach von *Liebe* und *Haß* der Körper“. ³⁵ Ebenso ist aber auch „der große Magnetismus in der Natur, der anziehet und fortstößt, [...] lange als *Seele der Welt* betrachtet worden.“ ³⁶ Was der zeitgenössischen wissenschaftlichen Perspektive als antiker Anthropomorphismus – ‚Liebe und Haß‘, ‚Seele der Welt‘ – erscheinen mag, liest Herder als analogische Figur, in welcher – eine psychologische – Vorwegnahme erkannt und dem zeitgenössischen Wissen wieder implementiert wird. Eine analogische Figur, mit deren Hilfe die historische Gesamtheit des Wissens als enge Verwandtschaftsbeziehung ausgelegt werden kann. Insofern sie sich allerdings nicht wie die allesumgreifende Ähnlichkeit der Renaissance reproduziert, ³⁷ sondern Abweichung und Hervorbringung des Neuen einbezieht, fungiert sie auch als evolutionäre Kategorie: „so wars meistens *Ein* neues Bild, *Eine* Analogie, *Ein* auffallendes Gleichnis, das die größten und kühnsten Theorien geboren.“ ³⁸ Bis in die Wortwahl hinein – die Theorien werden „geboren“ – richtet Herder dieses Ähnlichkeitskonzept vitalistisch aus. Aber auf welcher Funktionsebene sind solche analogen und gleichnishaften Beziehungen überhaupt angesiedelt? Wie sind sie operativ zu fassen?

Herder hebt hervor, daß „unsre ganze Psychologie aus Bildwörtern besteht“. ³⁹ Entlang ihrer assoziativen Verkettung – von ‚Schwere‘, ‚Trägheit‘ und ‚Bewegung‘, über die von diesen Bezeichnungen implizierten ‚Fernkräfte‘ zu ‚Liebe‘ und ‚Haß‘ – verfolgt er das Newtonsche System auf Empedokles’ Traum zurück. Wenn jedoch Wissenschaft psychologisch präterminiert ist, dann liegt die Schlußfolgerung nahe, daß auch sie aus solchen „Bildwörtern“ bestehen muß. Die Analogie gilt demnach weder als Eigenschaft der Empfindung noch der Erkenntnis, sie kennzeichnet vielmehr die Sprache, die mittels „Bildwör-

32 Ebd., S. 330.

33 Hierbei handelt es sich um zentrale Kategorien der Physik Newtons.

34 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 329.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 329.

37 Vgl. dazu Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971, S. 46ff.

38 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 330.

39 Ebd., S. 330.

tern“ und anderen rhetorischen Figuren, dem Gleichnis etwa⁴⁰, in psychologischen wie intellektuellen Prozessen, in Empfindungen und Erkenntnissen gleichermaßen wirksam ist. Das aber bedeutet, daß es von hier aus einen Primat der Psychologie nicht geben kann, da diese genauso über die tropische Sprachstruktur vermittelt ist wie die Erkenntnis und ihre Wissensbereiche. So kommt nun die Sprache als Herders Prämisse zum Tragen; eine Prämisse, deren Relevanz sich jedoch nicht für den gesamten Text behaupten läßt. Auch gilt sie nicht als Gegenoption zur von der Aufgabenstellung der Akademie gesetzten Prämisse, da sie eine andere theoretische Funktionsebene betrifft. Sie bietet vielmehr eine Perspektive, aus welcher sich die beiden seelischen Vermögen einander annähern können. Fraglich bleibt in dem Zusammenhang jedoch, in welcher Weise die „Wortformeln“ und die „Bildwörter“, beides Elemente der Sprache, zueinander stehen? Herder selbst gibt keine explizite Antwort. Anzunehmen ist, daß er den „Wortformeln“, als differenzierender Sprachfunktion, jede analogische Kapazität abspricht. Für den konkreten Fall des „Gewebes“ kann daraus geschlossen werden, daß es als „Bildwort“ figuriert, welches die „Wortformeln“ Erkennen und Empfinden überlagert. Aber läßt sich der Unterschied zwischen beiden Sprachfunktionen immer eindeutig festmachen?

Unmittelbar im Anschluß an diese Analogie-Propädeutik und d.h. auch im Anschluß an die These, wissenschaftliche Konzepte haben einen psychologischen Index, beruft sich Herder auf Hallers Reizkonzept. Dieses wird bereits in der ersten Erwähnung auf die ihm eingeschriebenen analogischen Bezüge offengelegt, wenn es heißt: „Tiefer können wir wohl die Empfindung in ihrem Werden nicht hinabbegleiten, als zu dem sonderbaren Phänomenon, das *Haller* ‚Reiz‘ genannt hat.“⁴¹ Zitiert wird somit ein physiologisches Phänomen, das zugleich als „Bildwort“ genutzt wird. Denn während Haller den Reiz bzw. die Reizbarkeit als Reaktionsfähigkeit einer bestimmten organischen Faserstruktur gerade in Abgrenzung von Empfindungen und damit neuronalen Vorgängen definiert, wird er von Herder in deren Entstehungs(ab)grund, „die Empfindung in ihrem Werden“, verlagert, um ihn von dort aus zu generalisieren: „Im Abgrunde des Reizes und solcher dunklen Kräfte liegt in Menschen und Tieren der

40 Irmscher führt die Vergleichslogik von Herder mit der Theorie der Epigenesis zusammen: „Es kann geradezu als Beweis für das heuristische, beinahe experimentelle Verständnis des Vergleichs angesehen werden, daß Herder in der konkreten Anwendung des genetischen Prinzips der von Caspar Friedrich Wolff in seiner *Theoria generationis* (1759) vorgetragenen epigenetischen Theorie sich nähert, nach der es während der Entwicklung eines Lebewesens zu tatsächlichen Neubildungen kommt.“ (Hans Dietrich Irmscher, „Der Vergleich im Denken Herders“, in: Wulf Koepke [Hg.], *Johann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*, Columbia 1996, S. 78-97, hier S. 84) Daraus folgt: „Durch den Vergleich (nicht durch Gleichsetzung!) mit einem biologischen Vorgang schärft sich so der Blick für den Widerspruch in der Geschichte, für den Wechsel zwischen Einverleibung, Vertrautmachung alles Fremden zu einer in sich geschlossenen Welt und erneutem Fremdwerden dieser vertrauten Welt zum Objekt einer Epoche der Assimilation unter anderen Gesichtspunkten.“ (Ebd., S. 86).

41 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 331.

Same zu aller Leidenschaft und Unternehmung.“⁴² Herder entfernt das Reizkonzept aus derjenigen definitiven Festlegung,⁴³ auf die er sich zugleich bezieht, einerseits um es in eine genetische Wachstumslogik einzutragen, wo es aus der abgründigen Tiefe eines Samens in die Leidenschaft eines Ich aufsteigt, andererseits um es disziplinär zu entdifferenzieren: „Meines geringen Erachtens ist keine *Psychologie*, die nicht in jedem Schritte bestimmte *Physiologie* sei, möglich. Hallers physiologisches Werk zur Psychologie erhoben und – wie Pygmalions Statue mit Geist belebet – alsdenn können wir etwas übers Denken und Empfinden sagen.“⁴⁴

Wo Haller eine unhintergehbare Differenz fixiert, sieht Herder eine – analogisch grundierte – Übersetzung, die er zugleich als „Erhebung“ faßt, „*Physiologie* [...] zur Psychologie erhoben“, und bis zur geistigen Verlebendigung „wie Pygmalions Statue“ fortreibt.⁴⁵ Wo Haller ein rein physiologisches Phänomen experimentell einzukreisen sucht, da psychologisiert Herder es in dem Maße, in dem es auch Erkenntnisvorgänge noch einzubeziehen vermag. Daraus folgt: „Unser Erkenntnis ist also, obs gleich freilich das tiefste Selbst *in uns ist*, nicht so eigenmächtig, willkürlich und los, als man glaubet.“⁴⁶ Aus psychologischer Perspektive muß dem Erkenntnisvermögen seine Autonomie abgesprochen werden. Jedoch ist Psychologie selbst ohne Physiologie, wie Herder insistiert, gar nicht möglich. Die Frage allerdings, ob und inwiefern Physiologie ihrerseits auch wieder von Erkenntnis abhängt, bleibt hier unbeantwortet. Keine zirkuläre, sondern eine auf das von der Physis über die Psyche zum Intellekt verlaufende Wachstum ausgerichtete Struktur wird hier konstituiert.⁴⁷ Sie bildet einen direkten Widerspruch zu solchen Passagen, die eine Gleichrangigkeit und Wechselseitigkeit zwischen Erkennen und Empfinden formulieren: „Ebenmaß und Ordnung [...] Seligkeit und Ruhe“ sind Güter, von denen es heißt: „Weder Erkenntnis noch Empfindung *allein* können sie geben, wenn nicht beide einander unterstützen, heben und stärken.“⁴⁸

42 Ebd., S. 339. Vgl. dazu auch: „Kräfte, Reize und Triebe“ (ebd., S. 338 f.), „Abgrund des Reizes“ (ebd., S. 339), „Abgrund dunkler Empfindungen, Kräfte und Reize“ (ebd., S. 340).

43 Vgl. zum historischen Definitionswandel des Reizbegriffs Hans-Jürgen Möller, *Die Begriffe „Reizbarkeit“ und „Reiz“. Konstanz und Wandel ihres Bedeutungsgehaltes sowie die Problematik ihrer exakten Definition*, Stuttgart 1975. Um 1800 setzt sich ein Reizbegriff durch, der sowohl Muskelbewegungen als auch Empfindungen einschließt.

44 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 340.

45 „Was Haller bei verschiedenen anatomischen Präparaten und an unterschiedlichen physiologischen Reaktionen beobachtet hatte, sind für Herder nur verschiedene Evolutionsstufen eines prinzipiell einheitlichen Prozesses, der von den elementarsten Äußerungen organischen Lebens bis zu den avanciertesten mentalen Leistungen reicht.“ Friedhelm Solms, *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Stuttgart 1990, S. 203.

46 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 358.

47 Hierin zeichnet sich das besonders im Anschluß an sein viertes *Kritisches Wäldchen* und die *Plastik*-Texte hervorgehobene „Leibapriori der Erkenntnis“ (Hans Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei J. G. Herder*, Hamburg 1990, S. 119) aus.

48 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 374.

Wie aber beschreibt Haller selbst den Reiz?⁴⁹ In der 1752 gehaltenen Vorlesung resümiert er das Ergebnis seiner Versuche folgendermaßen:

Wir kommen nunmehr auf das Reizbare, welches von dem Empfindlichen so sehr unterschieden ist, daß es höchstempfindliche Teile gibt, die ohne alle Reizbarkeit sind; und hingegen gibt es wiederum Reizbare, die keine Empfindung haben. Ich werde [...] erweisen, daß die Reizbarkeit nicht, wie man insgesamt glaubet, von den Nerven entspringe, sondern aus dem Bau des reizbaren Teils selber folge.⁵⁰

Damit koppelt Haller das Reizbare vom Empfindlichen und mit ihm ein rein physiologisches Phänomen von neuronal-psychischen Prozessen genauso ab, wie Sulzer, von der anderen Seite herkommend, das Empfinden vom Erkennen. „Empfindlich“, so Haller „nenne ich einen solchen Teil des Körpers, dessen Berührung sich der Seele vorstellt.“⁵¹ Demgegenüber ruft ein Reiz keine Vorstellung in der Seele hervor. In ihrer Unterscheidung von den empfindlichen werden die reizbaren Teile als solche beobachtbar, die auf einen Stimulus zwar reagieren, den die Seele, also das Bewußtsein, aber nicht wahrnimmt.⁵² Unterhalb der empfindsamen Schwelle werden organische Vorgänge aufgedeckt, die als Irritabilität und im Zusammenhang mit Muskeln als Kontraktibilität⁵³ zum Vorschein kommen, in beiden Fällen jedoch keinerlei Auswirkung auf die Empfindung haben. Was Haller auf diese Weise beobachtbar macht, läßt sich als operationale Schließung des Organischen gegenüber dem Psychischen beschreiben.

Da das Herz, von Haller als reizbarster Muskel klassifiziert, unabhängig von der Impulsübertragung des Zentralnervensystems funktioniert, wird seine unaufhörliche Zusammenziehung und Dehnung vom Bewußtsein nicht bemerkt. Demgegenüber Herders Version: „Alle Leidenschaften, ums Herz gelagert, und mancherlei Werkzeuge regend, hängen durch unsichtbare Bande zusammen und schlagen Wurzel im feinsten Bau unsrer beseelten Fibern. Jedes Fäserchen, wenn wir es einsehen könnten, gehört ohne Zweifel mit dazu, jedes engere und weitere Gefäß, jede stärker und schwächer wallende Blutkugel.“⁵⁴ Nach dem Bild

49 Siehe zu Herders Rezeption der Irritabilitätslehre Wolfgang Proß, „Ein Reich unsichtbarer Kräfte“. Was kritisiert Kant an Herder?, in: *Scientia Poetica* 1 (1997), S. 62-119, hier S. 79-83.

50 Albrecht Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers* [1752], hg. von Karl Sudhoff, Leipzig 1922, S. 33.

51 Ebd., S. 14.

52 Descartes beschreibt den menschlichen Körper als einen maschinellen Zusammenhang, der von den Nerven als Transportwegen für die zwischen Körper und Geist vermittelnden *esprits animaux* durchzogen ist. Zwar unterscheidet auch er körperliche von seelischen Funktionen (z.B. ders., *Die Leidenschaften der Seele*, dt.-franz. hg. und übers. von Klaus Hammacher, Hamburg 1996, S. 33ff.). In ihrer durch die Lebensgeister in den Nerven geleistete Vermittlung ist jedoch eine unaufhörliche Kopplung beider gewährleistet und im Verstand zentralisiert. Das bedeutet zugleich, daß keine Bewegung der Muskelfasern möglich ist, ohne daß sie sich auf die Nerven auswirke, aber auch *vice versa*.

53 In seiner Schrift *Elementa Physiologiae Corporis Humani* (1762) unterscheidet Haller die Irritabilität aller lebenden Gewebe als Reaktion auf einen äußeren Reiz von der Kontraktibilität des Muskelgewebes. Beide sind zu unterscheiden von der Sensibilität der Nerven.

54 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 339.

eines die Organe umspannenden Gewebes beschreibt Herder hier Leidenschaften, indem er sie auf die Reizbarkeit des Herzmuskels ausrichtet, nicht jedoch von ihm abhängig macht. Denn nicht der Herzmuskel hält und bewegt sie, sondern sie „hängen durch unsichtbare Bande zusammen“, bestehen somit aus einer eigenen Kraft, die, obwohl unsichtbar, sie dennoch zu festigen ermöglicht, denn sie „schlagen Wurzeln“. Der im „Herz“ repräsentierte Reiz gilt in Herders Darstellung demnach weder als Ursache, ist der Reiz doch ohnehin ein „Abgrund“, noch als organischer Anfangspunkt der Empfindung, sondern als ihr Modell oder Gleichnis. Wie sich im Bild des Herzens Reizbarkeit darstellt, so auch die psychologisch umgedeutete „Reizbarkeit“ in den Leidenschaften. Indem Herder die begrifflichen Elemente der Hallerschen Vorlage – „Herz“, „feinster Bau“ und „Fibern“ – zerlegt, sie als Leidenschaft bezeichnet und mit „Bildwörtern“ aus der Mikroskopie, so der „Blutkugel“,⁵⁵ ergänzt, schafft er einen Zusammenhang, in dem die Eigengesetzlichkeit des Empfindens nach dem Modell physiologischer Reizbarkeit gebildet wird.

Das aber hat Konsequenzen, denn in der Abkopplung irritabler von sensiblen Vorgängen ist eine anthropologische Dezentrierung angelegt,⁵⁶ die Haller an einer Stelle als Enteignung beschreibt. Das Bewußtsein kann nämlich keinen Eigentums- oder Kontrollanspruch auf die reizbaren Körperteile erheben.

Unsere Seele aber ist es, welche sich bewußt ist, sich ihren Körper, und mit Hilfe des Körpers, die Welt vorstellt. Ich bin daher ich, und kein anderer, weil dasjenige, welches man ich nennet, von allem dem verändert wird, was meinen Körper und dessen Teilen widerfähret. [...] Und wenn ein Finger von meinem Körper abgeschnitten, wenn etwas Fleisch von meinem Schenkel weggenommen worden ist, so geht mich dieser Finger und dieses Fleisch nichts mehr an; ich stelle mir das, was diese Teile leiden, nicht mehr vor [...].⁵⁷

Da für das Bewußtsein die reizbaren Körperpartien ebensowenig existieren wie die abgetrennten, spalten auch sie den Körper: Das Bewußtsein erzeugt seine Körpervorstellung allein anhand von erspürten, d.h. neuronal vermittelten Sti-

55 Auch die Blutkugel ist ein mikroskopisches Bild des 17. Jahrhunderts. Vgl. dazu beispielsweise John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1988, S. 374f.

56 Die Forschung liest Herders Reformulierung des Reizbegriffs als Versuch, diese Dezentrierung in einem das Organische wie Anorganische übergreifenden Zusammenhang aufzuheben: „Entscheidend ist für Herder dabei nicht, wie – physiologisch und anatomisch exakt nachgewiesen – der ‚Reiz‘ funktioniert, sondern dessen Einbettung in das hierarchische Ganze des Organismus, das der Totalität der Schöpfung analog ist und so die Analogie als Verfahren einer sympathetischen Heuristik legitimiert. Es gibt, nach dieser holistischen Sichtweise, keine laborierte Form der Erkenntnis, die nicht mit physischen oder physiologischen Prozessen verbunden wäre.“ Hans Adler, „Aisthesis, Steinernes Herz und geschmeidige Sinne. Zur Bedeutung der Ästhetik-Diskussion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar 1994, S. 96–111, hier S. 107. Weshalb aber überhaupt die explizite Bezugnahme auf Haller? Weshalb der Umweg über eine solche Differenz, wenn sie doch nur aufgehoben werden soll.

57 Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers* (wie Anm. 48), S. 37.

muli, während die Reizbarkeit aus seinem Wahrnehmungsspektrum wie der weggenommene Schenkel oder der abgeschnittene Finger herausfällt.⁵⁸

Die abgetrennten Körperglieder, die Haller beschreibt, stehen für eine Ambivalenz bezüglich der Grenzziehung zwischen belebtem und unbelebtem Zustand. Denn sie äußern in der Zuckung und Zusammenziehung eine selbsterzeugte Reaktion, sind jedoch nicht mehr Bestandteil eines lebenden, was bis ins 18. Jahrhundert hinein bedeutet: eines beseelten und bewußtseinsgesteuerten Wesens.⁵⁹ Wenn Herder indes vom „reizbare[n] Ich“⁶⁰ spricht, dann führt er nicht nur die Reizbarkeit dem Bewußtsein wieder zu, sondern entwickelt auch umgekehrt bewußtes Leben aus dem eigentümlich untoten „Abgrund“ heraus.⁶¹ Er denkt es nicht als Privileg der Beseelung, sondern von einem Bereich her, der durch die Reiz-Referenz eine Nähe zum Leblosen erhält; eine Nähe, die sich nicht nur im Begriff des „Abgrunds“ spiegelt, sondern auch die im 18. Jahrhundert intensiv diskutierte Frage nach dem Übergang vom Anorganischen zum Organischen aufgreift. Zugleich führt Herder das Leben explizit auf eine (organische) „Kraft“⁶² zurück, die er mit dem Reiz verknüpft, wenn nicht sogar gleichsetzt, und deshalb auch mit dem Abgrund zusammendenkt. „Woher nun diese so höhere Kraft, als vielleicht eben durch Triebfedern des innern Reizes?“ Daran schließt eine Passage an, in welcher „tausend kleine lebendige Stricke in tausendfache[m] Kampf“, ⁶³ gewebeformig miteinander „verflochten“ und auf die binäre Operation des „vielfache[n] Berühren[s] und Widerstreben[s]“⁶⁴ zurückgeführt werden. Hieran wird deutlich, daß die gewebeformige Vielfalt das Differenzdenken nicht auflöst, sondern vielmehr einbezieht. „Hat man je etwas Wunderbarers gesehen“, so Herder weiter, „als ein schlagendes Herz mit seinem unerschöpflichen Reize? Ein Abgrund innerer

58 Mit der Unterscheidung von irritablen und sensiblen Körperteilen ist eine Grundlage gegeben, auf welcher Reizbarkeit von Rührung abgegrenzt werden kann. In diesen Zusammenhang paßt, daß Sulzer, wie Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung* (wie Anm. 8), S. 267, betont, den Begriff der Empfindung synonym mit „Rührung“ verwendet.

59 „Das mechanistische Denken sieht keinen Anlaß, dem Lebendigen ontologische Selbständigkeit zu geben. Nur was eine Seele hat, lebt; Pflanzen gelten oft als unbelebt. Am Ende des [18.] Jahrhunderts ist eher die gegenläufige Tendenz zu beobachten: Auch Mineralien leben.“ Johannes Bierbroth, *Naturwissenschaft und Ästhetik 1750-1810*, Würzburg 2000, S. 206.

60 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 332.

61 In der Forschungsliteratur ist vielfach von einem Mißverständnis des Hallerschen Konzepts die Rede. Z.B. Hugh Barr Nisbeth, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge 1970, S. 262ff. Vgl. dagegen Solms, *Disciplina aesthetica* (wie Anm. 44), S. 203, der von einer „bewußt kontrafaktische[n] Interpretation in bezug auf Hallers Befunde“ ausgeht. Simon Richter, „Medizinischer und ästhetischer Diskurs im 18. Jahrhundert: Herder und Haller über Reiz“, in: *Lessing Yearbook* 25 (1993), S. 83-95, spricht von einer „zweckbestimmte[n] Fehlinterpretation“ (hier S. 89).

62 Zum Kraftbegriff bei Herder vgl. Ulrike Zeuch, „Kraft‘ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz)“, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 43 (1999), S. 99-122.

63 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 332.

64 Ebd., S. 332.

dunkeln Kräfte, das wahre Bild der organischen Allmacht“.⁶⁵ Ein Bild des Abgrunds, das, aus vielen ‚Bildwörtern‘ bestehend, zugleich die organische Kraft veranschaulicht.

Epigenese

„Ich sage nicht, daß ich hiermit was *erkläre*“, so Herder. Und weiter: „Was Philosophie tut, ist *bemerken*, unter einander *ordnen*, *erläutern*, nachdem sie Kraft, Reiz, Wirkung schon immer *voraussetzt*.“⁶⁶ Begreift Herder seinen Text als einen philosophischen Beitrag, dann ist auch ihm nicht mehr möglich, als „Bemerkungen“ – womit ein Hinweis auf den Untertitel der Schrift gegeben ist –, „Ordnungen“ und „Erläuterungen“ zu machen. Angewiesen sind diese philosophischen Verfahren jedoch auf etwas, das ihnen vorausgeht, nämlich „Kraft, Reiz, Wirkung“. Drei Begriffe, die, wenn man ihre analogischen Implikationen ausfaltet, ineinander überzugehen und ihre Distinktionsgrenzen zu verlieren drohen. In Form einer Apposition aneinandergereiht, d.h. nur lose aneinander gekoppelt, scheinen sie sich im Argumentationsverlauf der Abhandlung in gewisser Weise anzugleichen, als handle es sich um drei Bezeichnungen, die letztlich dasselbe bedeuten. Als Phänomene werden „Kraft, Reiz, Wirkung“ präsupponiert. Da sie nur unterstellt werden können, haftet ihnen ein hypothetischer Charakter an. Als „Bildwörter“ hingegen breiten sie sich im Text aus und steuern ihn maßgeblich. Sie konstituieren seinen Darstellungswert. Als Phänomene lassen sie sich selbst zwar weder erklären⁶⁷ noch ergründen – sie figurieren geradezu als Referenten des Unergründlichen –, als „Bildwörter“ jedoch führen sie strukturelle und thematische Komplexe zusammen, die sich zu „Bemerkungen“, „Ordnungen“ oder „Erläuterungen“ verbinden.

Genauso funktioniert eine weitere Apposition, die die Reihe der unerklärlichen Begriffe ergänzt: „*Reiz, Leben*“.⁶⁸ Daran anschließend: „ein Band, das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt“.⁶⁹ Herders Kritik an mechanischen Modellen richtet sich gegen deren Ursachenattribution. Sie begründen Prozesse und Beziehungen, indem sie diese in externen Ursachen verankern. Das „Band“ zwischen Reiz und Leben,⁷⁰ grammatisch allein durch ein Komma angezeigt, bleibt hier hingegen unbestimmt. Das einzige, was die

65 Ebd., S. 332.

66 Ebd., S. 337f.

67 „[I]ch habe noch keine Philosophie gekannt, die, was *Kraft sei*, *erkläre*“. Ebd., S. 337.

68 Ebd., S. 334.

69 Ebd., S. 335.

70 Die Verbindung der Lebenskraft mit dem Reizphänomen wird im 18. Jahrhundert auch von anderen Theoretikern des Vitalismus hergestellt. Johann Friedrich Blumenbach, Johann Christian Reil und Johannes Müller beziehen sich explizit auf Hallers Reizbegriff. Vgl. zu diesem Zusammenhang: Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001, S. 51ff.

Beziehung beider Begriffe charakterisiert, ist ihre Nähe.⁷¹ Wenn aber eine mechanische Erklärung entfällt, wenn Wirkung nicht kausallogisch gedacht werden kann, wie dann über diese Begriffe schreiben, wie sie beschreiben? Zunächst mit der Geste des Aufschubs:⁷² „Und bis dahin [...] mag die Antwort aufgeschoben werden, unter welchen Bedingungen etwas reizt?“⁷³ Schließlich tauologisch: Der Reiz „reizt, wenn er reizt“.⁷⁴ Dabei ist dieser Verzicht auf eine kausale Begründung mit Hallers Ansatz kompatibel, Reizbarkeit allein aus dem „inneren Bau“ reizbarer Körperteile heraus zu erklären, d.h. als ihre Eigenschaft festzulegen und daher unabhängig von einer externen Antriebskraft zu denken.

Beschränkt sich Haller in seinen Untersuchungen darauf, Irritabilität am Einzelkörper zu lokalisieren,⁷⁵ zielt Herders Unternehmen hingegen auf ihre Verkettungen und Ausweitungen ab. Er fordert die Beobachtung von Reizwirkungen zwischen zwei bzw. mehreren Körpern: „Nun begreife ich nicht, warum man, wenn sich in jedem *Einzelnen* nichts erklären läßt, die Wirkung des Einen ins Andre *leugnen* und Erscheinungen der Natur in der Vereinigung Zweier Hohn sprechen müßte, die man bei jedem Einzelnen unerklärt *annimmt*.“⁷⁶ Die von ihrer Ursache gekappte ‚Wirkung‘ kann zwar nicht be- und ergründet werden, jedoch zeigt sie stattdessen auf, welche Elemente miteinander interagieren. Nicht der Ursache-Folge-Mechanismus interessiert, sondern die sich stets weiter fortsetzende, fortpflanzende Wirkung. Eine Wirkung, die sich in einer Vielfalt von Phänomenen zeigt und gewebeförmig verknüpft.

Eine Beobachtung, die versucht, diese Wirkungsvielfalt nachzuvollziehen, verläuft sich jedoch ins Unendliche.⁷⁷ Sie nimmt Züge der Unwahrscheinlich-

71 Mit Roland Borgards, „Herders Philoktet“, in: Peter Andraschke, Helmut Loos (Hg.), *Ideen und Ideale. Johann Gottfried Herder in Ost und West*, Freiburg im Breisgau 2002, S. 89-121, hier S. 98, formuliert: „Durch Anführungszeichen wie Kursivierung betont und durch ein schlichtes Komma mehr verbunden als getrennt, setzt Herders Formulierung Reiz und Leben gleich; Reiz ist Leben, und Leben ist Reiz; Reiz ist das nicht weiter zu erklärende Element, an dem aus der anorganischen, toten Materie ein lebendiger Organismus entsteht“.

72 Darin wiederholt sich die Zirkularität zwischen Erkennen und Empfinden. Keines von beiden ist die Ursache für das andere. Die Ursache dieser Zirkularität ist der Abgrund und damit auch keine Ursache.

73 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 344.

74 Ebd.

75 Haller selbst hat den Vitalismus abgelehnt, auch wenn er ihn vorbereitet hatte. „Hallers Forschung bezeichnet einen Epochenwechsel. Die Experimente begründen eine neue Wissenschaft, die moderne Experimentalphysiologie. [...] Hallers Lehre verändert das Verständnis der vitalen Erscheinungen. Seine Methode nimmt das Lebendige als eigenständigen Forschungsgegenstand ernst; sie bereitet einen neuen Vitalismus vor, den Haller ablehnt und nicht versteht.“ Bierbrodt, *Naturwissenschaft und Ästhetik* (wie Anm. 57), S. 166.

76 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 338.

77 „Wie jede Pulsader schlägt, wie nur durch Zusammenziehung das Herz Kraft bekommt, den Lebensstrom, ausbreitend, fortzuschießen; so muß auch von außen der Lufthauch kommen, es in Modulationen zu erquicken und zu beleben. Alles scheint nach Einerlei Gesetzen geordnet. – Doch, ich würde nicht fertig werden, dies große Phänomenon von Wirkung und Ruhe, Zusammenziehung und Ausbreitung durch alle seine Wege zu verfolgen; lasset uns weiter hincilen.“ Ebd., S. 334.

keit an. Nicht nur weist Herder das Erklären von sich. Auch die Darstellung wird nun zum Problem, weshalb sie nur im Konjunktiv zu leisten ist:

Hätte ich nun Macht und Kenntnis gnug, dies edle Saitenspiel in seinem Bau, in seiner Führung und Knotung, Verschlingung und Verfeinerung darzustellen, zu zeigen, daß kein Ast, kein Band, kein Knötchen umsonst sei, und daß nach der Maße, wie es binde und sich leite, auch unsre Empfindungen, Glieder und Triebe (freilich nicht mechanisch durch Hieb und Stoß!) einander binden, anregen und stärken – o welch ein Werk von sonderbar feinen Entwicklungen und Bemerkungen aus dem Grunde unsrer Seele müßte es werden!⁷⁸

Mit „Führung und Knotung, Verschlingung und Verfeinerung“ reiht Herder „Bildwörter“ aneinander, die einmal mehr auf eine „feine“ gewebeatige Struktur – „wie es sich binde“ – als Ausdruck der Empfindung referieren, zugleich die mechanische Kausalität von „Hieb und Stoß“ verwerfen.⁷⁹ Statt dessen wird ihr das Aufzeigen einer abgründigen „Wirkung“ entgegengesetzt. Diese breitet sich nicht nur aus, darf nicht nur als expansive, sondern muß auch als evolutionäre Entwicklung verstanden werden: „So das große Geheimnis der *Fortbildung*, *Verjüngung*, *Verfeinerung* aller Wesen, dieser Abgrund von Haß und Liebe, Anziehung und Verwandlung in sich und aus sich.“⁸⁰ Evolution meint jedoch eine selbstreferentielle Entwicklung, wenn sie sich „in sich und aus sich“ selbst heraus vollzieht. Dem „Abgrund von Haß und Liebe, Anziehung und Verwandlung“ entstiegen, fehlt ihr ein Grund, eine Ursache. Ihre Prozessualität wird aber durch die Reibung der Differenzwerte „Haß und Liebe“ – „Anziehung“ und Abstoßung – aufrechterhalten.

Trotz dieser Verschiebung will Herder auf die Idee einer, wie er sich ausdrückt, „große[n] Analogie der Schöpfung“⁸¹ dennoch nicht verzichten. Von einer zunächst nur der Sprache immanenten Struktur, wird die Analogie nun der gesamten „Schöpfung“ zugewiesen.⁸² Nicht nur im Eingangspassus, sondern noch im Verlauf seines Textes hält er an den analogischen Beziehungen, die dann auch von der Sprache auf andere Ebenen ausgreifen, fest. Wie aber werden diese mit den Reibungen der Differenzwerte zusammengeführt? Wie kön-

78 Ebd., S. 351.

79 Die Beschreibung erinnert an physikotheologische Muster, die in der Wahrnehmung der Komplexität der natürlichen Welt ihre Unwahrscheinlichkeit feststellen. Ein Befund, der nur mit Gottesexistenz und –willen legitimiert werden kann. Gerade diese theologische Legitimation aber fehlt bei dem Theologen Herder. Sie wird in den „Abgrund“ verlegt.

80 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 330.

81 Ebd., S. 360 f.

82 Hans Dieterich Irmscher stellt heraus, daß gerade dann, wenn Herder von der Analogie der Natur oder wie hier, der Schöpfung, spricht, wenn Analogie demnach nicht nur auf bestimmte Eigenschaften und Effekte der Sprache eingegrenzt wird, „nicht immer leicht zu entscheiden [ist], ob er sie als *analogia heuristic* oder als *analogia entis* versteht.“ Ders., „Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder“, in: John. L. Hibbert, H.B. Nisbeth (Hg.): *Texte, Motive und Gestalten der Goethezeit, Festschrift für Hans Reiss*, Tübingen 1989, S. 33-63, hier S. 53.

nen Analogien und Differenzen gleichzeitig wirksam sein? – Die Antwort: als Epigenese.⁸³ Denn in ihre Logik einbezogen, wird Ähnlichkeit von einer Korrespondenz- in eine genetische Wachstumsstruktur mit Abweichungsspielraum⁸⁴ umgedeutet.

Seine zeugungstheoretische Auffassung definiert Herder in diesem Text vor allem *ex negativo*, wenn er, auf Leibniz Bezug nehmend, zynisch kommentiert:

Man hat ‚über den Ursprung der Menschenseelen‘ so sonderbar mechanische Träume gehabt, als ob sie wahrlich von Leim und Kot gemacht wären. Sie lagen geformt im Monde, im Limbus und warteten, ohne Zweifel nackt und kalt, auf ihre prästabilisierten Scheiden, oder Uhren, oder Kleider, die noch ungebildeten Leiber; nun ist Gehäuse, Kleid, Uhr fertig und der arme, so lang müßige Einwohner, wird mechanisch hinzugeführt, daß er – bei Leibe! Nicht in sie wücke, sondern nur mit ihr prästabilisiert harmonisch, Gedanken aus sich spinne, wie er sie auch dort im Limbus spannt, und sie, die Uhr des Körpers, ihm gleich schlage. Es ist wohl über die unnatürliche Dürftigkeit des Systems nichts zu sagen [...].⁸⁵

Der mechanisch-prästabilisierten „Hinzuführung“ einer Menschenseele in bereits vorbestimmte Hüllen, dieser Einfüllung des geistigen Lebens in ein vorgefertigtes „Gehäuse, Kleid“ setzt Herder eine offene „Wirkung“ als Zeugungsprinzip⁸⁶ entgegen; der „unnatürlichen Dürftigkeit“ dieses Modells eine organische Kraft, die nicht nur im Prinzip der epigenetischen Zeugung vorausgesetzt wird, sondern die Herausbildung des Körpers und der Seele als gleichzeitiges Ereignis konstituiert. Die Seele wartet nicht auf den ihr vorbestimmten Körper, um in ihn nur hineinzuschlüpfen. Sie entwickelt sich vielmehr gleichzeitig mit ihm,

83 „Herder, weniger befaßt mit dem experimentellen Nachweis der Epigenese als mit der Erprobung ihrer Konsequenzen in anderen Wissensbereichen, versucht dem drängenden Problem der Epigenetiker, wie denn der Übergang von unorganisierter zu organisierter Materie zu denken sei, seine Sprengkraft zu nehmen, indem er dem physiologisch hypostasierten Bildungstrieb die psychologisch unbestreitbare Manifestation der Liebe setzt.“ Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 117.

84 In diesem Sinne deutet Hans Dietrich Irmscher die Funktion der Analogie in Herders Texten. „Analogisches Entdecken kommt ans Ziel, wenn das Unbekannte als das Unvergleichbare, als das Individuelle entdeckt ist.“ Ders., „Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders“, in: *Deutsche Viertelsjahresschrift* 55 (1981), S. 64–97, hier S. 67. An anderer Stelle hebt Irmscher hervor, daß die Analogie als eine Suchmethode funktionierte, mit welcher „neue Perspektiven eröffnet werden.“ (Ebd., S. 73) Damit steht sie in Herders Texten für eine Bewegung, mit welcher Unbekanntes abgetastet und auf seine Spezifik hin beleuchtet werden kann. Sie geht tentativ vor.

85 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 336.

86 Herder war erwiesenermaßen begeistert von Caspar Friedrich Wolffs, dessen *Theoria Generationis* (1764) die Epigenese mitbegründet hat. Während die Präformationsthese von dem Modell der ‚Einschachtelung‘ ausging, demnach Gott ursprünglich ein Paar jeder Art schuf und dieses bereits mit den Keimen aller folgenden Generationen ausstattete, versteht die Epigenese die Zeugung als Resultat der Vermischung der Eizelle mit männlichen Samen. Garantiert erstere die gottgegebene Ordnung, so weist letztere dem Zufall eine entscheidende Beteiligung an der Zeugung zu.

weshalb aus der Perspektive der Epigenese die Entwicklung seelischer Vermögen – sowohl des Erkennens als auch des Empfindens – in Abhängigkeit zur organischen Entwicklung des Körper gedacht werden muß.

Die Lebenskraft sorgt dafür, daß aus toter Materie Leben entsteht; daß zwischen zwei Körpern Wechselwirkungen zustande kommen, die einen dritten Körper hervorbringen; daß sich die Eigenschaften der Elterngeneration in der Generation der Nachkommen vermischen.⁸⁷

Ist Kraft da in der Natur, die aus zween Körpern, [...] einen dritten bilde [...], daß zwei reizbare Fibern, auf gewisse Weise verflochten, einen Reiz geben, der aus einer nicht entstehen konnte und jetzt von neuer Art ist [...]; ist endlich Kraft da, aus zwei Körpern, die uns tot dünken, aus der Vermischung zweier Elemente, wenns die Natur tut, einen Dritten darzustellen, der den vorigen ähnlich, aber ein neues Ding ist [...].⁸⁸

Diese Kraft entläßt sich in einer Reizproduktion, die aus dem Kontakt zweier unterschiedlicher Reizquellen hervorgeht. Was sie erzeugt, ist „ein neues Ding“, aber „den vorigen ähnlich“. Ähnlichkeit wird von hier aus als Ergebnis zweigeschlechtlicher⁸⁹ Vermischung lesbar. Sie steht nicht für eine Weitergabe von Merkmalen, sondern für die Kontingenz genetischer Kombination. Durch sie hindurch profiliert sich die Nachkommenschaft als „ein neues Ding“ heraus. Dieses bezeichnet einen emergenten Sprung, auch wenn es zugleich an die Verfahren geknüpft ist und bleibt. Verwandtschaft, die über Vermischung erfolgt, und Genese des individuell Neuen sind hier gleichermaßen erfaßt. Entscheidend ist zudem, daß dieses „neue Ding“ als etwas Gewordenes, als etwas allmählich Entstehendes aufgefaßt wird.⁹⁰ Denn: „[W]as ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen: der Keim war da; aber Luft, Erde und alle Elemente, die ich nicht um mich satzte, mußten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden.“⁹¹ Epigenese vom Keim zum „ich“ findet in der natürlichen Umwelt,⁹² als strukturelle Kopplung mit „Luft, Erde und allen Elemen-

87 Präformationstheorien gingen entweder davon aus, daß im Ei oder im männlichen Samen das Lebewesen enthalten sei.

88 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 337.

89 Das setzt ein Konzept von Zweigeschlechtlichkeit voraus, welches die beiden Geschlechter als different versteht. Bis ins späte 17. Jahrhundert hinein wurde das Geschlecht der Frau als das nach innen gestülpte Analogon des männlichen Geschlechts beschrieben. Vgl. dazu Thomas Laquer, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996, S. 39ff.

90 Dagegen liest Zeuch, *Umkehr des Sinneshierarchie* (wie Anm. 4), S. 149, Herders Schrift *Vom Erkennen und Empfinden* vor dem Hintergrund einiger Passagen aus dem vierten *Kritischen Wäldchen* und kommt zu dem Ergebnis, daß Herder Entwicklung als einen Ausdifferenzierungsprozeß versteht, gegen welchen er anschreibt.

91 Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 359.

92 Vgl. zum Aspekt der System/Umwelt-Beziehung bei Herder allerdings Bezug nehmend auf dessen *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Johannes F. Lehmann, „Vom Fall des Men-

ten“, statt. Der Keim und die Umwelt fungieren dabei als zwei Faktoren, deren Wechselwirkung eine unendliche Variationsvielfalt individueller Lebewesen ermöglicht. Unendlich viele einzigartige anatomische Strukturen, wie Herder an anderer Stelle unterstreicht: „Sind keine zwei Dinge auf der Welt gleich, hat kein Zergliederer noch je zwei gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle gefunden; [...] welche Unendlichkeit, welcher Abgrund!“⁹³

Ich fasse zusammen: Diese biologischen Beobachtungen auf die Ausgangsfrage der Abhandlung appliziert, d.h. das Verhältnis zwischen Erkennen und Empfinden nach dem Schema der Fortpflanzung zu entwickeln, bedeutet, ihre Differenz als geschlechtliche Entgegensetzung, als „Ehe“, festzuschreiben und somit die vorgegebene Unterteilung der menschlichen Seele zu bestätigen; sie jedoch auch danach zu befragen, ob ihre Wechselwirkung auf einen neuen Wert hinausläuft. In seiner „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes“ exemplifiziert Sulzer, welche Blockaden der Erkenntnis durch Einwirkung von Empfindungen entstehen können. Hier wird keine Befruchtung und Fortpflanzung der Vermögen beobachtet, sondern ihre Behinderung. Ganz anders bei Herder: Von der Vorüberlegung ausgehend, daß sowohl Erkennen als auch Empfinden durch sprachliche Analogien vermittelt sind, bietet er zum Ende seines Textes im „Bildwort“ des „Gewebes“ selbst eine solche sprachliche Vermittlung an, die nicht nur Ähnlichkeit, sondern auch Emergenz eines neuen Zustandes bedeutet. Doch bevor er das Erkennen und Empfinden auf diese Weise zusammenführt, beruft er sich auf Hallers Reizkonzept, um mit ihm gegen Sulzers Abgrenzung des Empfindens vom Erkennen anzutreten. Aber dadurch, und dies gilt es zu unterstreichen, läßt er eine weitere Abgrenzung in seine Argumentation hinein, nämlich die zwischen Empfindlichkeit und Reizbarkeit. Anstatt also die empfindsam-intellektuelle Spaltung der Seele in einer dritten Instanz aufzuheben, fügt er ihr eine weitere Spaltung hinzu: diejenige zwischen sensiblen und irritablen Körperteilen. Während Sulzer die Empfindung vom Erkennen unterscheidet, grenzt Haller, gewissermaßen zur anderen Seite hin, die Reizbarkeit von der Empfindsamkeit ab. Sulzers philosophischer und Hallers physiologischer Ansatz spannen daher gemeinsam ein diskursives Netz in Herders Abhandlung auf, in dem insgesamt drei autonome Funktionszusammenhänge zum Vorschein kommen: 1) Erkennen, 2) Empfinden bzw. Empfindsamkeit und 3) Reizbarkeit.⁹⁴ Der „Reiz“ als „Liebe! Daß sich zwei

schen. Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder“, in: Maximilian Bergengruen u.a. (Hg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, S. 15-35, hier S. 26 f.

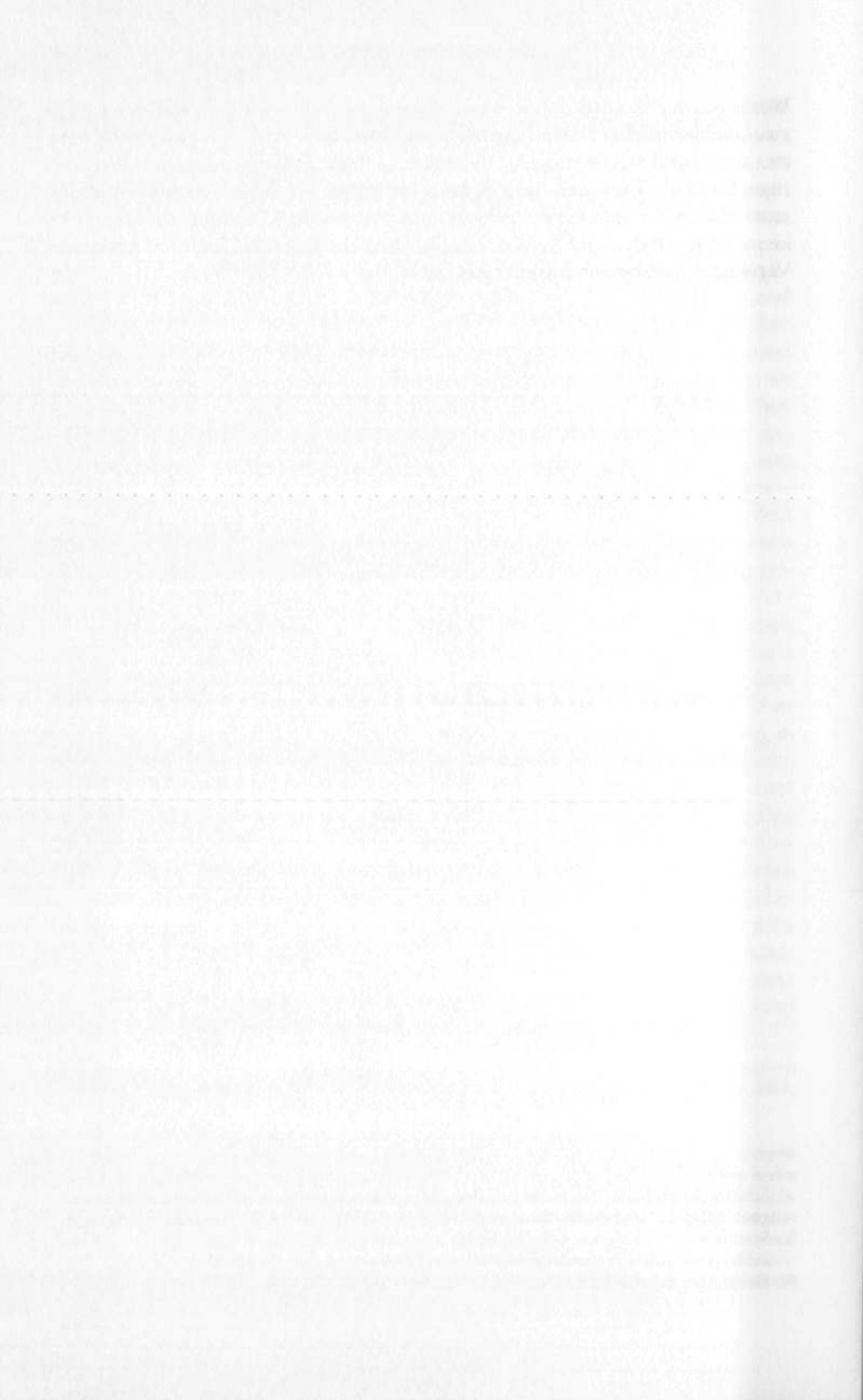
⁹³ Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 341.

⁹⁴ Drei Funktionszusammenhänge, die sich durchaus mit Luhmanns systemischen Grundtypen des Kommunikations-, Bewußtseins- und organischen Systems identifizieren lassen. Was in der Systemtheorie jedoch den Status einer Basisunterscheidung hat, die in ihrer Axiomatik nicht weiter hinterfragt wird, da dies für eine soziologische Theorie irrelevant ist, kommt in der diskursiven Konstellation der Schrift in seiner historischen Dimension zum Vorschein. Sulzer und Haller markieren dabei zwei Positionen, die der systemtheoretischen Perspektive eine historische Plausibilität verleihen, sie dabei aber zugleich auch historisieren. Damit wird deut-

Wesen paaren“⁹⁵ wird dabei, wie Erkennen und Empfinden, mit der Logik zweigeschlechtlicher Fortpflanzung verschaltet. Er wird als zeugungsfähig herausgestellt; und was er zeugt, ist emergent, „ein neues Ding“, obgleich „den vorigen ähnlich“. Zwischen der eingangs erörterten Analogie-Prämisse und der zum Ende genannten Gewebe-Metapher wird so die Differenz zwischen Erkennen, Empfinden und Reizbarkeit als eine sich epigenetisch reproduzierende Verwandtschaftsbeziehung entfaltet.

lich, in welchem Maße Luhmanns primäre Systemunterteilung, gleichsam zirkulär und autologisch, selbst auf spezifische Voraussetzungen und Denktraditionen verwiesen bleibt. Zum Systemkonzept bei Herder siehe Stefan Metzger, *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*, München 2002.

⁹⁵ Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (wie Anm. 14), S. 336.



Kants Eherecht

I.

Die Natur hat den Erhalt der menschlichen Gattung ursprünglich nicht an den Verstand der Menschen und seine Kenntnisse des Klonens delegiert, sondern wie bei den anderen Säugetieren einem Trieb anvertraut, und mit dieser Delegation speziell an die animalische Lust hatte sie bis heute einen durchschlagenden Milliardenenerfolg. Schon in der Antike wurde mit Erstaunen registriert, daß unter den bekannten Lebewesen sich nur der Mensch von der lustvollen Neigung zur Begattung während aller 24 Stunden an 365 Tagen im Jahr packen läßt, während den Tieren dieser Genuß in sparsamen Rationen zu bestimmten Jahreszeiten zugeteilt wurde. Nur die Menschen hätten Hände, heißt es bei Xenophon in den *Memorabilien*,

welche das meiste von dem erarbeiten, durch dessen Besitz wir glücklicher sind als jene. Und während alle Tiere wohl eine Zunge haben, schufen die Götter allein die des Menschen derart, daß sie mal da, mal dort den Mund anschlagend die Stimme gliedert und wir einander alles mitteilen können, was wir wollen. Und auch die Liebesfreuden haben sie bei den übrigen Tieren auf eine bestimmte Zeit des Jahres beschränkt, uns diese jedoch ununterbrochen bis zum Alter gewährt.¹

Umgekehrt ist der Gattungstrieb von den Menschen selbst empfindlich eingeschränkt worden; Vico feiert diese Limitierung als erste Kulturerrungenschaft; es seien die „matrimoni“, die die Familie und damit die Staaten ermöglichen; auf sie folge das „humare“, das Beerdigen der Toten, hier habe die „humanitas“ ihre Wurzel.² Der Trieb zur Begattung mag das ganze Jahr über dauern, er hat sich jedoch in einer Gesellschaft von Menschen der Institution der Ehe zu unterwerfen. Hiermit ist ein nie endender Konflikt zwischen Natur und Kultur oder Zivilisation in die Welt gesetzt, den keine noch so ausgeklügelte Synthese innerhalb der traditionellen, auch der Kantischen Vorstellungen auflösen kann. Auf der einen Seite steht der Naturtrieb, auf der anderen Seite soll sich die

1 Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, griechisch-deutsch, hg. von Peter Jaerisch, Darmstadt 1977, S. 61 (I 4, 12). Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Berlin 1900ff. wird im folgenden in der Regel nur mit „AA, Band-, Seiten- und Zeilenangabe“, bei Band VI nur mit „AA, Seiten- und Zeilenangabe zitiert, also z.B.: AA, VII 325, 13 für Bd. VII, S.325, Z.13.

2 Giambattista Vico, *La scienza nuova*, hg. von Paolo Rossi, Milano 1963, Bd. I, S. 31 („Idea dell'Opera“).

Natur der zivilisatorischen Einschränkung beugen, die die Ausübung des Geschlechtstriebes an die Familiengründung bindet.

Der Konflikt von Naturbestimmung und bürgerlicher Bestimmung des Menschen wird in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* folgendermaßen dargestellt:

Die erste physische Bestimmung desselben [des Menschen, RB] besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung. – Aber hier wollen nun schon die Naturepochen seiner Entwicklung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen. Nach der *ersten* ist er im Naturzustande wenigstens in seinem 15ten Lebensjahr durch den *Geschlechtsinstinct angetrieben* und auch *vermögend*, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der *zweiten* kann er es (im Durchschnitt) vor dem 20sten schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, seine und eines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. – Er muß ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit einem Weibe anzufangen; worüber aber in der geschliffenern Volksklasse auch wohl das 25ste Jahr verfließen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. – Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgeklärten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern.“ (AA VII 325,13-28)³

Lange vor Platon dachten Dichter und Philosophen über die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft nach und traten mit neuen Normen und Vorschlägen auf, so Platon selbst mit dem bekannten ehe- und familienlosen Zusammenleben der beiden oberen Stände in seiner *Politeia*, wiederum kritisiert von Aristoteles in der *Politik* als unsittlich. Diogenes der Kyniker sah in der gesamten bürgerlichen Ordnung und ihren Tabus und Sittenzwängen eine Denaturierung des Menschen; wer dagegen schamlos wie die Hunde lebe, verwirkliche seine eigene Natur, daher der Kynismus als naturalistisches Bekenntnis. An diese drei Autoren schließt sich ein breiter Strom von begrifflichen Präzisierungen und Korrekturen an, der bis in die zeitgenössische Literatur Kants dauert und von ihm weitergeführt wird. Hier dominiert einerseits der Einfluß des römischen Rechts, andererseits gehört die Geschlechtsproblematik in die Ethik und ist eine Sache der Scham, nicht des Zwangsrechts.

Die Autoren, die Kant zuvorgehen, sehen die Ehe als lebenswieriges Zusammenleben von Mann und Frau mit dem Zweck der Zeugung und Aufzucht von Kindern.⁴ So hatte Christian Wolff in seinem *Jus naturae* etwas abenteuerlich gefolgert, daß die Menschen von Natur aus Nachkommen zeugen können, daß daher die Zeugung von Kindern „*juri naturae convenit*“, also: mit der Natur

³ Siehe auch AA, VIII 116, 22-117, 39. Zu Einzelheiten vgl. Reinhard Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie* (= Kant-Forschungen, Bd. X), Hamburg 1999, S. 487.

⁴ Vgl. Julius Ebbinghaus, „Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe“ (1936), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Georg Geismann, Hariolf Oberer, Bonn 1986, S. 47-94, hier S. 52ff.

übereinstimmt, und daß der Geschlechtsverkehr ohne diesen Zweck nicht erlaubt sei: „Das Naturgesetz will, daß die Menschen Nachkommen zeugen und daß sie den Geschlechtsgenuß nicht ohne diesen Zweck suchen.“⁵ Wie der Zweck, der in der Natur angelegt ist, obligatorisch werden soll, ist schwer einzusehen, und dann hat diese Konstruktion einen weiteren Fehler; sie setzt die Möglichkeit des geschlechtlichen Verkehrs voraus, um ihn als Mittel für den Zweck der Kindererzeugung einzusetzen – Kant möchte dagegen zunächst die Frage beantworten, wie denn die erstere Rechtsmöglichkeit für sich aussehen soll. Um diese Frage stellen zu können, ist zunächst das Problem neu zu entfalten, aus dem die Ehe die Lösung bieten soll.

Die erste Prämisse bildet die Rechtspflicht des „Honeste vive“;⁶ sie steht in der „Allgemeinen Eintheilung der Rechtspflichten“ der *Metaphysik der Sitten* (1797) vor dem „neminem laede“ und „suum cuique tribue“ (alles drei nach Ulpian) und bildet die erste Grundformel des Rechts, denn in ihr konstituiert sich der Mensch als Rechtswesen, er macht sich selbst zur juridischen Substanz. Diese auch als „Lex iusti“ bezeichnete Pflicht der rechtlichen Selbstsetzung spricht die Notwendigkeit aus, die rechtliche Ehrbarkeit („honestas iuridica“) zu wahren, die darin bestehen soll, „im Verhältnis zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: ‚Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.‘ Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (Lex iusti).“ (AA 236, 25-30). Ich spreche von der Selbstsetzung als einer juridischen Substanz, weil die drei Ulpianischen Formeln nach der Kategorie der Relation konzipiert sind und Kant von der Substanz zur Kausalität (der Läsion) und dann zur Wechselwirkung in der Distribution des je äußeren Seinen („suum cuique“) und im Schutz des Meinen und Deinen überhaupt voranschreitet. Das „honeste vive“ bedeutet also die unhinterschreitbare Selbstverantwortlichkeit eines jeden für seine sittliche Substantialität. Es ist leicht ersichtlich, dass Kant hiermit einen Sonderfall des kategorischen Imperativs (in der *Grundlegung*, AA IV 429, 10-12) in verkürzter Fassung zum Recht der Menschheit macht: „handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“.

Im Politischen spricht sich im „honeste vive“ die Pflicht aus, sich im öffentlich-rechtlichen Bereich so weit wie möglich *nicht* durch Despoten beherrschen zu lassen, die den Menschen zum bloßen Mittel bzw. zur Sache machen, „indem

5 Christian Wolff, *Jus naturae*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, neu hg. und bearbeitet von J. Ecole, H. W. Arndt, C. A. Corr u. a., Hildesheim (1965-1986), Abt. II, Bd. XXV, S.166-168 (VIII 7, 2: „De Societate conjugali seu Matrimonio“).

6 Diese Grundlage der gesamten Ehekonzeption wird von Adam Horn, *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung* (1936), Würzburg 1991 nur gestreift; die Hornsche Arbeit ist die beste Untersuchung zum Thema, wenn auch erstaunt, daß er wie die gesamte spießige Romantiker-Phalanx am Ende Kant vorwirft, daß er nicht mehr von Liebe redet – als ob das das Thema des Rechtsphilosophen sei.

sie ihn theils thierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen [...].“ (AA VII 89, 12-14). In der Eheproblematik ist es das Postulat, sich *nicht* zum Geschlechtsgeuß hinzugeben und so gegen das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person zu verstoßen. Hierin liegt die zweite Prämisse: Kant konstruiert den Gebrauch der Geschlechtsorgane durch eine andere Person so, daß die Personen sich gegenseitig zur Sache und zum bloßen Mittel des Genusses machen. Der natürliche Gebrauch der Geschlechtsorgane des anderen ist, und hierin besteht das eigentliche Problem, das zur Notwendigkeit der Institution der Ehe führt, „ein *Genuß*, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Act [sc. des Hingebens „seines Leibes zum Sachengebrauch“, AA XX 463, 28] macht sich der Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an unserer Person widerstreitet.“ (AA 278, 7-9) Wie also kann der natürlichen Neigung nachgegeben werden, ohne gegen die fundamentale Rechtspflicht des „*honeste vive*“ zu verstoßen? Die Lösung: Einzig die Ehe stiftet die Bedingung, unter der der Mensch seiner natürlichen Geschlechtsneigung nachkommen kann und zugleich seine „*honestas juridica*“ wahrt. Natur und Sittlichkeit stehen also in einer Antinomie, so lange die Ehe nicht beides miteinander versöhnt.

II.

Die Ehe ist „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.“ (AA 277, 24-26) „Nur unter einer einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen *gleich als Sache* erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.“ (AA 278, 10-13)

Der Sachgebrauch, zu dem sich die Geschlechtspartner wechselseitig hingeben, wird von Kant in aller bizarren Drastik ausgemalt. Dem Philosophen und Dichter Friedrich Bouterwek aus Göttingen, der öffentlich Zweifel am Kantischen Eherecht zu äußern wagte,⁷ werden wahrhafte Orgien des fast kannibalischen Verzehens des jeweils anderen im Geschlechtsverkehr entgegen geschleudert.

Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu *genießen*, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der *Ehe*, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person

⁷ Seine Rezension erschien in den *Göttingischen Anzeigen*, 28. Stück, 18. Februar 1797, abgedruckt in Kant, *Schriften* (wie Anm. 1), AA, XX 445-467.

selbst in den Besitz des anderen, *vorher* geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen. (AA 359, 24-32)⁸

Ob mit Maul und Zähnen, oder der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen *aufgezehrt* wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane wirklich eine *verbrauchbare* Sache (*res fungibilis*) [...]. (AA 359, 33-360,5)⁹

Durch Ansteckung, Erschöpfung und Schwängerung (die mit einer tödtlichen Niederkunft verbunden seyn kann) kann ein oder der andere Theil aufgerieben (verbraucht) werden [...]. (AA XII 182, 20-22)

In der Beweisstrategie für die Ehe muß Kant den Sachgebrauch und -verbrauch der je anderen Person stark machen, nachdem jedes andere Argument mit dem *natürlichen* Zweck des Geschlechtsverkehrs, des Zeugens von Kindern, wegfällt. Soll also der geschlechtliche Umgang nicht zur Bagatelle werden und die Eheinstitution nicht aufgehoben werden, bleibt als Begründung nur der eben aufgezeigte Weg des Fast-Kannibalismus oder aber die Scham, die nur für die „*honestas*“ zuständig ist. In den „Bemerkungen zur Rechtslehre“ heißt es:

[...] ist gnugsamer Beweis daß der Mensch durch dieses Hingeben seines Leibes zum Sachengebrauch immer etwas thue dessen er sich schämen müsse weil es an sich wirklich unter der Würde der Menschheit ist aber der Naturbedürfnis halber das Menschliche Geschlecht und die Fortpflanzung seiner Gattung nicht der wählenden Vernunft zu überlassen sondern dem thierischen Instinct anzuvertrauen zum Erlaubnisgesetz geworden ist. (AA XX 463, 27-464, 2)¹⁰

8 Der Text ist mir in der vorliegenden Form (die mit dem Druck von 1797 übereinstimmt) in der Passage „ohne daß [...], d. i.“ unverständlich. Meines Erachtens muß entweder das „d. i.“ gestrichen werden oder aber es muß die Klammer „(fleischliche oder viehische Beiwohnung)“ auf „dazu hingeben“ folgen. Im ersten Fall wäre der Ausdruck „ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben“ zu beziehen auf den menscheitswidrigen nicht-ehelichen Geschlechtsverkehr, in dem jeder Partner sich zur Sache macht; im zweiten Fall wäre mit der Aufgabe der Persönlichkeit beider Teile schon der wechselseitige eheliche Erwerb der Person als einer Sache gemeint; dies letztere könnte mit einem „d. i.“ näher erläutert werden. – Zu Textproblemen generell vgl. im Anhang der *Akademie-Ausgabe* (wie Anm. 1) „Lesarten“ und die Edition von Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, neu hg. von Bernd Ludwig, Hamburg 1986, S.XXVI-XL.

9 Vor dem zuletzt zitierten Text steht: „Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) *cannibalsch*.“ Die Bedingung ist offenbar die Ehe (278, 10). Aber die vorhergehende und nachfolgende Beschreibung des unehelichen und ehelichen Geschlechtsverkehrs läuft in beiden Fällen auf gelinderten Kannibalismus hinaus.

10 Vgl. weiter AA, 426, 12, zur Scham auch AA, XXVII 638, 13 u.ö.

Aber wie kann das Verbrauchen der einen Person durch die andere im martialisches Geschlechtsverkehr und in dessen Folgen überhaupt in einen Rechtszustand verwandelt werden? Wie kann der faktische Geschlechterkampf je eine sittliche Benediktion erfahren? Die auf der Textoberfläche unbefriedigende Antwort lautet:

Die *Erwerbung* einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den vorhergehenden Vertrag ohne Beiwohnung), sondern nur *lege*: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermitteltst des wechselseitigen *Besitzes* der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten. (AA 280, 1-8)

Wird das Geschlechtsduell dadurch legitim, daß Gebrauch und Verbrauch wechselseitig stattfinden und irgendwie nicht nur faktisch und nicht nur auf der Grundlage eines Duellvertrags, sondern „lege“ in einem gegenseitigen intelligiblen Personenbesitz und damit zugleich empirisch möglichen Gebrauch¹¹ geschehen? Und was heißt es weiter, wenn das „Recht der Menschheit in unserer eigenen Person“ angerufen wird, „welches ein natürliches Erlaubnißgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist“ (AA 276, 31-34)? Stellen wir diese Fragen noch zurück und betreten kurz das Lager derjenigen, die über Kants Eherecht empört sind.

III.

Die Gegner werden angeführt von dem schon erwähnten Friedrich Bouterwek, auf dessen Kritik Kant noch selbst antworten konnte. Am bekanntesten wurde die Reaktion Hegels, auf dessen abwertende Beurteilung die späteren Scheinheiligkeiten und Empörungen zurückgehen. Hegel handelt vom Skandal der Kantischen Eheauffassung im §75 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Dort wird zunächst das Wesen des Vertrages erläutert; er gehe von der Willkür zweier selbständiger Personen aus, der identische Wille, der durch den Vertrag in das Dasein trete, sei ein nur durch sie gesetzter, als gemeinsamer, aber nicht an und für sich allgemeiner Wille, und der Gegenstand des Vertrages sei eine einzelne äußerliche Sache, denn nur eine solche sei ihrer bloßen Willkür, sie zu entäußern, unterworfen. Und dann folgt: „Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die *Ehe* nicht subsumiert werden; diese Subsumtion ist – in ihrer Schändlichkeit, muß man sagen, – bei Kant (*Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre*,

11 Zu den beiden Erwerb- und Besitzformen von Person und Körper vgl. Horn, *Eheauffassung* (wie Anm. 6), S. 15-26.

S. 106 ff.) aufgestellt.¹² So wird der Philosoph aus Königsberg zum Kaufmann aus Venedig. Der Vertrag setze die Äußerlichkeit des Gegenstandes des Vertrages voraus, die jedoch bei den Personen selbst nicht gegeben sei. Nun weist Kant jedoch ausdrücklich darauf hin, daß das Eherecht sich nicht in einem Ehevertrag gründe – das wäre ein „pactum turpe“ –, sondern „lege“, einem intelligiblen und empirischen gegenseitigen Besitz. Hegel scheint die vernünftige europäische Tradition, daß Ehen unter anderem einen Vertrag enthalten, gänzlich abzulehnen. In dem Punkt, daß der Vertrag nicht ausreicht, sondern die Ehe noch eines weiteren Rechtsgrundes bedarf, stimmt Kant dem Hegelschen Einwand durchaus zu und könnte hierin bekennder Hegelianer werden, aber vorher müßte Hegel natürlich den Kantischen Text genauer lesen und vor allem die Sache mit der Schändlichkeit zurücknehmen.

Die Gegner der Gegner sehen im Kantischen Eherecht gerade den Versuch, die Schande zu beenden. Die Frau werde von Kant nicht zur Sache gemacht, sondern umgekehrt endlich als Mensch anerkannt. Barbara Herman ist der Meinung, die Kantische Ehe sei eine staatliche Institution und ermögliche, „die Beeinträchtigung von Achtung zu verhindern, die sich vollzieht, wenn sexuelle Begierde ins Spiel kommt.“¹³ „Kant behauptet, in menschlichen sexuellen Beziehungen geschehe etwas, das zu Umständen führe, die den moralischen Status der Partner gefährde.“ Wenn jedoch beide Ehepartner den Status ebenbürtiger Rechtspersonen im Staat hätten, dann sei Autonomie und Gleichheit gewährleistet, und die Verdinglichung in der sexuellen Handlung führe nicht mehr zur Blockade der „Achtung für den Körper als Körper einer Person“.¹⁴ „Die Idee scheint zu sein, daß durch die Vermittlung des Gesetzes die naturgegebenen Tendenzen zur Verdinglichung und damit Ausbeutung und Dominanz in sexuellen Beziehungen blockiert werden.“¹⁵ Ein Bündel

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1956), hg. von Johannes Hoffmeister, Berlin 1956, S. 80 (I 2: „Der Vertrag“). Zur Vertragsehe in der Aufklärung vgl. Dieter Schwab (Hg.), *Geschichtliches Recht und moderne Zeiten. Ausgewählte rechtshistorische Aufsätze*, Heidelberg 1995, S. 186–188. Zu Hegels Kantkritik Norbert Waszek, „Hegels Lehre von der Ehe und die Gegenspieler: Kant und die Frühromantiker (Schlegel, Schleiermacher)“, in: Jean-Francois Kervégan, Heinz Mohnhaupt (Hg.), *Gesellschaftliche Freiheit und vertragliche Bindung in Rechtsgeschichte und Philosophie*. Zweites deutsch-französisches Symposium vom 12. bis 15. März 1997 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Frankfurt am Main 1999, S. 271–300; Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 201–206.

13 Barbara Herman, „Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), S. 967–988, hier S. 973. Innerhalb des Staatsrechts ist bei Kant von der Ehe als Problem nicht mehr die Rede; der Staat kann nur die Vorgabe aus dem Naturzustand übernehmen und in den Details bestimmen und schützen. Thomas Heinrichs, „Die Ehe als Ort gleichberechtigter Lust“, in: *Kant-Studien* 86 (1995), S. 41–53, hier S. 48: „Die Ehe ist in diesem Konzept ein Konzept ausschließlich zum Nutzen der Frau.“

14 Herman, „Auffassungen“ (wie Anm. 13), S. 974–975. Kant würde statt von der „Achtung für den Körper als Körper“ von der „Achtung für die Person“ sprechen. Wie soll das erstere möglich sein?

15 Ebd., S. 983.

von Vokabeln und Vorstellungen, die in die Mentalität nach Marx und in post-feministische Reflexionen führen, aber in die Kantischen Vorstellungen übersetzt werden müssten, um einen entsprechenden Erkenntniswert zu erhalten. Die Arbeit endet mit einem Zweifel an der Effizienz der rechtlichen Institution der Ehe:

Wie kann die Einrichtung einer Institution zum Schutze der moralischen Interessen von Sexualpartnern etwas anderes erreichen als die Festschreibung der im wesentlichen sozialen Natur jener Interessen sowie der darin angelegten Beziehungen von Macht und Ausbeutung? Eine Rechtsinstitution scheint dem moralischen Problem zu äußerlich zu sein, wenn das, was nottut, eine Verwandlung der Sexualität selbst ist.¹⁶

Der Forderung der Verwandlung der Sexualität selbst ist wohl überhaupt kein Mensch, sicher aber nicht Kant gewachsen, er würde vermutlich schon nicht verstehen, was eigentlich eine „Verwandlung der Sexualität selbst“ genau bedeuten soll. Mit der „lex“ in der Trias von „factum, pactum, lex“ ist bei ihm nicht einfach die politische Institution des Staats gemeint, wie Herman durchgängig versteht, sondern eine Instanz „supra partes“, die die Partner *idealiter* darauf verpflichtet, die Ehe als Lebensgemeinschaft zu führen, zu der sie sich als Geschlechtspartner verpflichtet haben und die ihre Schicksalsgemeinschaft dem eigenen Belieben entzieht – genau das, was man sich in der europäischen Tradition unter einer Ehe vorstellt; man lese, was Homer zu Hektor und Andromache in der *Ilias* schreibt.

In der Begründungsebene der Rechtslehre bleibt für Kant der rechtlich einzuhegende Geschlechtsverkehr die Rückkehr des Menschen in seine tierische Vergangenheit, und er warnt davor, sich hierüber feinsinnige Illusionen zu machen; schon in den „Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, also in der Mitte der sechziger Jahre, heißt es:

Die wollüstige Liebe ist der Grund der Geschlechterneigung. Daher ist alles Schöne und Erhabene in dieser Liebe nur ein Hirngespinnst wenn diese nicht voraus gesetzt wird. Der Ehemann muß bey Tage und Nacht Mann seyn. Es dient auch diese Anmerkung dazu vor zärtliche und hochachtungsvolle Liebe der Geschlechter zu warnen denn diese artet öfters in den Ausbruch der Wollust aus.¹⁷

Der tierische Ausbruch der beiderseitigen Wollust ist die Essenz des Geschlechtsverkehrs. Das Recht hegt nur das Terrain ein, auf dem der Mensch in seine mythischen Ursprünge zurückkehren kann. Wie Kant die Ehe qua Ehe in alter griechischer und christlicher Tradition als paritätisch zwischen Mann und

16 Ebd., S. 988.

17 Immanuel Kant, *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*, neu hg. und kommentiert von Marie Rischmüller (= Kant-Forschungen, Bd. III), Hamburg 1991, S. 59.

Frau ansieht, so ist er auch sichtlich bemüht, die Akte der Wollust bei beiden Geschlechtern zu finden.¹⁸

Dieser Geschlechtsgebrauch ist nur unter der Bedingung der Ehe rechtlich möglich, die Ehe aber ist ein Lebensbund, in dem die Partner in einem „mutuum adiutorium“ (Hegels gegenseitige „Beihilfe“¹⁹) vereint sind, also ihr Lebensschicksal teilen.

Über das psychologische Spiel von Liebe (nach dem Verliebtsein) und Achtung, von Herrschen und Regieren, von Gleichheit und Ungleichheit, Schein und Sein belehrt nicht die *Rechtslehre*, sondern die *Anthropologie*; man lese dazu in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Ausführungen „Der Charakter des Geschlechts“.²⁰ Hier wären Hegel wie Herman auf der Suche nach psychologischen Elementen der Ehe fündig geworden – eine lebendige Harmonie der differenten Geschlechter, die sich zwischen Herrschen und Regieren in Freundschaft umspielen.²¹

IV.

Julius Ebbinghaus bringt in seinem Aufsatz „Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe“ von 1936 eine zugleich historische und systematisch-apologetische Interpretation. Die Kant-Exegese ist also in problematischer Weise verknüpft mit dem Wahrheitsanspruch in den Eheangelegenheiten selbst.

Ebbinghaus stellt zuerst den unbefriedigenden Zustand der Begründungsversuche des Instituts der Ehe im Mittelalter und der Kant zuvor liegenden Neuzeit dar. Die drei essentiellen Momente seien dabei die Erzeugung und Aufzucht von Kindern, das lebenslange Bündnis und die Unterstellung unter die Kirche durch das Sakrament gewesen. „mit der Aufzählung von proles, fides und sacramentum ist von Augustin bis zur Enzyklika casti connubii vom 31. Dez. 1930 der Katalog der Güter, als deren Träger die Ehe in der römischen Kirche angesehen wurde, erschöpft“.²² Der Heilige Thomas leite die Notwendigkeit der Ehe aus dem Zweck der Erzeugung von Kindern ab, und da sei die Frau für die Ernährung, der Mann für die Erziehung und die Verteidigung notwendig; Polygamie führe nur zu Streitigkeiten. Ebbinghaus hat hier leichtes Spiel,

18 Die symmetrische Beziehung findet sich auch im *Neuen Testament*, 1. Korinther 7, 3f.

19 Hegel, *Grundlinien* (wie Anm. 12), §164, S. 153.

20 AA, VII 303-310; dazu die entsprechenden Passagen in AA, XXV; vgl. auch Brandt, *Kommentar* (wie Anm. 3), S. 438-448.

21 Zu der uralten Ehepsychologie, in der sich auch Kant ernüchternd zu Wort meldet: „Alle Vergnügen des Lebens haben ihren großen reitz indem man ihnen nachjagt der Besitz ist kalt und der bezaubernde Geist ist ausgedunstet“ (AA, XX 186, 20-22), „Beym Heyrathen verschwindet die verliebte Verblendung“ (AA, XX 74, 12), vgl. auch die Gegenmeinung bei Rüdiger Schnell, *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln, Weimar, Wien 2002, S. 447-470 („Sexuelle Lust in der Ehe“ [sc. im Mittelalter]).

22 Ebbinghaus, „Grund“ (wie Anm. 4), S. 52.

die Ehe-theorien, die auf dieser Grundlage entwickelt werden, als freundlich gemeint, aber nicht philosophisch stringent vorzuführen: Die Notwendigkeit der Einehe lasse sich mit den Argumenten nicht nachweisen. Auch die schon antike Idee der komplementären Naturen von Mann und Frau und die Idee der lebenslangen „fides“, gebe keine überzeugende Basis für die Notwendigkeit der Ehe.

Wird nicht also das *mysterium magnum*, das in der Ehe zu stecken scheint, am Ende doch unmittelbar mit dem Geschlechtsverkehr zusammenhängen müssen und ganz unabhängig sein von den Folgen, die dieses Verhältnis sei es für die Erhaltung der Menschheit, sei es für die Erhaltung der Ehegatten selber hat?²³

Welcher Art nun diese Willenshandlung allein sein kann, ist aus dem vorigen selbst klar: es muß der Berechtigte durch sie ein Recht auf die Person selbst erwerben, und zwar ein solches, durch das ihr möglicher Gebrauch als Geschlechtswesen in seine rechtliche Gewalt kommt. Das heißt, sagt Kant, sie müssen einander *gleich als Sache* erwerben oder jeder muß in des andern Besitz übergehen.²⁴

Ebbinghaus versucht im folgenden zunächst, die rationale Struktur eines Rechts auf den Gebrauch einer anderen Person als einer Sache im Sinne Kants zu explizieren.

Es bedarf keiner Erläuterung mehr, daß es die *Wiederherstellung* der im einseitigen Besitze untergegangenen Persönlichkeit ist; denn keiner von beiden ist jetzt mehr in der Lage, daß ein anderer unabhängig von ihm selber über sein Recht bestimmt. Was für *Rechte* aber erwerben nun die also verbundenen Personen *gegeneinander*? Antwort: kein anderes, als das wechselseitige Recht auf die Geschlechtseigenschaften in ihrem möglichen Gebrauch.²⁵

So zeige sich, daß die Ehe notwendig sei, „weil sie und sie allein die Bedingung einer möglichen Übereinstimmung der geschlechtlichen Hingabe mit dem Rechte der Menschheit, das heißt mit der persönlichen Würde des Menschen ist.“²⁶

Weder Ebbinghaus noch Horn in ihren ausführlichen Darlegungen von 1936 unterscheiden die beiden Postulate bzw. Erlaubnisgesetze im Eherecht, wie sie Kant in der *Metaphysik der Sitten* formuliert (nicht in den Ethik-Vorlesungen!); das eine teilen die Ehepartner mit den beiden anderen Fällen des auf dingliche Art persönlichen Rechts innerhalb des Hauswesens. Für alle drei Relationen gilt dabei der intelligible (und auch reale) Besitz der einzelnen Personen erstens *gegen alle* anderen Personen und zweitens gegen diese selbst, einmal in der Externrelation, zweitens in der Binnenrelation; das Postulat des §25 und §4 erlaubt uns die Freiheitseinschränkung aller anderen durch unseren Ding- oder Perso-

23 Ebd., S. 74.

24 Ebd., S. 84. Ausführlich Horn, *Eheauffassung* (wie Anm. 6), S. 5 u. ö.

25 Ebbinghaus, „Grund“ (wie Anm. 4), S. 90.

26 Ebd., S. 94.

nenerwerb, wir haben gegen alle anderen Personen ein Rückholrecht unseres äußeren Meinen: „Daß aber dieses *persönliche Recht* es doch zugleich auf *dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit unweigerlich gleich als eine Sache in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.“ (AA 278, 19-22; vgl. AA 248, 21-29). Der besondere, auf dingliche Art persönliche oder intelligible Besitz bezieht sich dagegen nur auf das Binnenverhältnis der Geschlechtspartner untereinander in der geschilderten Weise, wobei der intelligible Besitz den körperlichen Gebrauch ermöglicht. Zum ersteren gehört das Erlaubnisgesetz von §2 (AA 247, 1), zum zweiten (vermutlich) das „natürliche Erlaubnisgesetz“ von §22 (AA 276, 32f.). Wenn dieses zweite Erlaubnisgesetz nicht für sich genannt und thematisiert wird, wenn aus der Kantischen Beweisführung die derart explizite Beschränkung auf den sc. *natürlichen* Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau gestrichen wird, dann öffnet sich die Möglichkeit der homoerotischen Sexualbeziehung; vor der Kantischen Eliminierung der unabdingbaren Absicht, Kinder zu zeugen, bildete diese Absicht die Verhinderung gleichgeschlechtlichen Verkehrs.

Hariolf Oberer hält diesen Gedanken für schizophren, da er ein Verbot voraussetzt und zurücknimmt, und will hier nur den Terminus „bloß erlaubt“ sehen, „nämlich als systematisch überflüssige, aber tolerierbare Nutzung der Terminologie A. G. Baumgartens, wenn man [sc. Kant] es nicht lassen mag, sie weiter zu gebrauchen“.²⁷ Kant hält in der „Rechtslehre“ „eine Befugnis oder Erlaubnis im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen“, für gegeben (AA 235, 15-17). Hier wird also etwas als unbestrafbar (AA 236, 1f.) erlaubt, was verboten ist. Und im dritten Teil „Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit“ (AA 296, 13ff.) wird mir ein Rechtsgut zugesprochen, das nach der Antwort auf die Frage „Was ist an sich recht?“, mir nicht zugehört. Die positiven Gesetze können gegen das Recht an sich verstoßen, weil sonst eine sichere Rechtsfindung nicht möglich ist, auch hier ist etwas an sich Verbotenes erlaubt. Die Kantische Rechtslehre enthält Paradoxien, ohne schizophren zu sein, wenigstens nach der Meinung des Autors.

V.

Die Ehepartner nehmen einander wechselseitig in Besitz. Der Leser sucht jedoch immer noch vergeblich bei den Interpreten nach einer präzisen Antwort auf die Frage, wieso der martialische Krieg und Fast-Kannibalismus im *status civilis* der Ehe eigentlich weiterhin geduldet werden kann; wie kann die menschenwidrige Hingabe zum Verbrauchen durch die jeweils andere Person aus der

27 Oberer in: Horn, *Eheauffassung* (wie Anm. 6), S. 73.

Welt geschaffen werden außer dadurch, daß der Geschlechterkrieg einfach verboten wird? Die Antwort, daß der Geschlechtsverkehr trotz allem rechtens ist, steckt zwar in der von Ebbinghaus, Horn und anderen Interpreten immer wieder zitierten „wechselseitigen Besitznahme“, aber was genau schafft den menscheitswidrigen Charakter aus der Welt, so daß der Geschlechtsverkehr rechtlich möglich wird? Die Antwort auf diese Frage muß meines Erachtens lauten: In der Ehe ist der Geschlechtspartner aufgrund der wechselseitigen Verschränkung keine *andere* Person mehr, es besteht also kein Rechtsverhältnis zu ihm qua anderem Geschlechtspartner! Er ist kein *anderer*, sie ist keine *andere*, sondern er *ist* ich und ich *bin* sie. Die Schulgrammatik mag sich sträuben, aber die Liebeslyrik wusste dies seit eh und je. Die vorher getrennten Personen werden eine, als kehrten sie zu dem in der Seele gesuchten Kugelmenschen zurück, den Platon im *Symposion* beschreibt. In dieser Kugelwelt der *einen* vierbeinigen Person ist das Problem der *äußeren* Freiheit und des äußeren Rechts außer Kraft gesetzt – das ist Kants platonische oder unplatonische Lösung. *Eine* Person – es gibt also keinen *anderen* mehr, der dem Ehepartner als Rechtsperson gegenüber steht und dem er sich zum Sachgebrauch menscheitswidrig hingibt.

und in dieser leiblichen Gemeinschaft Eine moralische Person (gleichsam nur ein Leib) zu seyn wodurch die Persönlichkeit welche durch den einseitigen Act (als ius in re) abbruch gelitten haben würde, durch den wechselseitigen (ius ad rem) wiederhergestellt und die Menschheit in ihrer Integrität (dem Rechtsbegrif gemäs) erhalten wird.“ (AA XX 463, 16-21)

Beide Personen machen „eine Einheit des Willens aus“.²⁸ Kant scheint sich in einer bestimmten Phase der Gedankenentwicklung an Rousseaus *Contrat social* und dessen Staatsvertrag zur Bildung eines „moi commun“ orientiert zu haben. In der „Metaphysik der Sitten Vigilantius“ wird das Eherecht in folgender Weise exponiert. Zuerst wird der Geschlechtsverkehr wie bekannt so gefasst, daß sich jeder Partner „zum Object der Wollust des andern macht“ (AA XXVII 637, 39; vgl. auch AA 602, 10-15); „diese körperliche Handlung der physischen Natur bringt auch die Scham hervor, macht sie zu einer obszönen Handlung“ (AA XXVII 638, 12-13). Solle nun die Geschlechtsneigung doch rechtens sein,

so muß sie mit der von der Menschheit geheiligten Freiheit zusammen bestehen können. Da sich nun einer dem anderen den Besitz seiner Substanz einräumt, so kann jeder von ihnen nicht anders frei bleiben, als wenn bey der Verbindung zum gemeinschaftlichen Geschlechtsbesitz der eine den anderen, und in eben dem Maaße, als jener diesen besitzt, derjenige, der dem anderen das dominium über sich erlaubt, sich zugleich den anderen zum Eigenthum unterwirft, und daher jeder sich selbst re-

²⁸ AA, XXVII 388, 35; zur Einheitsvorstellung vgl. weiter Refl. 7377: „Sie machen eine Person aus“ zu Achenwalls „arctissimam simul unionem“, AA, XIX 349, 2.

cuperit. Beyde erwerben sich wechselseitig, jeder wird der dominus des andern; er besitzt sich alsdenn aber auch selbst, und ist frei. (AA XXVII 638, 27-37)²⁹

Die Konstruktion ist in Analogie zum Rousseauschen *Contrat social* durchgeführt, die Textnähe ist unüberhörbar: „chacun s'unissant à tous n'obéisse pour tant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.“ Im „pacte social“ gebe jeder sich und seine Güter gänzlich allen und erhalte sich gänzlich zurück, „comme partie indivisible du tout“.³⁰ Im „moi commun“ ist jeder eine freie Person wie vor dem Eintritt in die Gesellschaft, in der alle über alle verfügen. – 1797 hat Kant die Frage des Freiheitserhalts zurückgestellt und damit die Rousseauachfolge verdunkelt; erhalten ist die Konstruktion, in der ich keinem *anderen* unterworfen bin, sondern Teil der gemeinsamen einen Person werde.

Die Engführung mit dem *Contrat social* legte sich für Kant dadurch nahe, dass die Staatsgesellschaft und die Hausgesellschaft die beiden einzigen Vereinigungen sind, die der Mensch für bestimmte Handlungen eingehen muß und die rein rechtlicher Natur sind.

Die Nähe der Kantischen Ehe zur Rousseauschen Gesellschaft wirft die Frage auf, ob diese Konzeption nicht problemlos so erweitert werden kann, daß sich hetero- und auch homosexuelle Partner zur Ehe finden und dann Gruppenehen geschlossen werden können, die sich in einem „moi commun“ oder einer „moi commune“ vereinen, so daß der vierbeinige Kugelmensch z.B. zum lesbischen Tausendfüßler mutiert und das antiquierte bilaterale Eherecht zum Genossen- und Genossinnenschaftsrecht in einer Kommune würde. Wenn sich alle erotisch interessierten Partner mit allen anderen in einen wechselseitigen Sachbesitz ihrer Personen begeben und jeder oder jede sich eben dadurch als freie Person wiedergewinnt, dann wird sie durch die assoziierten Partner im wechselseitigen Gebrauch nicht verletzt, weil alle in der Ich-Kommune, dem „moi commun“, eine rechtliche Einheit bilden und niemand da ist, dem oder der sich jemand als *anderer* oder als *anderem* hingäbe.³¹ Da sträuben sich dem

29 Die Auffassung der Ehe als eines Dominiums und damit als eines wechselseitigen Eigentumsverhältnisses (AA, XXVII 639, 5) wird in der Rechtslehre von 1797 gestrichen; der Begriff des Eigentums ist jetzt für den puren Sachbesitz reserviert.

30 Jean-Jaques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris 1959ff, Bd. III, S. 360-361 („Du contrat social“, I 6: „Du pacte social“).

31 Die Verbindungen von Partnerinnen und Partnern gleichen Geschlechts, die von bestimmten Staaten und protestantischen Kirchen der heterosexuellen Ehe gleichgestellt werden, werden grundsätzlich auf zwei Partner bzw. Partnerinnen beschränkt. Siehe z.B. die Rechtsverordnung <http://www.landkreis-freudenstadt.de/ordnung/LpartG.htm>, zuletzt aktualisiert am 11. Juni 2002: „§1. Form und Voraussetzung. Zwei Personen gleichen Geschlechts begründen eine Lebenspartnerschaft [...]“. Die Zweierbeziehung in der traditionellen heterosexuellen Ehe ist durch die Natur vorgegeben; es ist jedoch bei gleichgeschlechtlichen Beziehungen nicht einsichtig, warum sie nicht auf mehr als zwei Partner ausdehnbar ist – warum sollen sich keine homoerotischen Gruppen von 3, 5 oder auch 100 Liebesleuten in Kommunen vereinen und die eheliche Steuererleichterung des Staates finden? Vermutlich wirkt hier nur das alte Ehemodell pharisäerhaft hemmend nach; die Zweier-Lebenspartnerschaften sollten konsequent auf jedes Privileg verzichten und nur eine Partnerschaft neben numerisch unbegrenzt vielen bilden.

Kantianer die Haare, die Anhänger Rousseaus sind überrascht, der Eherechtler denkt nach.

Was setzt Kant gegen die homoerotische Ehe, die problemlos zu einer vielgliedrigen „societas sexualis“ zu erweitern ist? Es wird unterschieden zwischen einem natürlichen Gebrauch der Geschlechtsorgane und einem unnatürlichen; der erste sei dadurch ausgezeichnet, daß durch ihn „seines Gleichen erzeugt werden kann“ (AA 277, 14-15), nur er ist, so können wir annehmen, durch das *natürliche* Erlaubnisgesetz (AA 276, 32-33) legitimiert. Der unnatürliche Gebrauch gehöre zu den Lastern, „die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können“ (AA 277, 18-21).

VI.

Hier also stoßen wir auf den Begriff des Natürlichen, wobei nicht die mechanische Natur der Physik gemeint sein kann, sondern die Natur der Zwecke. Welche Rolle spielt genau das natürliche Erlaubnisgesetz für das Eherecht? Hier scheint der Zweck der Ehe, den Kant auf der subjektiven Ebene für irrelevant erklärte, auf der objektiven Ebene von genereller Zulässigkeit und Verbot des Gebrauchs der Geschlechtsorgane zurückzukehren, so daß wir von der Tradition, die die Ehe in ihrem Zweck der Kinderzeugung begründete, nicht so fern sind.

Der entscheidende Satz lautet:

Die Erwerbungsart dieses Zustandes [sc. des Hauswesens, RB] und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), sondern durchs Gesetz (lege), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegende Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist. (AA 276, 26-34)

Dieser Text ist außerordentlich schwer zu verstehen. Eine Einhilfe gibt vielleicht die Vorarbeit aus den „Bemerkungen zur Rechtslehre“:

ist gnugsamer Beweis daß der Mensch durch dieses Hingeben seines Leibes zum Sachengebrauch immer etwas thue dessen er sich schämen müsse weil es an sich wirklich unter der Würde der Menschheit ist aber der Naturbedürfnis halber das Menschliche Geschlecht und die Fortpflanzung seiner Gattung nicht der wählenden Vernunft zu überlassen sondern dem thierischen Instinct anzuvertrauen zum Erlaubnisgesetz geworden ist. (AA XX 463, 27-464,2)³²

32 Vgl. weiter AA, 426, 12, zur Scham auch AA, XXVII 638, 13 u. ö.

Wie läßt sich die offenbare Notwendigkeit eines natürlichen Erlaubnisgesetzes genauer systematisch begreifen? Aus den Andeutungen Kants im einschlägigen „Hausrecht“ ist die Frage meines Erachtens nicht zu beantworten; man muß zum Erlaubnisgesetz im §2 der „Rechtslehre“ zurückgehen und sich die Funktion vergegenwärtigen, die es dort hat; dann läßt sich die Isomorphie der dortigen Anlage mit dem Eherecht entdecken und unsere Frage vielleicht beantworten.

Dieses Postulat lautet: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d.i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objectiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig.“ (AA 246, 5-8). Der mögliche äußere Gegenstand der Willkür erfährt in der „Exposition“ seine Spezifikation gemäß der Kategorie der Relation in drei Klassen; das Postulat gilt, wie immer man mit dem Text verfährt, übergreifend für die drei Gegenstandsklassen. Das ist anders im Erwerbsrecht, denn dort werden alle drei Klassen in einem jeweils gesondert angeführten Postulat begründet (AA 258, 24-25, AA 264, 30-35 und AA 268, 25 für das Sachenrecht³³; AA 273, 22-29 für das Vertragsrecht und AA 276, 32-34 für das auf dingliche Art persönliche Recht).

Die Begründung des Postulats von §2 bzw. §6³⁴ enthält einen ersten, die bloße Möglichkeit („Macht“) betreffenden Teil im ersten Absatz (AA 246, 9-35), sodann im zweiten Absatz (AA 247, 1-8) die eigentlich gesuchte Inkraftsetzung dieser Möglichkeit mit der „Erlaubnis“, tatsächlich durch einen Akt der Willkür etwas Äußeres in seiner „Gewalt“ zu haben und damit *allen anderen einseitig* eine Verbindlichkeit aufzuerlegen.

Der erste Teil besagt, daß das Prinzip der gesetzlichen Übereinstimmung der freien Willkürhandlung des einen mit der aller anderen einen rein formalen Charakter hat. Es wäre widersprüchlich, diese formale Freiheitsregelung von der materialen Frage abhängig zu machen, ob ein brauchbarer Gegenstand von mir physisch besessen wird (und ergo sein von mir nicht eingeräumter Gebrauch durch andere Personen das „innere Meine“ [AA 248, 3] lädiert und deswegen rechtswidrig ist) oder aber der Gegenstand sich in räumlicher und zeitlicher Ferne befindet. Es folgt somit aus dem Freiheitsgesetz, daß die Möglichkeit eines äußeren Mein und Dein vorausgesetzt werden muß. Man kann entsprechend das Postulat auch als Erlaubnisgesetz fassen, das uns „die Befugniß giebt, [...] allen anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und zwar als *praktische* Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert“ (AA 247, 2-8)

33 Wir können dies auch für die erstgenannte Stelle AA, 258, 24-25 festhalten, denn dort wird unter dem allgemeinen Titel „Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung“ (AA, 258, 4) ab AA, 258, 9 nur vom Sachenrecht gehandelt.

34 Vgl. Bernd Ludwig in der Einleitung seiner Ausgabe Kant, *Anfangsgründe* (wie Anm. 8), S.XXVIII-XXX, S.XXXII-XXXIII, im Kantischen Text S.56-59.

Das äußere Mein und Dein wird also in zwei Schritten als rechtlich realisierbar dargelegt. Der erste zeigt die bloße Möglichkeit auf: Die Erweiterung des inneren Mein und Dein zum äußeren kann nicht rechtlich unterbunden werden, weil ein Verbotsgesetz sich selbst widerspräche. Also ist zweitens die (analytische?) Folge dieser Möglichkeit, die „Erlaubnisgesetz“ genannt wird, rechtens, daß nämlich alle anderen ihre Freiheit durch das von mir bestimmte äußere Meine als eingeschränkt ansehen.³⁵ Die mangelne *Selbsteinschränkung* der äußeren Freiheit anderer kann jedoch durch die Überführung des noch provisorischen äußeren Mein und Dein in das peremptorische im Staat nachgeholt werden. Diese Interpretation hat den Vorteil, dass sie einerseits den Okkupationsakt formal rechtlich ermöglicht, ihn andererseits zu einer Sache und Aufgabe aller macht. Der nun einmal im Text auftauchende Begriff „Erlaubnisgesetz“ findet damit seine gesuchte Deutung.

Im Eherecht finden wir ebenfalls einen Zweischritt. Zuerst wurde gezeigt, daß der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane dadurch rechtlich möglich ist, daß die beiden Personen sich wechselseitig als Sache erwerben und dadurch formal-rechtlich, so interpretierten wir, zu einer Person werden. Und das „natürliche Erlaubnisgesetz“, das darüber hinaus angeführt wird? Es gibt eine Rechtslücke, die nur durch die Natur verursacht wird: Die formal-rechtliche Vereinigung der Personen kann auch von Personen des gleichen Geschlechts vollzogen werden; das reine Rechtsprinzip ist also zu weit und bedarf der Auszeichnung der heterosexuellen Beziehung; was heterosexuell ist, weiß jedoch nicht das Vernunftrecht, sondern nur die Natur, die, ohne dies rein formal begründen zu können, die homosexuelle Vereinigung ausschließt. In der

35 Vgl. hierzu Franz Hespe, „Wohl dem, der im Besitze ist. Zur Eigentumsbegründung in Kants Rechtslehre“, in: Dieter Hüning, Gideon Stiening, Ulrich Vogel (Hg.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling*, Berlin 2002, S. 119–150, hier S. 142–147. Hespe kritisiert meine in verschiedenen Publikationen vorgetragene Interpretation des Erlaubnisgesetzes von §2. Es handle nicht von allen drei Besitzklassen, sondern „offensichtlich vom Besitz an Sachen“ (S. 144, Anm. 51). Das wird von niemandem geleugnet, nur ist die systematische Funktion eine weitere; das Postulat, das man auch „Erlaubnisgesetz“ nennen könne, bezieht sich auf das äußere Mein und Dein überhaupt – hierin liegt das Problem. Das Postulat ermöglicht, „allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in Besitz genommen haben.“ (AA, 247, 4ff.) Mit dieser Konkretion der allgemeinen rechtlichen Möglichkeit des äußeren Mein und Dein geschähe niemandem Unrecht, wie es nach einigen Vorarbeiten der Rechtslehre scheinen könne und nun in meiner Interpretation in den Text von §2 fälschlich hineingetragen werde. Unrecht nein, aber Kant spricht im §8 von einer „Anmaßung“ (AA, 255, 30), die in diesem einseitigen „rechtlichen Act“ (AA, 255, 29) liege. Im Staat solle das äußere Mein und Dein nicht bestimmt, sondern nur gesichert werden (Hespe, „Wohl dem“, S. 145–146). Aber warum bezieht Hespe nicht §44 des Staatsrechts in die Analyse ein? Dort heißt es ausdrücklich: „weil, obgleich nach jedes seinen *Rechtsbegriffen* etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur *provisorisch* ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine das Recht ausübende Gewalt gesichert ist“ (AA, 312, 28–33). Zur Bestimmung in diesem Sinn vgl. auch AA, 323, 34 und AA, 341, 33–34. So gibt es offenbar zwei unterschiedliche Tendenzen in der Kantischen Theorie; es fragt sich, welche die dominierende ist.

Abfolge geht Kant umgekehrt vor: Das natürliche Erlaubnisgesetz läßt aus allen menschlichen Beziehungen nur die zu, in der Mann und Frau in geschlechtsreifem Alter aufeinander stoßen; auf diese natürliche Zulassung folgt dann die vernunftrechtliche Konstruktion in Form der beiden physischen und empirischen Erwerbs- und Besitzarten. Beschränkt man sich auf die letzteren (wie dies Horn und Ebbinghaus tun), so hat Kants Eherecht ein Defizit, da es nicht die unnatürlichen oder widernatürlichen Beziehungen aus den möglichen Partnerbildungen ausschließt. Während Oberer dem natürlichen Erlaubnisgesetz ausdrücklich keine Funktion im Eherecht zubilligen will, sehen wir umgekehrt eine Theorielücke, wenn wir das Erlaubnisgesetz streichen.

Es könnte sein, daß das natürliche Erlaubnisgesetz eine andere Funktion der Freigabe hat. Kants zentraler Gedanke scheint zu sein, daß auch in der rechtlich nicht mehr anfechtbaren Ehesymbiose der Geschlechtsverkehr selbst mit der Würde des Menschen schwer verträglich ist. Vor das „do it“ haben die Götter die Scham gestellt, empirisch dokumentierbar in dem Faktum, daß auch die Ehegatten ihr nunmehr legitimes Tun nicht fröhlich auf dem Marktplatz vollziehen, sondern sich im Dunkel der Hochzeitsnacht verbergen.

Daß in Ansehung der Befugnis zweyer Personen beyderley Geschlechts sich fleischlich zu vermischen jeder derselben vornehmlich aber dem Weiblichen Theil im Zustande der kaum anhebenden Cultur eine Scheu über den besorglichen Verstoß wieder die Würde der Menschheit Scham³⁶ genannt mithin etwas Moralisches sich unvermeidlich einfindet und jene selbst in der Ehe immer noch Verborgeneheit verlangt ist gnugsamer Beweis daß der Mensch durch dieses Hingeben seines Leibes zum Sachengebrauch immer etwas thue dessen er sich schämen müsse, weil es an sich wirklich unter der Würde der Menschheit ist, aber der Naturbedürfnis halber das Menschliche Geschlecht und die Fortpflanzung seiner Gattung nicht der wählenden Vernunft zu überlassen sondern dem thierischen Instinct anzuvertrauen zum Erlaubnisgesetz geworden ist. (AA XX 463, 22-464, 2)

Aber vielleicht befindet sich diese Vorarbeit nicht auf dem Theoriestand der Endfassung, denn in der Rechtslehre von 1797 wird von Scham nicht gesprochen. Kant spricht von der Gunst eines natürlichen Erlaubnisgesetzes im Rechtsbereich des Hauswesens (AA 276, 32ff.). Im Hinblick auf die Ehe scheint dies zu besagen, daß der wechselseitige Erwerb der Geschlechtseigenschaften nur unter der Obhut oder Voraussetzung eines „Zweck[s] der Natur“ (AA 277, 27) rechtlich möglich ist. Nur weil die Natur generell (!) die Fortpflanzung will, erlaubt sie gegen den Einspruch der Scham die geschlechtliche Vereinigung, natürlich nur unter der Bedingung der Zeugungsmöglichkeit von Mann und Frau und wiederum ohne die Restriktion, dass die Zeugung auch der subjektive Zweck des Geschlechtsverkehrs sein müsse.

36 Vgl. Anm. 11.

Das biologische Substrat des natürlichen Erlaubnisgesetzes, das den wechselseitigen Besitz der Geschlechtsorgane auf heterosexuelle Paare eingrenzt, wird kurz in der *Kritik der Urteilskraft* angesprochen:

Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der inneren der Organisation zusammenhängt und, ohne daß die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art [...]. Dieses hier macht allererst ein *organisirendes* Ganze aus, obzwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper. (AA V 425, 24-33)

Nur derjenige Geschlechtsgeuß ist also natürlicherweise erlaubt, der mit dem Zweck der Natur, der Zeugung von Nachkommen, übereinstimmt – nichts anderes besagt das Kantische natürliche Erlaubnisgesetz. Wolff beharrte darauf, daß der objektive Naturzweck auch der subjektive sein muß, während Kant die subjektive Zwecksetzung offen läßt, wenn einmal gewährleistet ist, daß die Zeugung prinzipiell möglich sein muß; mit diesem letzten Vorbehalt wird bei Kant ebenso wie bei Wolff aller Gebrauch der Geschlechtsorgane ausgeschlossen, der nicht „*naturae convenit*“, nicht natürlich ist – bei Wolff individuell, bei Kant im Prinzip.

Der Rekurs auf das allgemeine Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft belehrt den Leser über einen wichtigen, von uns schon einbezogenen Aspekt des Eherechts. Es sollte nicht in der subjektiven Zwecksetzung der naturkonformen Kinderzeugung begründet werden; diese Abstraktion vom Zweck der Handlung findet sich in der Theorie der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein generell – wozu mir der Besitz dient, steht nicht zur Debatte; es wird lediglich die rechtliche Möglichkeit der Gebrauchshandlung als solcher erwiesen. Man beachte, daß im §2 an keiner Stelle von Bedürfnissen und vom Leben und der Lebenserhaltung die Rede ist. Es kann ergänzend hinzugefügt werden, daß Kant sich in der praktischen Philosophie generell gegen jeden Utilitarismus, besonders den der Frühaufklärung, wendet und nur die moralische Möglichkeit und Notwendigkeit der Handlungen als solcher (wozu immer sie subjektiv und gesellschaftlich dienen mögen) bestimmt. Der Zweck ist grundsätzlich sekundär, dies letztere auch in der theoretischen Philosophie, die die „*causa finalis*“ nicht zu den Kategorien und Grundsätzen zählt, sondern erst in einem komplizierten zweiten Schritt hinzukommen läßt.

Wenn der subjektive Zweck der Ehepartner für die rechtliche Möglichkeit und Notwendigkeit des wechselseitigen Gebrauchs der Geschlechtsorgane keine Rolle spielen soll, bleibt nur die Gebrauchshandlung als solche übrig. Kant muß sie strategisch so konzipieren, daß sie kein harmloses Vergnügen an wechselnden Partnern ist, sondern einen quasi natürlichen Verbrauchscharakter hat, der dann durch die Monogamie und nur durch sie rechtlich aufgehoben wird. Entscheidend hierbei ist wiederum, daß die Grenze nicht zwischen ein-

seitiger Gewalt und beiderseitigem Einverständnis verläuft (wo sie heute generell angesiedelt ist), sondern zwischen der menschheitswidrigen verbotenen und der rechtlich möglichen und erlaubten Hingabe. Kant sucht den menschheitswidrigen geschlechtlichen Gebrauch des Körpers zu dramatisieren, um einen möglichen Rechtsstatus zu erzwingen. Die antiken Kyniker und heutigen Naturalisten sind dagegen der Meinung, der Unterschied zwischen den beliebigen Formen des Körpergebrauchs etwa bei Sex, Sport und körperlicher Arbeit sei das Phantom der neurotischen bürgerlichen Gesellschaft, die Natur selbst kenne diesen Unterschied nicht. Umgekehrt behaupten die Anti-Naturalisten seit Homer, Xenophon und Platon, die sexuelle Scham sei zwar nicht den Hunden, aber doch dem Menschen von Natur aus eigentümlich; im Geschlechtsakt stelle der Mensch nicht seinen Körper zur sportlichen Verfügung, sondern seine ganze Person, wie erfolgreich die Naturalisten dies auch zu leugnen versuchen. Aber worauf können sich die Anti-Naturalisten stützen, wenn sich nicht nur der Geschlechtsverkehr physisch durch Empfängnisverhütung verharmlosen läßt, sondern sich auch die Schamgrenze nachweisbar statistisch ändert und aufhebt?

Sexualität im „Licht des Bildungstriebes“ Das Organismusmodell des jungen Schelling und das „Gesetz der epicureischen Polarität“

Als Schelling 1799 im Kreis der Jenaer Freunde sein *Epikurisch Glaubensbekenntnis* Heinz Widerporstens vorträgt, werden schlagartig die naturphilosophischen und liebessemantischen Dissonanzen des frühromantischen Kreises evident. Weil er sich weder mit einer spirituellen All-Liebe noch mit dem ‚modischen‘ Selbstbestimmungsrecht der Geschlechter anfreunden kann, zeigt sich Schelling empört über jene „hohen überirdischen Lehren“, mit denen die notwendige Differenz zwischen Mann und Frau hintertrieben wird. Empört verkündet er in rauen Knittelversen: „Mein einzig Religion ist die, / Daß ich liebe ein schönes Knie“. Allein auf attraktiven Beinen läßt sich aber kein neuer Glaube errichten, und so fügt Schelling seinem frechen Credo hinzu, auch eine „volle Brust und schlanke Hüften“ könnten „Kruzifix“ und „Tugend“ ersetzen.¹

Unschwer lesen sich die nun folgenden Ausführungen wie eine Abrechnung mit Kirche und Sittlichkeit. Anspielungsreich rückt Widerporst keinen Geringeren als Novalis in die Nähe jener „Pfaffen“ und „Kirchendiener“, die gegen „sinnliche Brunst“ ankämpfen. Nicht minder energisch wendet sich der Liebesapologet all den „Schlaraffen“ zu, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts unter der Ägide Friedrich Schlegels in die „Arme der Welt“ stürzen. Statt den Menschen von den Fesseln der Natur und einem ungewissen Schicksal zu befreien, taugt ihre antikisierende Erotik aber bestenfalls für „Phantasie und Dichtung“. Zur Begründung verweist Widerporst auf die poetisch verbrämten Herrschaftsverhältnisse. Zwar beschäftigen sich die Romantiker „wieder mit Frauen“ und explizieren ihnen etwas „vom innern Licht“. Als Dank für ihr eifriges Zuhören schicken sie die Geliebten dann aus, um neuen „Wein“ und „Braten“ zu holen (vgl. EG, passim).

Schellings Seitenhieb auf Leibfeindlichkeit und Triebunterdrückung trägt allerdings noch weiter. Als „sexuelle“ Konkretion seiner natur- und transzen-

1 Vgl. Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Epikurisch Glaubensbekenntnis* Heinz Widerporstens, in: Manfred Frank, Gerhard Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main 1975, S. 145–153 passim (im folgenden mit der Sigle EG zitiert). Das Gedicht hat Schelling zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Es ist jedoch bekannt, das er den Text bis ins Alter heranzog, um seinen Studierenden die ethischen Dimensionen seines Organismusmodells darzulegen. Wenn hier eine forcierte Lesart des Gedichtes vorgeschlagen wird, so erklärt sich dies aus der Entwicklung, die Widerporst durchläuft. Vorübergehend steht er noch auf der ‚Entwicklungsstufe‘ seiner romantischen Freunde und verhält sich solange auch noch seiner Freundin gegenüber patriarchalisch.

dentalphilosophischen Jugendschriften durchspielt das *Epikurisch Glaubensbekenntnis* die Würde menschlicher Freiheit auch am Beispiel des Eros. Vom Wechselspiel agierender und reagierender Naturkräfte getragen, sind es Liebe und Sinnlichkeit, die überhaupt erst körperliche Autonomie und eine „lustvolle“ Selbstbestimmung beider Geschlechter ermöglichen. Um dieses organologische Liebesmodell legitimieren zu können, begreift Schelling die Geschlechterdifferenz als unverzichtbar, entwickelt sie jedoch weiter im Sinne einer nur freiheitlich zu denkenden Polarität sexueller Lüste. Schellings Beharren auf „natürlicher Duplicität“ zielt damit auch gegen eine mechanistische Ich-Philosophie, die Sinne und Triebe zugunsten einer intellektuellen Selbstkontrolle vernachlässigt. Ohne diese Fähigkeit ernsthaft anzuzweifeln, wirft Schelling indes die Frage auf, ob sich die Geschlechter einander näher kommen, solange sie nicht ihre biologischen Unterschiede akzeptieren. Die Auseinandersetzung mit Kant bestätigt dann die These, daß eine asexuelle Emanzipation zu einer „platonischen“ Gleichmacherei verkommt, die sich kaum von der „Selbstlosigkeit“ romantischer Liebesideen unterscheidet. Wie im folgenden gezeigt werden soll, plädiert Schelling für eine autochthone Erotik, die angesiedelt zwischen Freiheit und Notwendigkeit den idealistischen Anspruch des Selbstseins in gleichem Maße relativiert wie sie zur vernünftigen Ausbildung gemeinsamer Lustfindung einlädt.

Die Anarchie des Eros

Im Unterschied zum aufgeklärten Sexualdiskurs des 18. Jahrhunderts ist der naturwissenschaftliche nicht ausschließlich bestimmt von den Prämissen bürgerlicher Geschlechterhierarchien und intimer Schamvorschriften. Schon Buffon und Diderot vertreten die Ansicht, Körper und Geist bildeten eine untrennbare Einheit. Was diese Lehre für Moralisten freilich gefährlich macht, ist die Tatsache, daß der Sexualtrieb noch nicht von anderen Bedürfnissen unterschieden wird. Für Buffon oder Diderot besteht nämlich kein Zweifel an der Notwendigkeit geschlechtlicher Befriedigung. Enthaltensamkeit gilt ihnen sogar als schädlich für Körper und Geist, wie Diderot in seiner *Enzyklopädie* notiert und mahnend hinzufügt, „wo die überreichlichen Säfte“ nicht „abfließen können“, stellten sich „hysterische Erkrankungen“ und „Wahnsinn“ ein.² Wie schon Jos van Ussel gezeigt hat, verlagert dieses „endogene“ Verständnis von Sexualität das Verhältnis der Geschlechter auf die Ebene sozialer Regulation.³ Solange Lustbefriedigung als natürlich angesehen wird, verstrickt sie den einzelnen nicht in psychische Konflikte, sondern erklärt lediglich, warum es Mann und Frau bisweilen so heftig zueinander zieht. Regulierend greift die vorbürgerliche Ge-

2 Zit. nach Jos van Ussel, *Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft*, Gießen²1977, S. 113.

3 Vgl. ebd., S. 120.

sellschaft nur dann ein, wenn sich die Stände gar zu „augenfällig“ und willkürlich kreuzen.

Diese eher freizügige Geschlechterordnung tritt mit Naturwissenschaftlern wie Carl von Linné hinter eine subtile Liebesmetaphorik zurück, mit der Zeugungsvorgänge fortan umschrieben werden. Emsige Bienen oder diskret geöffnete Blütenstände lassen jetzt allenfalls erahnen, was sich auch zwischen höherentwickelten Liebespaaren abspielen könnte. Dabei mag die „Assoziation Pflanze-Mensch“ wie eine jener „gelungenen Ausreden“ klingen, mit denen bis ins 20. Jahrhundert hinein die schlüpfrige Klippe menschlicher Geschlechtlichkeit sprachlich umgangen wird.⁴ Gleichwohl räumt Linné der Sexualität zumindest ihren biologischen Status ein und bewertet die jahrhundertlang diskreditierten „Zeugungssäfte“ weiblicher Organismen differenzierter. Ein entscheidender Impuls für die junge Naturphilosophie geht dann von Johann Friedrich Blumenbachs Deszendenztheorie aus. Als Blumenbach 1781 entdeckt, daß nur „miteinander nicht identische“ Zeugungsstoffe zur Entstehung eines „neuen Geschöpfes“ beitragen, hat sich die ältere Evolutionslehre mit ihrer Annahme, die genetischen Anlagen aller Lebewesen seien im göttlichen Schöpfungsakt präformiert worden, in den Augen maßgebender Naturwissenschaftler überholt.⁵ Als besonders vielversprechend gilt an Blumenbachs epigenetischem Ansatz, daß er den qualitativen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Keimzellen entmythisiert. Über die Gleichwertigkeit des geschlechtsspezifischen Erbgutes hinaus legitimiert das biologische Erklärungsmodell einen natürlichen und entwicklungsfähigen „Bildungstrieb“, der sich gegenüber metaphysischen Vorsehungen zu behaupten vermag. Zu einer Revision bürgerlicher Sexualvorstellungen trägt dieser Paradigmenwechsel aber schon deshalb nichts bei, weil Blumenbach den Mann dennoch als biologischen Prototyp ansieht, aus dem sich die Frau als materiales Abbild entwickelt hat.

Der über Kant vermittelte und sich auf Blumenbach stützende Geschlechterdiskurs der Spätaufklärung entwickelt aus der Vorstellung sich ergänzender Keime eine Sexualethik, derzufolge sich die Frau freiwillig in die Obhut ihres weltgewandten Gatten begibt. Dort findet sie als potentielle Mutter nicht nur Schutz vor einer lüsternen Männerwelt, sondern lernt auch, die ihr selbst unheimlichen Triebe zu regulieren. Ob sie dabei als „Entlastungsventil“ (Fichte) wohltuend auf ihren Partner einwirkt oder sogar Verständnis für einen zeugungswilligen Titanen aufbringt, der nach Wilhelm von Humboldt gar nicht anders kann, als die Damenwelt in Nah und Fern mit Nachwuchs zu beglücken, ändert wenig an einem passiven Sexualverhalten, das der „Bildungsfähigkeit“ des Mannes überantwortet wird. Selbst die von den Zeitgenossen als brisant diskutierte *Lucinde* tradiert diese „Asymmetrie der Geschlechter“ und rechtfertigt

4 Vgl. ebd., S. 75.

5 Zit. nach Dietmar Schmidt, *Klimazonen des Geschlechts. Zeugung um 1800*, in: *metis* 9 (2000/17), S. 8–29, vgl. S. 21.

tigt bei aller *Libertinage* das hausväterliche Credo: „Der Mann liebt das Lieben, die Frau liebt den Mann“.⁶

Weder die aufgeklärte Forderung nach Gleichheit noch die anthropologische Grundannahme, Sexualität gehöre zur Natur des Menschen, transzendieren also die patriarchalischen Machtverhältnisse. Übertragen auf das Zusammenspiel zwischen gesellschaftskonstitutiven Metaerzählungen und sozialem Gewaltmonopol, lösen die „animalisierten“ Geschlechtsattribute der Frau im ausgehenden 18. Jahrhunderts eine bislang dämonisierte Sexualität ab. Weiblichkeit steht jetzt einer chaotischen Natur bedrohlich näher als die vernunftbegabte Männlichkeit. Mit dieser generalisierenden Einschätzung triebhafter Erotik erweist sich Natur freilich auch als „Sperrbegriff“, der „Einzigartigkeit, also Individualisierung ausschließt“.⁷ Wie sich diese einseitige Geschlechtercharakteristik rechtfertigen läßt, wird nur verständlich aus dem anthropologischen Amalgam aus kolonialistischer Naturästhetik und biblischen Ursprungsmysmen. Ähnlich einem Wilden mangelt es der Frau als Naturwesen in gleichem Maße an Charakter, wie sie ihre Sexualität nicht zu kontrollieren vermag. Angesichts seiner ungeheuren Vitalität avanciert das weibliche Geschlecht deshalb zu einer sozialen Gefahr, gegen die strengste Verhaltenskontrollen aufgeboten werden. Da solche Moralismen ein hohes Maß an Vernunft voraussetzen, erklärt sich aus dem offenkundigen Ungleichgewicht der Geschlechter auch die Dringlichkeit und Bedeutung männlicher „Naturbeherrschung“. Die Frage nach der politischen, sozialen oder juridischen Gleichberechtigung wird daher im aufgeklärten Sexualdiskurs lange und erfolgreich mit dem Argument zurückgewiesen, weibliche Triebhaftigkeit sei allenfalls zu zivilisieren und korrumpiere bis auf weiteres die eigentliche Kultivation des Menschen.⁸

Noch während die deutschen Aufklärer um Kant und Fichte die Ergebnisse der epigenetischen Forschung für ihre Sittenlehre fruchtbar machen, eröffnet der junge Schelling seine Kritik an der bürgerlichen Sexualmoral mit der Prämisse, jede Philosophie verliere ihre Berechtigung, solange sie nicht der Freiheit aller Menschen zuarbeite. Angeregt durch John Browns 1797 erscheinendes *System der Heilkunde*, leitet er aus den dort diskutierten Reiz-Reaktions-Mechanismen seine Theorie wechselseitiger Erregbarkeit ab. Und da alle Naturprozesse ständiger „*Thätigkeit*“ und „*Receptivität*“ unterstehen, wendet Schelling das Prinzip von „Anziehungs- und Zurückstoßungskraft“ auch auf die menschliche Sexualität an. Doch im Unterschied zu Novalis, der sich ebenfalls mit Browns Abhandlung beschäftigt, weist Schelling jede geschlechtertypologische Bewertung elementarer Naturvorgänge zurück. Schelling begründet

6 Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982, S. 172.

7 Vgl. ebd., S. 139.

8 Zur ‚Organisation‘ der Lüste im späten 18. Jahrhundert und ihre Überführung in ‚Nützlichkeitsysteme‘ vgl. auch Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main 1983.

seine ablehnende Haltung mit der Beobachtung, alle widerstrebenden Naturkräfte bemühten sich immer wieder um einen „Zustand des Schwebens“. Diese Hypothese mag zunächst wenig spekulär klingen, gestattet Schelling jedoch einige weitreichende Folgerungen. So versagt schon die landläufige Analogie von männlicher *actio* und weiblicher *reactio* vor dem Gesetz der Anziehung und Abstoßung. Ein erster Impuls geht also keineswegs allein von einer maskulinen Substanz aus. Jede Aktion setzt ferner einen Widerstand voraus, und jede Reaktion zwingt die initiative Gegenseite ihrerseits zur Rezeptivität. In Anbetracht solch komplexer Abläufe scheint es nach Schelling nicht länger plausibel, auf allen Entwicklungsstufen der Natur ein hierarchisches Regulativ sexueller „Ergänzung“ anzunehmen. Was zwei Elemente in magnetische Schwingungen versetzt oder Flüssigkeiten „elektrisch“ aneinander bindet, wiederholt sich vielmehr über Fauna und Flora hinaus auch zwischen Mann und Frau. Die Übertragung sozialer Herrschaftsmetaphern auf die menschliche Sexualität erweist sich damit als unvereinbar mit einer Naturvorstellung, derzufolge auch der sich selbst bewußt werdende Mensch auf das Gesetz der Attraktion und Reaktion verwiesen bleibt. Obwohl Schelling den Beweis für seine Annahme nur am Beispiel eher schlichter Kompaßnadeln und auskristallisierender Substanzen führt, zieht er aus Browns Beobachtungen und seinen eigenen Versuchen den Schluß, gleichwertige Partner müßten eine „Wechselbestimmung“ eingehen, ohne daß ein einzelnes Element das andere vollständig dominiere oder gewissermaßen in sich aufnehme.⁹ Für die sinnliche Vereinigung impliziert dies, daß sich sexuelle Differenz nur „aufheben“ läßt zugunsten eines autoritätsfreien Miteinanders.

Läßt sich diese erste naturwissenschaftliche Revision der Sexualität aber auch transzendentalphilosophisch aufrechterhalten? Um zeigen zu können, daß zwischen verwandten Elementen kein epigenetisches Abhängigkeitsverhältnis existiert, veranschaulicht Schelling am Beispiel der Reiz-Reaktions-Gesetze, daß kein Wesen zu einseitiger Trägheit bestimmt ist. In den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* heißt es daher, eine solche Lethargie gleiche nicht nur einem Zustand „negativer Tätigkeit“, sondern gründe bereits eine der möglichen Formen des Leidens. Schelling scheut sich jedoch, aus dieser naturkundlichen Herleitung vorschnelle Rückschlüsse auf

9 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“, in: ders., *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Frankfurt am Main 1985, Bd. I, S. 337-394; hier S. 372 u. S. 376. Zu den naturwissenschaftlichen Einflüssen, die Schellings Philosophie prägen, vgl. Erhard Lange, Georg Biedermann, „Die Philosophie des jungen Schelling, sein ‚aufrichtiger Jugendgedanke‘“, in: Erhard Lange (Hg.), *Die Philosophie des jungen Schelling. Beiträge zur Schelling-Rezeption in der DDR*, Weimar 1977 (= Collegium Philosophicum Jenense, H. 1), S. 9-50. Hartmut Boehme diskutiert demgegenüber die Gründe, warum Schelling ähnlich wie Goethe an einer nichtmechanistischen Naturvorstellung festhält und weist im weiteren darauf hin, Schelling habe Erotik als „unabschließbare Arbeit an der Herstellung absoluter Identität der Gattung“ begriffen. Vgl. Hartmut Boehme, „Kosmos und Leib bei Kant und Schelling“, in: *Études Germaniques*, Juillet-Septembre 1984, S. 251-267, hier S. 264f.

den Menschen zu ziehen. Einige Sätze müssen genügen, um die anthropologischen Konsequenzen seiner elektrophysikalischen Beweisführung klar zu konturieren. Wenn eine leidende Substanz nicht nur ein „passives Wesen“, sondern „schlechterdings [ein] *Nichts* (ein *nihil privativum*)“¹⁰ ist, dann verwirkt ein Individuum, das Reize passiv auf sich einwirken läßt, jeden Anspruch auf Autarkie. Innerhalb des sozialen Zusammenlebens beraubt es sich darüber hinaus aller kommunikativen Kompetenzen:

Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtseyn der Freiheit *erfüllt* ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, sondern sogar mit ihm *selbst*; kein Wunder, daß er sich selbst ebenso gut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln *Worten* sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall [...] antwortet.¹¹

Schellings konsequente Kritik am Leiden setzt voraus, daß der Mensch nicht nur von natürlichen Notwendigkeiten bestimmt ist. Als intellektuelle Wesen streben die Geschlechter ebenso unumgänglich nach Individuation und Freiheit. Ohne diese zweite anthropologische Wesensbestimmung ist die Entwicklung menschlicher Subjektivität und zwischenmenschlicher Gesellschaftsformen nach Schelling nicht denkbar. Diese Annahme sollte allerdings nicht zu dem Irrtum verleiten, den Einfluß der Natur auf Sinnlichkeit und Sexualität ontologisch zu vernachlässigen. Mit der Trennung in männliche und weibliche Sexualität hat sich die Natur eine veritable Möglichkeit eröffnet, die kulturelle Entwicklung des Menschen bis auf weiteres mitzugestalten.

Den metaphysischen Beweis führt Schelling in seiner 1799 erscheinenden *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Eröffnet wird die Deduktion mit einem scheinbaren Paradox: „Die Natur“, so schreibt Schelling, „*haßt* das Geschlecht, und wo es entsteht, entsteht es wider ihren Willen.“ Demgegenüber erfordert die Reproduktion des Lebens wechselseitige Stimulierung. Zeugung setzt also die „Trennung der Geschlechter“ voraus, was die Natur wiederum verpflichtet, ihr „unvermeidliches Schicksal“ zu akzeptieren und den biologischen Unterschied „aufs sorgfältigste auszubilden und auf den Gipfel der Existenz [zu] führen.“ Somit bleibt die Natur „an die (nie aufzuhebende) Duplicität der Geschlechter“ verwiesen. Inwieweit sich die Natur hier in eine Art Zwangslage manövriert hat, erhellt aus der Gewißheit, daß alles organische Leben einerseits dem Prozeß ewiger Produktion und Vernichtung unterworfen ist. Nur solange die Natur also immer wieder Einzelbewesen hervorbringt, kann sie sich auch als „autopoietischer“ Organismus in Gang halten. Läßt sie überdies genetische Vielfalt zu und entwickelt sogar neue Lebensformen, so unterbindet die organische Dynamik alle entropischen Einflüsse.

10 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, in: ders., *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 9), Bd. I, S. 135–244, hier S. 161.

11 Ebd., S. 235.

Leben definiert sich eben als Bewegung und Fortschritt. Andererseits widerstrebt es der Natur, ständig etwas erzeugen zu müssen, denn eigentlich verlangt es sie nach absoluter Identität und Ruhe: „Die Natur ist *das trägste Thier* und verwünscht die Trennung, weil diese allein ihr den Zwang der Thätigkeit auferlegt; sie ist nur thätig um jenes Zwangs los zu werden.“¹²

Der Konflikt zwischen Geschlechterdualität und gleichbleibender Aktivität auf seiten der Natur wird verständlicher, wenn Schelling das Grundprinzip allen Lebens aus Sicht der Weltseele reflektiert. Erst diese Perspektive hilft zu verstehen, daß Sexualität nicht nur den Weg in die individuelle Freiheit ebnet, sondern ebenso gut die spannungsgeladene Dialektik zwischen transzendenter Macht und irdischer Produktivität in vitaler Bewegung hält. Die mannigfaltigen Gattungen und Formen unterstehen damit zwar einem metaphysischen Zweck. Von der Weltseele hervorgebracht, dokumentieren sie eine schier unermessliche Schaffenskraft. Doch die Weltseele hat die Natur und ihre Spielarten einst nicht ohne Selbstgefälligkeit hervorgebracht und dafür sogar gewisse Gefahren in Kauf genommen. Konsequenterweise greift das Gesetz der Anziehung und Abstoßung ja auch zwischen Weltseele und Natur. So muß die Natur ständig neue Arten herausbilden, aber sie kann diesen Auftrag nicht ohne Widerstände erfüllen. Diese Gegenwehr läßt sich bis zu den Ursprüngen der Evolution zurückverfolgen. Hätte die Natur schon seinerzeit nur passiv die ersten Impulse empfangen, gliche sie noch immer einem dumpf leidenden Wesen, dessen Tristesse wohl kaum die vielgestaltige Omnipotenz höherer Mächte veranschaulicht. Die notwendige Reaktion der Natur auf den sie bewegenden Bewegt setzt Schelling denn auch mit den Anfangsgründen aller Freiheit heraus. Ohne dieses entscheidende Zugeständnis wäre es der Weltseele unmöglich gewesen, ihr *alter ego* zur Hervorbringung vielgestaltigen Lebens anzuregen. Am Anfang der Evolution steht mithin die Freiheit von der Weltseele, und mit jeder höherentwickelten Art bekräftigt die Natur ihren Willen, an diesem Grundrecht festzuhalten.

Zeugungsorgane und Kultur

Die von Schelling postulierte Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer sorgt seinerzeit für viel Aufmerksamkeit. Selbst der „alte Heide“ aus Weimar legt seine Vorbehalte dem jungen „Romantiker“ gegenüber ab und würdigt dessen Naturphilosophie als bedeutendste denkerische Leistung seit Spinozas Grundlegung des Pantheismus. Umgehend trägt Goethe dem 23jährigen Schelling eine Professur in Jena an. Der Vergleich mit Spinoza liefert freilich auch den Schlüssel zur „anarchischen“ Lesart jener Unterscheidung zwischen Weltseele und

12 Vgl. Schelling, „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (wie Anm. 9), S. 392f.

Natur: Obwohl sich die Natur noch im Zustand steter Fortentwicklung befindet, sind ihr zeitliche Grenzen gezogen. Denn sobald sich die Weltseele in ihrem Gestaltungsreichtum erkannt hat, kehrt sie wieder in sich selbst zurück. Zuvor muß sie allerdings noch ein gewichtiges Problem lösen. Schließlich wird die fruchtbare Natur alles daransetzen, den Rückfall in metaphysische Monotonie zu vereiteln. Vielleicht gelingt es ihr aber auch, die Weltseele von der Würde menschlicher Freiheit zu überzeugen.

Mit Blick auf den Menschen erlaubt dieses theologisch spannende Finale einen frappierenden Schluß: Je intensiver Erotik praktiziert wird, desto nachhaltiger zögert ausgerechnet diese „Teufelslast“ das Ende der Natur hinaus. Ohne Liebesleben erlischt ferner die genetische, lokale und kulturelle Varietät, mit der die Natur alle Möglichkeiten der Individuierung ausschöpft. Schelling warnt indes vor allzuviel Optimismus. Angesichts seines merkwürdigen Phlegmas erliege ausgerechnet der Mensch jenem Müßiggang, nach dem sich auch die Weltseele sehnt. Nicht frei von Spott formuliert Schelling daher den Grundsatz, je ausgebildeter der Eros sei, desto gleichgültiger reagiere das einzelne Lebewesen auf Außenreize.

Als Grund für diese Unlust verweist Schelling auf die Einführung spezieller Zeugungsorgane: Seit sie das organische Stadium erreicht hat, stellt die Natur mit ihnen das Überleben aller höherentwickelten Arten sicher. Vom Entwicklungsgrad der jeweiligen Fortpflanzungsorgane hängt aber auch die Ausbildung der Verstandeskkräfte ab. An der innerartlichen Vermehrung könnte insofern der biologische und intellektuelle Standort abgelesen werden, den ein Lebewesen innerhalb der evolutionären Ordnung einnimmt. Doch die Verbindung von Sexus und Logos bringt die Schwierigkeit mit sich, daß gerade rationale Wesen bisweilen von der Furcht befallen werden, im intimen Beisammensein etwas von ihrer Subjektivität zu verspielen. Allzumal der Mensch, der seine Ratio hochspezialisierten Geschlechtsorganen verdankt, nutzt diese Freiheit und erhebt die eigene Libido zum puren Selbstzweck oder entzieht sich gänzlich der Arterhaltung. Die Folgen solch einer Weigerung liegen für Schelling auf der Hand, denn daß die Natur

das Individuum nur gezwungen und der Gattung wegen ausbildet, erhellt daraus, daß ihr, wo sie in einer Gattung das Individuum länger erhalten zu wollen *scheint* [...], dagegen die Gattung unsicherer wird, indem sie die Geschlechter weiter auseinander halten [...] muß. In dieser Region der Natur ist der Verfall des Individuums minder sichtbar schnell, als da wo die Geschlechter sich näher sind [...], wo aber eben deßwegen auch die *Gattung gesicherter* ist.¹³

Nachdem sich die basalen Verstandeskkräfte als eher zweifelhafte Maßnahme erwiesen hatten, sollten Liebe und Sinnlichkeit die Gefühle der Geschlechter für-

13 Schelling, „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (wie Anm. 9), S. 393.

einander intensivieren: „Die Entgegengesetzten müssen [jetzt] ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen, und sich ewig suchen, um sich nie zu finden“.¹⁴ Aber auch diese Bereicherung des Liebeslebens vermochte nur wenig an der Tatsache zu ändern, daß Menschen noch immer wie chemische Substanzen reagieren und gegen jede Bevormundung protestieren. Aufgrund eines offensichtlich konservativen Gebrauchs früher ererbter Ressourcen folgt daher auf die Erotisierung der Gattungspflichten die Entwicklung des Geistes zu höchster Verstandestätigkeit. Als bald werden Vorurteile, Kleidervorschriften und Tabus aufgeboten, um sich der natürlichen Luststeigerung zu erwehren. An der Vollkommenheit des sinnenfeindlichen Verstandes kann also keineswegs auf evolutionäre Vorrechte geschlossen werden. Statt den Eros als Basis individueller Selbstsorge gelten zu lassen, feiert die Menschheit Scham und Sitte als intellektuellen Sieg über eine Natur, die sich Eingriffe in menschliche Freiheitsrechte erlaubt. Wie Schelling in *Von der Weltseele* ergänzt, herrscht prompt Apathie im Zeugungsverkehr. Sobald ein Paar danach trachtet, seine geschlechtliche Entgegensetzung zu überwinden, bescheide es sich auf kultivierte, aber fruchtbare „Homogenität“. Wieder sieht sich die Natur genötigt einzugreifen. Denn da sie „in der organischen Welt keine *Neutralisierung* duldet, so wird durch Vereinigung entgegengesetzter Principien ihr individualisierender Trieb rege; indem sie das Verhältniß beider Principien stört (durch welche Mittel es nun geschehe), entsteht ihr ein neues Individuum; welches Princip in dieser Operation das Uebergewicht erlange, erscheint uns als *zufällig*“.¹⁵ Unverkennbar endet Schellings subtile Beschreibung des sexuellen Zivilisationsprozesses in der Aufklärung. Von hier aus erklärt sich auch der ironische Seitenhieb auf eine Gegenwart, der eine weitreichende Korrektur ihrer Liebeslebens bevorsteht. Schließlich müssen Mann und Frau am Ende des 18. Jahrhunderts wieder an jene Organe erinnert werden, mit deren Hilfe sich Nachwuchs, vor allem aber die Freiheit von jenseitigen Abhängigkeiten realisieren läßt. Wie diese Revitalisierung aussehen könnte, diese Frage beantwortet Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften nicht. Nur eine ungewöhnlich scharfe Replik auf die bürgerliche Enthaltsamkeit deutet an, daß für die verquere Prüderie seiner Zeitgenossen all jene moralischen Erneuerer verantwortlich zeichnen, die eine „Impetuosität der *Naturtriebe*“ bestreiten. Dafür nehmen sie sogar in Kauf, daß nicht befriedigte Begierden „den Menschen zu den rasendsten Handlungen und zum Wüthen gegen sich selbst“ hinreißen.¹⁶

Welche Qualen sich einstellen, wenn Liebe und Sinnlichkeit mitsamt allen Geschlechterdifferenzen moralisch reguliert werden, resümiert Schelling erst im *Epikurisch Glaubensbekenntnis*. Damit Körperlichkeit, Liebe und Erotik

14 Ebd.

15 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, in: ders., *Schellings Werke*. Münchner Jubiläumsausgabe, hg. v. Manfred Schröter, München 1958, Bd. I, S. 413–651, hier S. 604f.

16 Ebd., S. 594.

ihren natürlichen Stellenwert verlieren, wird der Jugend zunächst ihr Glauben an eine wirkliche Welt ausgetrieben. An Stelle vernunftbegabter Persönlichkeiten erzieht sich das Bürgertum uniforme Automaten, die „mit Sittlichkeit stolzieren“ und „schöne Sprüche paradieren“ (vgl. EG, S. 147). Im Verlauf dieser Dressur lernen Männer und Frauen gemeinsam, sich an einer anämischen Tugend zu orientieren. Nachgerade perfide muten die geschlechtsspezifischen Disziplinierungen des Körpers an, an denen Heranwachsenden ihrer männlichen oder weiblichen Physiologie leidvoll bewußt werden. Wie streng der Körper auf Enthaltbarkeit abgerichtet wird, erläutert Schelling zunächst am Beispiel der „Frauen, / Die man nur dürft' durch Schleier schauen / Um nicht zu empfinden sinnlich Brunst“. Nicht besser ergeht es den Männern, deren ungebührlicher Wunsch nach „Leibesbefreiung“ durch eine strenge „Casteiung“ unterbunden wird (ebd., S. 151 u. 145).

Ob ein an Geist und Seele deformierter Mensch die komplexe Intention allgemeiner Sittengesetze zu reflektieren vermag, bleibt Schelling zweifelhaft. Vom „Licht“ abgewandt, verfallen die im *Glaubensbekenntnis* beschriebenen Jugendlichen in tiefe Furcht vor „Übersinnlichkeit“ und „Gespenstern“ (vgl. ebd., 151f.).

Sexualität und Freiheit

Solche Inkongruenzen des bürgerlichen Geschlechterdiskurses haben auch die Aufklärer Kant und Fichte befördert. Gegen die mechanistische Ich-Philosophie Fichtes macht Schelling daher geltend, sie unterschätze die anthropologische Bedeutung der Sinne und der Sinnlichkeit. Der Mensch, so schreibt Schelling am 3. Oktober 1801 an Fichte, läßt sich aber nicht auf „hellsehende“ Qualitäten reduzieren, mit denen er idealen Moralvorschriften oder dem Ziel einer quasispirituellen Freiheit naheifert: „In welche kleine Region des Bewußtseins Ihnen die Natur nach Ihrem Begriff davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt. Sie hat Ihnen durchaus keine spekulative, sondern nur teleologische Bedeutung.“¹⁷ Die Stringenz dieses Vorwurfes ergibt sich aus Schellings dialektischer Beweisführung: Einerseits formieren die Triebe und Leidenschaften jenes Band, das den Menschen auf ewig an die Natur bindet und mit dessen Hilfe die Reproduktion der Art gewährleistet wird. Ohne diese Notwendigkeit ist andererseits aber auch keine Freiheit denkbar. Denn nur dort, wo sich der Mensch von „Bewußtlosigkeit“ gegängelt sieht, wird es ihm nach Schelling auch möglich, sich seiner „Befangenheit“ bewußt zu werden und damit bereits ein Mindestmaß an Freiheit zu etablieren.

Inwieweit sich Schelling auch von Kants bürgerlicher Sexualmoral abhebt, zeigt exemplarisch das Kapitel „Der Charakter des Geschlechts“ aus Kants *An-*

17 Der Brief ist abgedruckt in Frank, Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (wie Anm. 1), S. 160-168; hier S. 166.

thropologie in pragmatischer Hinsicht. Mit Rücksicht auf neuere Forschungsergebnisse führt Kant über den Organismus der Frau aus, er verfüge über „mehr Kunst“ als der nur mit „Kraft“ begabte Körper des Mannes. Schon wenige Zeilen später wird jedoch deutlich, daß sich Kant vor einer materialistischen Beschäftigung mit der geschlechterkonstitutiven Sexualität ebenso scheut wie vor der Frage, inwieweit sich biologische Besonderheiten auf Geist und Psyche auswirken. Als setze er den Unterschied zwischen weiblicher Körpermechanik und männlicher Vernunfttätigkeit als gegeben voraus, flüchtet sich der Königsberger in höfische Galanterie und bürgerliche Ehestandsklagen. Was er seinen Leserinnen im folgenden anträgt, liest sich stellenweise so „komisch“ wie der Humor bis heute beliebter Boulevardstücke, in denen die weibliche Protagonistin einen „Hauskrieg“ anzettelt und mit Drachenzunge ihren „Mann entwaffnet“.¹⁸ Daß sie sich ansonsten um ihr Äußeres bemüht und ständig herausputzt, leitet Kant zu der Frage über, welche Fähigkeiten dem weiblichen Geschlecht ansonsten zukommen. Als er auf das vieldiskutierte Phänomen empfindsamer Leserinnen zu sprechen kommt, legt er voller Spott für die „gelehrte Frau“ dar, Bildung und weibliche „Affektation“ schlossen sich entschieden aus. Konsequenterweise versteigt sich der Philosoph zu der delikaten Behauptung, solche Damen brauchten „ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben“.¹⁹

Wie Ursula Pia Jauch plausibel dargelegt hat, läßt eine solch einseitige Interpretation Kants leichthin übersehen, daß sich der Philosoph in seiner Anthropologie und verwandten Schriften durchaus kontrovers über den Geschlechtscharakter der Frau ausläßt: „Es handelt sich hier [...] um eine Neukonzeption eines invarianten sittlichen Naturwesens der Frau, das letztlich die umfassende Auslagerung des gesitteten Anstandes in die Obliegenheit der bürgerlichen Frau bezweckt, während ihre Befähigung zu sittlichem Handeln im Sinne der Ethik umstritten bleibt.“²⁰ Ob sich Kant tatsächlich seiner moralphilosophischen Widersprüche bewußt ist, sei trotzdem dahingestellt. Seine von Jauch herangezogene Freiheitsschrift läßt jedenfalls keinen Zweifel daran, daß nur ein Teil der Menschheit mit Vernunft begabt wurde. Schon deshalb gehört es zu den Aufgaben der Männer, ihre herrschsüchtigen Gattinnen zu emanzipieren. Billigt er den Frauen demgegenüber zu, mit ihren „feineren Empfindungen“ beförderten sie „Geselligkeit und Wohlanständigkeit“, so darf nicht übersehen werden, daß Kant die Entwicklung weiblicher „Moralität“ aus der evaesken Natur ableitet und als einzige Intention dieses Sozialverhaltens erotische Verführungskünste gelten läßt. Weibliche Anstandsattitüden wandeln sich folglich so rasch wie Modeallüren. Stellt Kant also fest, am Ende des Jahrhunderts gäben sich die Frauen „in der Liebe“ eher „kalt“, so dienen selbst solche Werbesignale nur einem in-

18 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1964, Bd. IV, S. 399-690, hier S. 648f.

19 Vgl. ebd., S. 653f.

20 Ursula Pia Jauch, „Sittlichkeit zwischen Vernunft und Gefühl. Zur Polarisierung der Geschlechtscharaktere bei Kant“, in: *Hegel-Jahrbuch* 1988, S. 368-374; hier S. 370.

trikaten Gattungserhalt und erlauben überdies Rückschlüsse auf die Empfindsamkeit ihrer potentiellen Paarungspartner.²¹

Mit seiner wenig charmanten Schilderung weiblicher Eigenheiten verträgt sich auch Kants mythisierende Aufrechnung femininer Herrschaftsansprüche. Führt er aus, das „Weib wird durch die Ehe frei“²², so meint dies im Duktus patriarchalischer Schutzbehauptungen, daß sich jede Frau nach der Heirat umgehend auf ihre tieferen Wesenszüge besinnt. Weil nun einmal „ein Teil [...] dem andern *unterworfen* und wechselseitig einer dem andern irgendwo überlegen sein“ muß, beanspruchen pragmatische Gattinnen kurzerhand, in der Ehe alleine zu „regieren“.²³ Für bürgerliche Mannsbilder mit Hang zur Leidenschaft wiederholt sich damit, was Adam schon im Paradies drohte: „Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht sein“.²⁴ In aufgeklärter Absicht nehmen sich die Konsequenzen dieses Dominanzgebahrens allerdings tragikomisch aus. Aufgrund jener angestammten Streit- und Redesucht der Frauen bleibt jedenfalls fraglich, wann sich dem vernunftbegabten Ehesklaven eine Gelegenheit bieten soll, über Werte wie Toleranz und Gleichheit zu dozieren.

An solchen Kommunikationskonflikten macht Schelling seine Kritik an Kants Ausführungen über die bürgerliche Ehe fest. Analog zum Gesetz von Impulsion und Repulsion moniert er am Emanzipationsmodell seines akademischen Lehrers, Freiheit entwickle sich nicht epigenetisch, sondern allein diskursiv. Folgerichtig leitet Schelling seine Revision des Kategorischen Imperativs mit dem Hinweis ein, das allgemeingültige Moralgesetz verlange neben einem reinen Willen vor allem die Erkenntnis, daß sich ethische Maximen nur an einem gleichberechtigten und intellektuell gleichwertigen Gegenüber bewähren können. Beide Voraussetzungen erwirbt der Mensch, wenn er zwischen sich und seinen Mitmenschen eine kreative Differenz postuliert: „Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir *Bewußtseyn*“.²⁵ Fehlt diese Polarität zwischen Denken und Objekt, gibt es nach Schelling weder Geist noch Wirklichkeit, weder Freiheit noch Ich. Demgemäß schlägt Schelling vor, das oberste Vernunftgebot umzuformulieren: „Seines *reinen Thuns* [...] wird der Geist nicht bewußt, als *durch* das *Wollen* [...]“. Also fordert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den *reinen Willen* selbst.“²⁶

Auf eine nur dialogisch umzusetzende Selbsterkenntnis angewandt, erweisen sich die von Kant formulierten Aufgaben der pädagogisierenden Ehegatten als wenig überzeugend. Wer seine Gattin erst zu einem sexuell integren Mitmenschen erziehen muß, um sie alsbald über die Vorzüge zwischenmenschlicher Freiheit zu belehren, hat für Schellings seine Sexualität bis dahin mit einem Lebewesen praktiziert, dessen „bestialische“ Sinnlichkeit einer stummen und

21 Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (wie Anm. 18), S. 652f.

22 Ebd., S. 656.

23 Ebd., S. 648, S. 657.

24 Ebd., S. 652.

25 Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus* (wie Anm. 10), S. 162.

26 Ebd., S. 221.

verständnislosen Existenz korrespondiert. Solch eine Diffamierung weiblicher Erotik entspräche zwar einem bürgerlichen Denken, das die Frau als „natürliche Kurtisane“ einstuft. Gleichwohl beantwortet diese Einschätzung noch nicht die Frage, warum sich der vermeintlich vernunftprivilegierte Mann mit einem „Objekt“ einläßt, das kein gutes Licht auf seine evolutionäre Bevorzugung wirft. Die Rolle des christusgleichen Erlösers, der sich zu den Parias begibt, oder des triebgeleiteten Schwerenöters, der sich wider jede bessere Vernunft von seinen Lüsten leiten läßt, ist jedenfalls nur bedingungsweise im bürgerlichen Selbstverständnis angelegt. Insbesondere Kant und Fichte weisen solche Rudimente adligen Selbstverständnisses unmißverständlich zurück. Schelling indes provoziert mit seiner Version des Kategorischen Imperativs verwandte oder ähnliche Assoziationen, um darlegen zu können, wie konsequent seine männlichen Zeitgenossen mit einem anerzogenen Rollenverständnis brechen müssen. Der autarke Mensch macht sich nämlich freiwillig zum Objekt der Ich-Erkenntnis eines anderen und übernimmt damit die Aufgabe eines reagierenden „Gegenpoles“. Um nun dem Individuum im Prozeß der Selbsterkenntnis die Chance zu eröffnen, jene Grenze zwischen zwei Erkenntnissubjekten als notwendig zu begreifen, muß einer Partnerin oder einem Partner vor allem Vernunft zugestanden werden. Ansonsten wäre es dem Gegenüber nicht möglich, adäquat auf das Angebot des partnerschaftlichen Freiheitsverzichts zu reagieren. Mit der Aufhebung eigener Freiheitansprüche signalisiert das Objekt immerhin, daß es auf alles rationale Kalkül verzichtet. Das Subjekt nimmt diese Offerte an, indem es seinerseits Vernunft und Eros als natürliche Voraussetzung seines Ich akzeptiert. Solchermaßen distanziert von allen pragmatischen Interessen, erweitern Mann und Frau die mechanische Forderung nach einer Freiheit, die ihre Grenze in der Freiheit des anderen finden soll, um die progressive Anerkennung notwendiger Geschlechtsunterschiede.

Aus dieser wechselseitigen Selbst-Setzung kann insofern auch nicht auf die Trivialität alltäglicher Geschlechtlichkeit geschlossen werden. Vielmehr läßt Schelling mit Blick auf das erotische Zusammenleben nur eine einzige Sünde für Mann und Frau gelten – die Sünde, sich dem Recht auf Individualität und Selbstbewußtsein zu verweigern. Die grundlegende „Duplicität“ in der Natur wird also nicht überschritten, sondern bildet das notwendige Fundament, um das Recht auf allgemeine Individualität erkennen zu können. Freiheit und Selbstbewußtsein setzen folglich eine erotische „Durchmischung“ voraus, in deren Verlauf sich zwei Partner auch zur „körperlichen“ Freiheit von Vorbehalten, Repressalien und psychischen Deformationen verhelfen. Beide finden alsbald zurück zu *ihrer* jeweiligen Natur. Ohne deshalb in den Zustand edler Wildheit zu verfallen, entdecken sie sich als körperliche und mentale Antipoden, die ansonsten reproduzieren müßten, „was theils aus der Eigenthümlichkeit [ihrer] Natur, theils aus den Einwirkungen, welche [...] von außen geschehen sind, nothwendig folgt“. ²⁷

27 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno oder über das göttliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, in: *Schellings Werke* (wie Anm. 15), Bd. III, S. 109-228, hier S. 118.

Dem Vorwurf, er „idealisiere“ lediglich die bürgerliche Kompensationslehre, begegnet Schelling im *Epikurisch Glaubensbekenntnis* mit drastischen Bildern. Damit ein Subjekt nicht im anderen „verquillt“, muß es „Kraft in Kraft, und Stoff in Stoff“ entsenden können (EG, S: 151). Mit dieser Formulierung, die Blumenbachs Biologie der Keimzellen forciert, wendet sich Widerporst gegen eine Sexualmoral, die Zivilisation auf weibliche Raffinesse zurückführt und deshalb eine Vermännlichung der Gesinnung einklagt. Frei von ontologischen Zwecken, entdeckt er darüber hinaus, daß die „vernünftige Liebe“ eine markante Grenze zwischen Ich und Weltseele etabliert. Machen es sich Widerporst und seine Geliebte daher auf dem Sofa bequem, um in der *Lucinde* nachzulesen, wie gut es diesen beiden Erotomanen eigentlich geht, dann arbeiten sie der vollendeten „Instabilität“ ihrer Gattung zu. Diese „Zügellosigkeit“ mag einen hohen Preis fordern, legitimiert aber noch einmal, daß es ohne Sexualität keine Widerständigkeit geben kann. Zum „wahren“ Rebellentum emanzipieren sich die Liebenden allerdings erst, sobald sich ihre „natürliche“ Widerborstigkeit mit intellektuellen Zielen verbindet. Im Gedicht sind es die „nordischen Geister“, denen fortan energische Gegenwehr droht:

Jenen aber und ihres Gleichen
 Will ich kund tun und nicht verschweigen,
 Daß ich ihre Fromm' und Heiligkeit,
 Ihre Übersinn- und Überirdigkeit
 Will ärgern mit tüchtig Werk und Leben
 [...]
 So lang' ich mich werd' fühlen umfassen,
 Von der Einz'gen liebeichen Armen,
 An ihren Lippen mich erwärmen,
 Von ihrer Melodie durchklungen,
 Von ihrem Leben so durchdrungen,
 Daß ich nur nach dem Wahren kann trachten,
 Allen Dunst und Schein verachten,
 Daß mir nicht können die Gedanken
 Wie Gespenster da und dorthin schwanken,
 Haben Nerven, Fleisch, Blut und Mark,
 Und werden geboren frei, frisch und stark.
 (EG, 152)

„Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden!“

Gleich nachdem Schelling sein *Epikurisch Glaubensbekenntnis* im Herbst 1799 vorgetragen hat, schreibt Friedrich Schlegel an Schleiermacher, der Philosoph habe nach der Lektüre von Novalis' *Die Christenheit oder Europa* „einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen“.²⁸

28 Der Brief ist abgedruckt in Frank, Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (wie Anm. 1), S. 18f.

Divergenter konnte der Versuch, das Projekt einer romantischen Mythologie auf ein organologisches Naturmodell zu gründen, auch nicht ausfallen. Während Schelling seine materialistische Evolutions- und Kulturtheorie ausarbeitet, wendet Novalis die von Brown entwickelte „Reizbarkeitslehre“ auf sein entropisches Geschichtsbild an und leitet den Niedergang Europas aus der nachlassenden Spannung physikalischer Wechselkräfte ab. Allzumal das 18. Jahrhundert präsentiert sich in Novalis' Diktion als morbide Epoche, die sich lethargisch einem mechanistischen Weltbild verschrieben hat. In der Folge seien „Wissen und Glauben“ in eine „entschiedenere Opposition“ getreten und hätten damit den Verfall der Religion forciert:

Noch mehr – der Religions-Haß, dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Fantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth oben an, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben [...] eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sey.²⁹

Mit dieser Anspielung auf Kants berühmte Mühlenmetapher billigt Novalis der Religion das Vermögen zu, alle kreativen Ausdrucksformen des Menschen im gleichen Maße zu fördern wie sie das lähmende Verharren in systemischem Fatalismus vereitelt. Ohne den Glauben vegitiert der Mensch dagegen als bedauerndes Produkt ihn leitender Mächte. Hatten ihn seine Götter früher noch gelehrt, die Furcht vor solchen „Gespenstern“ zu meistern, so erweist sich das vermeintlich emanzipierte Selbstbewußtsein in Zeiten des „Religionsschlafs“ als eitle Chimäre.³⁰

Da Novalis eine ähnliche Verbindung zwischen Mensch und Natur annimmt wie Schelling, verbannt auch er die Triebe und Leidenschaften nicht völlig aus seinem triadischen Geschichtsmodell. Für Gerhard Schulz und Niklas Luhmann räumt Novalis der Sexualität sogar eine hervorragende Bedeutung für „die geistige Tätigkeit des Menschen und die gesellschaftliche Rolle der Geschlechter“ ein.³¹ Indem er seine Theorie der All-Liebe in „heimlicher Analogie zum Geschlechtsverkehr (Kontaktaufnahme – Steigerungsspiel – Höhepunkt – Indifferenz und Notwendigkeit des Sich-Trennens)“ modelliert, vermag sich Erotik in leibhaftiger Sinnlichkeit, in der Liebe zu den Toten und schließlich im rauschenden Liebesmahl der wiedervereinten Europäer auszudrücken.³² Aber diese „progressive“ Sexualität dient einem quasireligiösen Ziel – jener All-Liebe,

29 Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in: ders., *Werke in einem Band*, hg. v. Hans-Joachim Mahl, Richard Samuel, München ³1984, S. 525-544, hier S. 534f.

30 Ebd., S. 540.

31 Gerhard Schulz, „Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle“, in: Herbert Uerlings (Hg.), *Novalis und die Wissenschaft*, Tübingen 1997, S. 213-237, hier S. 223.

32 Luhmann, *Liebe als Passion* (wie Anm. 6), S. 141.

in die sich eine weitgehend zerstreute Gesellschaft einst wieder teilen soll. Um diesen höherwertigen Zweck auch im momentanen Lustglück nicht aus den Augen zu verlieren, verpflichtet Novalis den einzelnen auf die Fähigkeit gewissenhafter Selbstbeobachtung. Die partnerschaftliche Treue bekommt damit eine nicht zu unterschätzende Konkurrenz. Statt einander zu lieben, streben nun beide Partner danach, sich in erster Linie selbst treu zu bleiben. Im Dienst einer sich stetig vervollkommnenden Individualität erleben sie auch ihre Hineigung nur als Durchgangsstadium auf dem Weg zur erlösenden Himmelsliebe. Was Schelling noch als Zustand unbeschwerten „Schwebens“ und wechselweiser Freiheitserkenntnis beschreibt, wird jetzt begleitet von einem latenten Mißtrauen in die Aufrichtigkeit und Vorteilsstrategien des anderen.

Aus der Perspektive radikaler Freiheit kanalisiert Hardenberg die natürliche Sinnlichkeit in Anlehnung an die Werkgerechtigkeit des Christen, der Nächstenliebe praktiziert, um sich für das Jüngste Gericht zu empfehlen. Gleichzeitig disponiert er die intellektuellen Potentiale der irdische Lust auf eine metaphysische Erlösung. Als folgenschwerer erweist sich freilich die zutiefst moderne Einsicht, daß jede spirituelle oder utopische Hoffnung das Recht auf Identität und Persönlichkeit hintertreibt. Gleichzeitig trägt sie in den Bereich der Sinnlichkeit eine fatale Wertschätzung, was nach Schelling langfristig dazu führen muß, „niedere“ Triebe wie die Sexualität dem allmächtigen Liebesideal aufzuopfern.

In seinem Mißtrauen sieht sich Schelling bestätigt, als er während der Niederschrift seines Glaubensbekenntnisses noch einmal Novalis' *Geistliche Lieder* studiert.³³ Dort nämlich spricht sich Novalis für eine christlich inspirierte Leibfeindlichkeit aus, und er legitimiert sein Keuschheitsideal mit der Gottesferne des zeitgenössischen Menschen. Ohne Gott, so heißt es im weiteren, wisse der Mensch gar nicht, was Liebe sei und worauf er seine „wahren“ Emotionen lenken solle. Geistige Helle bewirke demgegenüber eine unnatürliche Reizbarkeit und verdamme den Menschen dazu, sein sündiges Leben mit tollwütigen Amouren oder derben Späßen zu füllen:

Einsam verzehrt von Lieb' und Sehnen,
Erschien' mir nächtlich jeder Tag;
Ich folgte nur mit heißen Thränen
Dem wilden Lauf des Lebens nach.
Ich fände Unruh im Getümmel,
Und hoffnungslosen Gram zu Haus.
Wer hielte ohne Freund im Himmel,
Wer hielte da auf Erden aus?³⁴

33 Tatsächlich äußert sich Schelling im Umfeld des Glaubensbekenntnisses mehrfach kritisch über die *Geistlichen Lieder*, während er die *Europarede* nur nebenbei erwähnt (vgl. die von Frank, Kurz herausgegebenen *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* [wie in Anm.1]).

34 Novalis, *Geistliche Lieder*, in: *Werke in einem Band* (wie Anm. 29), S. 179-198, hier S. 183.

Nun läge es nahe, Widerporsts Wollust als derbe Reaktion auf einen magischen Idealismus zu deuten, der schon zu Lebzeiten auf ein demütiges „Anschauen des Weltalls“ verpflichtet (EG, 145). Doch Schelling ist sich durchaus bewußt, daß auch Novalis die Sorge vor dem gestaltlosen Nichts und einer gar zu pragmatischen Gesellschaftsordnung umtreibt. Warnt das *Epikurisch Glaubensbekenntnis* daher vor modischem Hedonismus und mißverständener Freizügigkeit, so rekurriert es auf die Unsicherheit einer Generation, die sich in neue Mytheme oder *Libertinage* flüchtet, um den Mangel an sinnstiftenden Welterklärungen zu fliehen. Widerporst gelingt dies, weil er begriffen hat, daß kein Jenseits irdisches Glück gewähren kann.³⁵ Solange aber trotzdem die Konformität aller Gläubigen erwartet wird, bleiben die Liebesnester Ausgangspunkt für weitere Rebellionen. Nicht ohne Doppelsinn erhofft sich Widerporst neben zahlreichen Liebesnächten auch selbstbewußten Nachwuchs. Unter Berufung auf Spinoza als imaginären Namenspatron endet er seinen Lustgesang mit den Worten:

So bin ich aller Furcht entbunden,
Kann an Leib und Seel' gesunden,
Statt mich zu gebärden und zu zieren,
In's Universum zu verlieren,
In der Geliebten hellen Augen
In tiefes Blau mich untertauchen.

[...]

Solches hab' in der Frau Venus Horst
Geschrieben, ich Heinz Widerporst
Der zweit genannt mit diesem Namen
Gott geb' noch vielen solchen Samen.
(EG, 149 u. 153)

Was Widerporst hier aus sinnlicher Perspektive expliziert, geht auf Schellings früheste Entwürfe seiner Philosophie der Freiheit zurück. An ihr gemessen, nimmt sich das Vertrauen auf ideologische oder theologische Verheißungen naiv aus. In seinen 1795 veröffentlichten *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* führt Schelling diesen neuzeitlichen Fatalismus auf die Beobachtung zurück, daß spirituelle Gewißheit und blinde Zuversicht den Menschen selbst dort zu tumber Selbstzufriedenheit verführen, wo er sein Ich auszuformulieren versucht. Es sind also nicht nur Erlösung und Utopie, die Individua-

35 Auf das Ziel einer „kollektiven Identität“ weist auch Manfred Frank hin. Während Novalis die All-Liebe zum Zweck des Organismus ‚Staat‘ erhebt, dem alle „Gesetze, Körperschaften, Klassen, Verbände, Gruppen usw.“ unterstehen, arbeitet Frank am *Ältesten Systemprogramm* heraus, daß der/die Verfasser ihr Projekt einer Neuen Mythologie mit ästhetischer Freiheit gleichsetzen: „Das Kunstwerk ist ein Werk der Freiheit: nur Freiheiten können Kunstwerke schaffen [...]. Und darum kann die Idee der Poesie zur sozialen Utopie werden“. Vgl. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982, S. 167, S. 162, S. 184.

lität vereiteln. Auch eine romantisch-idealische Selbstschau, der es an sinnlichen Korrektiven mangelt, verurteilt die Menschen zu folgenloser Untätigkeit. Über diese unerotische Dialektik der Moderne notiert Schelling in den *Briefen*:

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wird werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. [...] Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso nothwendig in sich selbst zurück. [...] Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden!³⁶

Ausschließlich vom Subjekt her gedacht, kann es nach Schelling folglich keine sinnlose Vernunftentwicklung geben. Das rationalistische Konstrukt der All-Liebe scheint ihm deshalb auch wenig geeignet, um die Gegenwart von unbeachtetem Aktionismus oder dem Gefühl persönlicher Deklassierung zu heilen. An ein vages Zukunftsprojekt gekoppelt, formieren sich beide Leidensweisen zu einem Glauben, sich strikt gegen die empirische Vielfalt sinnlicher und rationaler „Abweichungen“ sperrt. Für Schelling besteht jedoch kein Grund, an den ungezählten Variationen des Selbsterlebens zu zweifeln. Da nur unkritische und dogmatisierte Menschen gleichsam raum- und zeitlosen Monaden gleichen, fordert er seine Leser auf, allen Prädestinationen zu entsagen: „Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen mit fortgerissen wird, wie soll doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden ist, was er ist?“³⁷ Mit Blick auf die seinerzeit noch junge Geschichte des transzendentalen Idealismus denkt Schelling hier konsequent weiter, was bereits das *Älteste Systemprogramm* monierte. Alle Ideen vom „ewigen Frieden usw.“ werden dort als „untergeordnete“ ausgewiesen, solange sie „freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln“. Wie tief der Argwohn gerade vor aufgeklärten Erlösungslehren wurzelt, dokumentieren die nachfolgenden Hinweise auf ein neues „Priesterthum“, das Vernunft bloß heuchelt. Die „absolute Freiheit aller Geister“ lasse sich dagegen nur dort realisieren, wo Menschen ihre „intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit *ausser sich* suchen“.³⁸

Von der Freiheit zur Lust ist im *Ältesten Systemprogramm* noch nicht die Rede, weshalb Widerporst im *Glaubensbekenntnis* die Demut all jener attackiert, die über „Religion reden und schreiben“, um ihre Umwelt ebenfalls

36 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in: *Schellings Werke* (wie Anm. 9), Bd. I, S. 205–265, hier S. 246, S. 249f.

37 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur“, in: ders.: *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 9), Bd. I, S. 245–294, hier S. 256.

38 Das *Älteste Systemprogramm* ist ebenfalls abgedruckt in Frank, Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (wie Anm. 1), S. 110–113, vgl. S. 110f.

„mit Gewalt [zu] bekehren“ (EG, 145). Insofern antwortet das Gedicht nicht nur auf die Liebeskonzepte der Frühromantik, sondern konkretisiert ein politisches Programm, das für die Abschaffung hierarchischer Herrschaftsverhältnisse noch ganz auf die (bezeichnenderweise?) reine Vernunft vertraut. Umfassend zählt Widerporst jetzt auch die Gründe auf, warum offensichtlich alle Ideologien präventiv die Sinne diffamieren. Von ihnen geht eine ungeahnte und möglicherweise kaum zähmbare Vitalität aus, die rasch Zweifel am unbeirrbareren Glauben an das Glück aus fremder Hand aufkommen lassen.

Entgangen ist dies bislang nur dem Weltgeist, der wie ein „zahmes Tier“ sich unter die „Gesetze schmiegt“: „Steckt zwar ein Riesengeist darinnen, / Ist aber versteinert mit seinen Sinnen“. Daß es ihm zeitweilig gelingt, sich seiner selbst zu besinnen, dafür macht Widerporst die jenseitsgläubigen und züchtigen „Menschenkinder“ verantwortlich. Eifrig gaukeln sie ihrem Gott vor, er finde dereinst wieder zu sich selbst. Prompt beflügelt ihn die Aussicht, bald schon „in die große Natur zerrinnen“ zu können (vgl. ebd. 149f.). Was die Weltseele aber wahrnimmt, gleicht einer „platonischen“ Chimäre. Für Außenstehende wie Widerporst nimmt sich die Wirkung solcher Scheinwahrheiten komisch aus. Von den Illusionen seiner Gläubigen inspiriert, gefällt sich der erste Beweger zunächst in der Vision einer „eigenen großen Welt“. Aber welche Eitelkeiten treiben ihn um, als er sich dann mit den abgelebten Helden späterer Epochen identifiziert? Wie „der alte Gott Saturn“ will der schafende „Riese“ seine „Kinder verschlingen im Zorn“. Bis es zu solchen Verwechslungskomödien kommt, bleibt freilich noch hinreichend Zeit, das Ende der eigentlichen Geschichte sinnenfroh hinauszuzögern. Neuerlich über ihre wahren Pflichten entzückt, „zielen“ sich Widerporst und die Geliebte nicht länger (ebd. 149f.). Längst schon jenseits der Höhle schummriger Sensationen, entsagen sie vor ihrem Liebesspiel aber noch einmal mit blasphemischer Freunde allen neuen und alten Mythologien. Die Sexualität gehört nun einmal zur Natur des Menschen – und ihre lange Zeit gefürchtete „Animalität“ ist es, die alle „ewigen“ Mächte überdauert:

Darum so will auch ich bekennen,
 Wie ich in mir es fühle brennen,
 Wie mir's in allen Adern schwillt
 [...]
 Halte nichts vom Unsichtbaren
 Halt' mich allein am Offenbaren,
 Was ich kann riechen, schmecken und fühlen.
 Mit allen Sinnen drinnen wühlen.
 (EG, 146)

Über organische und fruchtbare Unterscheidung Organismus und Konjektur bei Schiller

Schiller provoziert immer noch mehr oder weniger verhohlenen Augenrollen über den theoretischen Dichtungsmechaniker und „Moral-Trompeter von Säckingen“¹-Weimar; zwei Jahrhunderte als Erzieher der Nation und Pädagogenheros gehen nicht spurlos an einem vorüber. Schiller polarisiert, und das, weil er sich stets als Mann der Vermittlung gibt. Immer wieder konjiziert er Vereinigungsprogramme, mit denen er gerade konsolidierte Unterscheidungen wieder ins Wanken bringt. Damit hat er schon in seinen anthropologischen Dissertationen seine Gutachter gereizt. Es geht darin bekanntlich um das Verhältnis von Leib und Geist, der immer wieder reproduzierten Basisdifferenz des anthropologischen Diskurses im 18. Jahrhundert, die unterschiedlichste Vereinigungsprogramme des vielbeschworenen *commercium mentis et corporis* als theoretische Entwürfe des unbekannten Wesens „Ganzer Mensch“ antreibt. Schiller reibt, nicht eben lebensklug, in seinen Dissertationen seinen Lehrern unverhohlen den pragmatischen Zuschnitt dieser Programme unter die Nase. Die etablierten Theorien – Spiritualismus, Materialismus, Influxionismus verschiedener Couleur – werden einfach beiseite gewischt, es sei damit, „wie ihm wolle“, er gestehe auch „gern, daß eine Mittelkraft [zwischen Leib und Seele] undenkbar sein mag; ich sehe auch ein“, fährt Schiller fort, „warum sie es ist“.² Einer solchermaßen in die Aporie getriebenen Theorie wird dann mit der Emphase der Evidenz der Stab gebrochen: „Die Erfahrung beweist sie [die Mittelkraft]. Wie kann die Theorie sie verwerfen.“ (V, 254). Die Mittelkraft ist als eine explizite Konjektur entworfen, mit der verschiedene Teiltheorien und empirische Daten zu einem pragmatisch validierten Erklärungskomplex zusammengebastelt werden.

Schiller stellt sich mit seiner anthropologischen Fundierung der Ästhetik in den Konjekturaldiskurs der Spätaufklärung. Er moderiert die allzu hochgestochenen Geltungs- und Durchsetzungsansprüche des ersten Aufklärungsoptimismus und integriert eklektische, (neo)topisch-rhetorische, anthropologische Ansätze des 18. Jahrhunderts. Zentral ist dabei der Rekurs auf eine Systemtheorie, oder auch Organisationstheorie; für sie sind zwei Paradigmen wichtig,

1 Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: ders., *Werke*, hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1994 (München 1955), Bd. II, S. 939-1033, hier S. 991.

2 Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München 1989, Bd. V, S. 253 (Nachweise künftig im Text).

erstens eine Orientierung an biologischen Organismen und zweitens ein Rechtsmodell, wie es sich z.B. im mythologischen Begriff der *Nemesis* manifestiert. In diesem Kontext läßt sich dann das Paradigma der Konjektur als eine systemische Epistemologie herausstellen, die ein neues Licht auf Schillers (Theorie)Texte wirft.

I.

Die Systemtheorie des 18. Jahrhunderts entwirft einen intuitiven Begriff lokaler und offener Systeme. Es sind nicht umfassende Theoriegebäude gemeint, und auch nicht Systemtheorie in einem luhmannschen Sinne, die ich schon um einer klaren historischen Rekonstruktion und um methodischer Klarheit willen hier gänzlich heraus halte. Ein wichtiger historischer Referenzpunkt ist Johann Heinrich Lambert, der aus der rationalistischen Schulphilosophie heraus eine „Systematologie“³ entwickelt, die von Schulphilosophie nicht mehr allzu viel wissen will. Lambert bestimmt ein System als „ein zweckmässig zusammengesetztes Ganzes“.⁴ Diese Zweckmäßigkeit wird von einem pragmatischen Erfahrungsbegriff aus konzipiert, der Polyperspektivität, Kohärenz, Konsens und Analogie ins Zentrum stellt.⁵ Allerdings ist es nicht ein bestimmter Zweck, den Lambert ansetzt, sondern ein offener Bezug auf mögliche komplexe Zweckgesamtheiten.⁶ Damit wird Zweckmäßigkeit zu einer formalen Kategorie. Sie bestimmt „durchgängig“ alle Elemente des Systems und konstituiert seine Einheit.⁷ Durchgängigkeit wird an den Begriff einer verbindenden „Kraft“ gebunden.⁸ Lambert denkt sie als „Thulichkeit“⁹, d.h. als Handlungsvermögen. Er liefert dazu – methodisch charakteristisch – eine genaue Analyse der verschiedenen kontemporären Kraftbegriffe¹⁰ und klassifiziert dementsprechend

3 Johann Heinrich Lambert, „Fragment einer Systematologie“, in: Johann Bernoulli (Hg.): *Joh. Heinrich Lamberts ehemaligen Königl. Preuß. Oberbaurathes und ordentl. Mitgliedes der Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin, etc. logische und philosophische Abhandlungen*, Leipzig 1782 u. 1787, Bd. II, S. 385–413; Neudruck in Johann Heinrich Lambert, *Philosophische Schriften*, Bde. VI, VII und in Johann Heinrich Lambert, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, hg. von Geo Siegwart, Hamburg 1988, S. 125–144; Johann Heinrich Lambert, *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga 1771, Neudruck hg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim 1965, Bd. I, S. 45f. (§53), 49f. (§59).

4 Lambert, „Systematologie“ (wie Anm. 3), Bd. II, S. 387 (§4).

5 Johann Heinrich Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Augsburg 1761; S. VI passim; passim; S. 147; S. VI, S. XVIIIff., S. XXV; S. XI, S. 32, S. 61.

6 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 346ff (§355f.).

7 Zum Begriff der Durchgängigkeit Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), S. 12 (Hauptstück §§351–371), Bd. I, S. 341–376 („Zusatz“).

8 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 45f. (§53), S. 49f (§59).

9 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 53 (§67).

10 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. II, S. 1–40 (13. Hauptstück §§372–410).

physische, volitionale und rationale Systeme.¹¹ Lamberts Systembegriff ist elemental unbeschränkt und dynamisch. Die traditionelle ontologische Kategorie der Vollkommenheit, der *perfectio*, wird durch die beiden Elemente der Vollständigkeit und der Durchgängigkeit systematologisch reformuliert.¹² Sie wird in Rekurs an die gerade aufkommende Variationsrechnung der kontemporären Physik und Maupertuis' Prinzip der extremalen Wirkung¹³ als ein stabiler Maximumszustand¹⁴ interpretiert, der Systemzustände als Gleichgewicht des Systems beschreibt. Diese ontologische Systematologie schlägt konsequent durch bis in die Methode, Philosophie wird selbst systematologisch: Theoretische Systeme sind nicht ein feststehender, deduktiver Propositionszusammenhang, sondern ein Reflektieren kulturell archivierten und institutionalisierten Wissens, das zunächst gesammelt und gesichtet werden muß, um von hier aus eine sichere Basis zu gewinnen – dem abstrakten Cartesianismus wird eine reflektierte eklektische Methodik mit dezidiertem Rückgang auf die Traditionen und kulturell präfigurierte Konzepte entgegengestellt.

Lamberts Systematologie schließt – auch wenn sie noch weitgehend in der Terminologie der überkommenen Metaphysik formuliert ist – wieder an eine viel ältere Schicht des Systembegriffs an. *Systema* meint in der Antike die Zusammenhänge des kontingenten Wissens im Bereich der Praxis, der *artes*. Dem steht die *scientia* (*episteme*) entgegen, die als kontemplative *theoria* über absolutes Wissen verfügt. Ihr Paradigma sind im Gegensatz zum Irdischen die Sterne – „Friedlands Sterne“ (II, 469), aus denen Schillers Wallenstein noch die sichere Wahrheit abzulesen trachtet und in theoretischem Zaudern wie Buridans Esel verharret, bis die Ereignisse ihn überrollen. Zu Beginn der Neuzeit entdifferenziert sich diese Unterscheidung. Einerseits rücken jetzt die irdischen Dinge in den Skopus der Wissenschaft, sie werden deren Objekte. Systematik avanciert schließlich geradezu zu einem Synonym von Wissenschaftlichkeit. In der Welt der reinen Objektivität der ewigen Sternenwelt hat der Mensch keinen Platz: Wissenschaft beginnt Orientierungsdefizite zu produzieren.¹⁵ Eine andere Facette der Verschleifung von *scientia* und *ars* bleibt zunächst etwas im Hintergrund und wird erst bei Leuten wie Lambert wieder deutlicher herausgestellt, der Umstand nämlich, daß Wissenschaft jetzt als explizite Konstruktion verstanden wird. Lamberts Systematologie ist ein Ansatz, die endlich-irdische, pragmatische Dimension des Systembegriffs wieder einzuholen.

11 Vgl. Lambert, „Systematologie“ (wie Anm. 3), Bd. II, S. 395f. (§13).

12 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 350f. (§359).

13 Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, o.O. 1750, dt.: *Versuch einer Cosmologie*, Berlin 1751.

14 Lambert, *Architectonic* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 344 (§353), S.349–354 (§358–362); ders., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, Leipzig 1764; Neudruck hg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim 1965; mit Appendix hg. von Günter Schenk, Berlin 1990, Bd. II, S. 394f (§323: „Phänomenologie“).

15 Vgl. dazu Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main 1975.

Die „Systematologie“ integriert eine ganze Reihe von Tendenzen und Entwicklungen des 18. Jahrhunderts. Sie greift – erstens – auf die Ontologie der Selbsterhaltung zurück, der *conservatio sui*, die sich in der frühen Neuzeit herausbildete. Jegliche Entität von der Welt im ganzen bis zu jeder einzelnen Sache muß sich und kann sich gegen eine grundlegende Zerfallstendenz im Dasein halten.¹⁶ Dies wird dann zur Grundlage eines intuitiven Begriffs von offenen Systemen; er erlaubt eine zwanglose Verbindung interner und externer Determination und ein Konzept von Systemen als dynamischen Einheiten, das häufig über einen Kraftbegriff formuliert wird. Zum zweiten sind die so angesetzten Systeme weder auf Kognitionen eingeschränkt noch auf eine bestimmte Binnenorganisation – etwa deduktive Begründungszusammenhänge – festgelegt; sie sind elemental und struktural offen. Damit einher geht eine universalistische, holistische Tendenz. Systeme werden – das wäre ein dritter Punkt – von ihrer Grenze her gedacht. Sie konstituieren sich in Wechselwirkung mit einer Außenwelt. Es sind begrenzte, lokale Gebilde. Man kann das als eine Art von dynamisierter Monadentheorie verstehen: Ein System repräsentiert eine bestimmte Perspektive des Ganzen, weil es mit potentiell allen Kräften des Universums in Austausch steht. Diese Sicht wird vom System selbst bestimmt. Viertens sind Systeme dynamisch. Selbsterhaltungs- und Kraftbegriff erlauben die Konzeption von Identität im Wandel, die nicht mehr substantiell entlang dem alten Schema von Substanz und Akzidenz gedacht werden muß. Damit wird dieser Systembegriff auch für das historische Bewußtsein wichtig, weil es Geschichte als offenen Prozeß und nicht mehr über den Leisten eines mehr oder weniger präformierten Makroentwurfs des Weltgeschichtslaufs schlagen muß. Umgekehrt wird die eigene Gegenwartsposition als Element in einer Veränderung begreifbar. Sie trägt unausweichlich einen historischen Index. Diese radikale Verzeitlichung des Eigenen im systematologischen Diskurs relativiert es

16 Einschlägig sind Tommaso Campanella (vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, S. 225-238) und Spinozas ontologische Basisdefinition „*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perservatur conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*.“ („Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.“, *Opera/Werke*, hg. von Karl Blumenstock, übers. von Berthold Auerbach, Darmstadt 1989, Bd. II, S. 272f. [*Ethica* III, Prop. VII]). Aufgegriffen und weiterentwickelt wird der Ansatz dann z.B. bei Newton (vgl. die Trägheitsdefinition in der 3. Definition der *Principia*: „*Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perservat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum*.“ Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1687, Neudruck London o.J., S. 2) und Leibniz (z.B. *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (Über die Natur an sich oder über die den erschaffenen Dingen innewohnende Kraft und Tätigkeit), in: ders., *Philosophische Schriften*, Darmstadt 1985-1992, Bd. IV, S. 269-309). Zum ganzen Komplex der Selbsterhaltung vgl. Hans Blumenberg, „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität“, in: *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 11 (1969), Mainz 1970, S. 333-383; Neudruck in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main 1996 (1976), S. 144-207.

und stellt es immer unter Vorbehalt. Diese Verzeitlichung verbindet sich mit einem fünften Aspekt. Hatte Lambert mit seinem Begriff der Vollkommenheit Systeme noch vom Gleichgewicht her gedacht und den stabilen Systemzustand durch eine harmonische Organisation der Teile und Kräfte erklärt, so läßt sich alsbald eine wichtige Modifikation ausmachen. Neben pantheistisch inspirierte, harmonikale, aber statische Konzepte von Systemen treten Ansätze, die die Dynamik von Systemen ins Zentrum stellt und die diese Dynamik aus der *Rückkehr* zum Gleichgewicht erklärt. Wechselwirkend mit der Umwelt, müssen und können Systeme als selbsterhaltende Gebilde Störungen aufnehmen, die es aus einem prätendierten Gleichgewichtszustand bringen; Systeme sind zunächst und zumeist im Ungleichgewicht, auf dem Weg in ein neues oder restituiertes Systemgleichgewicht. Dies führt – ein Beispiel wäre Schelling – zu Konzepten, die Störung und Ausgleichstendenz infinitesimal verschränken und Systeme als permanente Organisation dieser beiden Momente denken. Dieser Ansatz wird für die Selbsterhaltungsdynamik von Systemen zunehmend zentral und gewinnt nicht zuletzt bei Schiller ein kulturtheoretisches und ästhetisches Potential.

Einer der Autoren, die diese Systemtheorie zu einer allgemeinen Ontologie, Kulturtheorie und Epistemologie ausbauen, ist Johann Gottfried Herder. Ein explizite theoretische Ausfaltung findet sich am deutlichsten noch in den „Ideen“¹⁷ und im Spinozismustraktat „Gott. Einige Gespräche“. Herder stellt dort drei Systembildungsgesetze auf, drei „einfache[] Gesetze, nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen bewirken“, „die im Grunde alle wieder nur Ein lebendiger Begriff sind“, nämlich:

1. *Beharrung* d.i. innerer Bestand jeglichen Wesens.
2. *Vereinigung* mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung.
3. *Verähnlichung* mit sich und Abdruck seines Wesens in einem andern.¹⁸

Diese drei Gesetze verweisen schon sehr deutlich auf das Paradigma, an dem sich Herders anthropologische Argumentation und an dem sich, natürlich auch über Herder hinaus, die Systemtheorie seiner Zeit immer wieder maßgeblich orientiert: auf die Biologie – soweit man denn von ihr als einer einheitlichen Theorie im 18. Jahrhundert schon sprechen kann. Man muß sich im klaren sein, daß damit kein kruder Naturalismus propagiert wird, sondern daß Organismen als *Modelle* für Systemprozesse herangezogen werden. Von diesem Rekurs auf die Biologie bezieht der ganze ausufernde Organismuskurs, wo er noch nicht zum beliebig-topischen Holismusbrei verschlammt ist, seine metaphorische Spezifik. Die Übertragung naturwissenschaftlicher Theoreme hat nicht zuletzt

17 Vgl. vor allem Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, Frankfurt am Main 1985ff., Bd. VI, S. 627-671. Eine Schwierigkeit liegt bei Herder darin, daß er aus dem Basistheorem der Systematologie, wonach System sich jeweils lokal in konkreten Zusammenhängen bilden, die Konsequenz zieht und die Systemtheorie in seinen Texten immer schon in Applikation vorlegt, aus der sie theoretisch destilliert werden muß.

18 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, S. 778f.

auch mit der Einsicht zu tun, daß sich historische oder gesellschaftliche Prozesse nicht einfach als gemeinsame Handlungen beschreiben lassen, sondern als abstraktere, quasi-natürliche Systemprozesse; Diskurse über Handlungen und ihre metaphorische Verallgemeinerung verschränken sich mit naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Diskursen. Die Biologie entfaltet ein metaphorisches Potential auch deshalb, weil sie eine Wissenschaft im Fluß ist, die ihre Grundphänomene gerade erst entdeckt, die interdiskursiv operiert und vor allem durch die Mediziner, die sie institutionell tragen, immer auf Praxisrelevanz verpflichtet ist. Sie ist natürlich eng mit der Anthropologie des 18. Jahrhunderts verzahnt. Wie immer auch die Auseinandersetzungen der verschiedenen Materialismen, Animismen, Influxionismen usw. aussehen, eines ist für den anthropologischen Diskurs dieser Zeit grundlegend: es geht nicht um einen Reduktionismus, sondern um Konjekturen über das unbekannte Wesen Mensch, dem alle philosophische Selbstevidenz abhanden gekommen ist und das nun unter Rekurs auf den neuesten Stand empirisch gesättigter Forschung rekonstruiert werden soll.

Zwischen dem Animismus eines Ernst Georg Stahl und dem Materialismus¹⁹ entwickelte sich in der Biologie des 18. Jahrhunderts eine Theorie von Lebenskräften, die sich methodisch auf der Höhe der Newtonschen Physik fühlen konnte.²⁰ Zwei Grundbegriffe dieses Vitalismus werden zentral. Einmal Hallers Konzept der *Irritabilität*, mit der dieser auf den Begriff brachte, daß Organismen auf äußere Reize mit Muskelreaktionen antworten, die physisch zum Reiz auffällig inkongruent sind und also vom Organismus bestimmt sein müssen. Die Außenbeziehungen von Lebewesen werden von durchlässigen Modell der Säftelehre umgestellt zu einem eher geschlossenen System der Nerven, die eine universale Konvertibilität von Reizen im Medium der Innervation garantierte.²¹ Der Reiz ist ein Grenzphänomen, mit dem sich der Organismus gerade durch die spezifische Vermittlung von Welt und Organismus konstituiert. Der Reiz, so Herder, ist ein „Abgrund innerer dunkeln Kräfte, das wahre Bild der organischen Allmacht“.²² Er wird dann zur Grundlage einer intuitiven Theorie

19 Reine Materialismen wurde kaum vertreten. Selbst La Mettrie spielt die Maschinentheorie als eine Hypothese durch, um ihre Tragweite und Fruchtbarkeit zu testen – und nicht, um einen materialistischen Reduktionismus zu propagieren; dies wurde ihm von Haller sehr erfolgreich polemisch untergeschoben; vgl. Ursula Pia Jauch, *Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de la Mettrie (1709–1751)*, München 1998.

20 Vgl. zum biologischen Background in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive Jörg Jantzen, „Physiologische Theorien“, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Ergänzungsband zu Werke Band V bis IX. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797–1800*, historisch-kritische Ausgabe, hg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner, Stuttgart 1994, S. 373–668; Shirley A. Roe, *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge 1981.

21 Vgl. Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999, S. 87–101.

22 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, S. 332. Abgrund kann hier als Grundlegung durch eine funktionale Grenzziehung verstanden werden.

offener Systeme, mit dem sich milieutheoretische Ansätze zwanglos integrieren ließen.

Zum anderen ist es die Zeugungstheorie und der Begriff des *Bildungstriebes*, die für die Systemtheorie bedeutend werden. Der Terminus war von Friedrich Blumenbach in die Debatte geworfen worden²³ und hatte – assoziationschwanger wie er ist – bald über die Biologie hinaus Karriere gemacht.²⁴ Unter Rekurs auf ältere Ansätze wie die aristotelische *causa formalis* oder die *vis plastica* bei William Harvey war die neue Idee als *vis essentialis* bei Caspar Friedrich Wolff²⁵ eingeführt worden. Wolff überwand damit die Präformationstheorie, jene mechanistische Vorstellung, daß Organismen wie Matrioschkas als von der Schöpfung an vorgeformte Mechanismen ineinandergeschachtelt in den Keimen vorliegen und jeweils die äußere Schicht durch Vergrößerung sich ausfalten; ja, man glaubte diese *homunculi* in den Keimen unter dem Mikroskop gesehen zu haben, wie eine Fülle von Abbildungen der Leonardo, Malphigi, Hartsoeker, Spallanzani belegen – ein deutliches Beispiel der Potenz theoretischer Wahrnehmungslenkung.²⁶ Bei allem Charme, den die Verbindung von Mechanik und Schöpfungstheologie hatte, kam der Präformismus in Erklärungsschwierigkeiten angesichts der Selbstorganisationsphänomene des Stoffwechsels, der Regeneration und der Zweigeschlechtlichkeit der Fortpflanzung. Augenfällig waren diese Phänomene u.a. bei Vivisektionen von Polypen geworden. Was zunächst nur einfach als methodische Erweiterung von der Anatomie auf lebende Organismen angesetzt war, brachte eine kardinale Er-

23 Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen

²1789. „Dass keine präformirten Keime präexistiren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, Irritabilität, Sensibilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von den andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (*nisus formativus*) bezeichnen kan.“ (S. 24f., ganze Stelle im Original hervorgehoben).

24 Vgl. Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn u.a. 1993 und Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel (Hg.), „wo sind jetzt Dichter?“. Homburg, Stuttgart 1798–1800. Hölderlin-Texturen 4, Tübingen 2002, S. 195–229.

25 Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen*, Berlin 1764, Neudruck hg. von Robert Herrlinger, Hildesheim 1966. Die lateinischsprachige Erstfassung der Dissertation *Theoria Generationis* (Halle 1759) in dt. Übersetzung unter dem Titel *Caspar Friedrich Wolff's Theoria Generationis (1759)*, übers. und hg. von Paul Samassa, II Teile, Leipzig 1896 (= Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften, Bd. 84, 85); Neudruck: *Theoria Generationis. Über die Entwicklung der Pflanzen und Thiere*, hg. von Olaf Breidbach, Thun, Frankfurt am Main 1999.

26 Vgl. hierzu den reich illustrierten Band von Clara Pinto-Correia, *The Ovary of Eve. Egg and Sperm and Preformation*, Chicago, London 1997.

fahrung mit sich: lebende Organismen zeigen nicht ihre inneren Mechanismen, sondern verschließen ihre Oberfläche den zudringenden Blick. Die prozessuale Wiederherstellung der gattungsmäßigen oder individuellen Anfangsbedingungen blieb im Dunkeln. Der Bildungstrieb wurde dementsprechend als eine *black box* angesetzt. Er markierte damit auch immer das Rätsel und die unabsehbare Latenz des Lebens.²⁷ Der Bildungstrieb ist eine explizite, reflektierte Konjektur, mit der die eigentümliche, mit den gängigen physikalischen Modellen ganz augenfällig unerklärliche dynamische Funktionsganzheit von Organismen weniger erklärt als auf den Begriff gebracht wird.²⁸

Die theoretischen Konsequenzen dieser Latenzerfahrung sind weitreichend. Kant etwa führt sie zu einer wesentlichen Ausweitung seines Konzepts regulativer Begriffe und damit zu einer engeren Verschränkung der beiden Reiche der Theorie und der Praxis und ihrer Sachwalter, des Verstandes und der Vernunft. Ein Organismus, das ist Kants Prämisse, ist in der Tat naturwissenschaftlich – d.h. bei ihm: physikalisch – streng nicht zu erklären. Die „Zufälligkeit seiner Form“²⁹ öffnet eine Erklärungslücke, die eine Konjektur provoziert: der Zweckbegriff aus der praktischen Philosophie muß in die Bresche springen und Organismen in metaphorischen Modus des Als-ob beschreiben. Kant nennt solche Beschreibungen regulativ und konzidiert in seiner Theorie der Biologie, daß sie nicht nur für ein Recycling der großen Grundbegriff der metaphysischen Tradition wie in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch zur Beschreibung von Individuen herangezogen werden können. Kant tendierte allerdings – alsbald mit Blumenbachs Segen – dazu, den Bildungstrieb als „vir-

27 Luhmann führt den Begriff einer strukturfunktionalen Latenz ein, im Gegensatz zur faktisch-kontingenten oder prinzipiellen Latenz (vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main (1984) ⁷1999, S. 459). Funktionale Latenz konsolidiert Systeme gerade durch ihre Ausschlußfunktion. Die Evolution von einer stratifizierten, hierarchischen Gesellschaft zu einer funktionalen im späten 18. Jahrhundert macht Luhmann auch am Latenzbegriff fest. Luhmann macht gerade einen Schwund der Latenzen im 18. Jahrhundert für das Aufkommen von Aufklärung verantwortlich (ebd. S. 465f.). Latenzen werden tiefer ins System integriert, einfach Latenzinstitutionen wie z.B. Arkanwissen verschwinden. Man darf jetzt nicht einmal mehr wissen, was man nicht wissen darf. Und das heißt: in der Reflexion auf Latenz „informiert die Gesellschaft sich darüber, daß sie nicht wissen darf, daß sie nicht wissen darf, was sie nicht wissen darf. Die Funktion der Latenz erfordert eine Latenz der Funktion.“ (ebd., S. 469) Die Latenz der Funktion ist grundlegend für Konjunkturalität; sie „versetzt die funktionale Analyse Bekanntes und Vertrautes [Begriffenes, Organisiertes], also ‚manifeste‘ Funktionen (Zwecke) und Strukturen in den Kontext anderer Möglichkeiten“ (ebd., S. 88), so bedeutet Latenz der Funktionen die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Rekontextualisierung. Funktionale Analyse hat selbst einen konjunkturalen Status.

28 Blumenbach, *Über den Bildungstrieb* (wie Anm. 23), S. 25f.: „Hoffentlich ist für die meisten Leser die Erinnerung sehr überflüssig, dass das Wort Bildungstrieb, so gut, wie die Worte Attraction, Schwere etc. zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung bekannt worden, deren Ursache aber so gut wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns *qualitas occulta* ist.“

29 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin ³1799, hg. von Karl Vorländer, (Hamburg ⁶1924) Hamburg 1974, S. 285.

tuelle Präformation“ festzuschreiben³⁰; Herder stellte dagegen den Charakter der Vermutung und der Offenheit von organischen Bildungsprozessen heraus.³¹

Das Konjizieren von Als-ob-Erklärungen ist für die Transzendentalphilosophie Kants keineswegs marginal. Kant orientiert sich nämlich schon in der *Kritik der reinen Vernunft* wie selbstverständlich an einem biologischen Paradigma. So wird die „Architektonik der reinen Vernunft“ – „Kunst der Systeme“, „die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt“³² und nichts weniger als die Manifestation der Natur der Vernunft³³ – nach dem Modell des Körpers gedacht, sie „kann zwar innerlich [...], aber nicht äußerlich [...] wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht“.³⁴ Es läßt sich keine fixe Ordnung angeben, sondern nur ein Verfahren des Systematisierens. Kant nennt die drei methodischen Prinzipien „der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“ („Homogenität“), „der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten“ („Spezifikation“) und der lückenlosen Vollständigkeit des Unterscheidungsstemmas („Kontinuität“).³⁵ Die Nähe zu den Systembildungsgesetzen Herders ist augenfällig. Zudem ist der biologische Paradigmenwechsel die metaphorische Folie für das Herzstück der *Kritik der reinen Vernunft*, die transzendente Deduktion der Kategorien. Nicht eine rationalistische „Präformation“ sei Sache der Transzendentalphilosophie, sondern sie ist „gleichsam ein System der *Epigenesis* der reinen Vernunft“.³⁶ Diese nur über ihre funktionalen Leistungen definierte Aktivität des Subjekts und das Zusammenspiel seiner Erkenntniskräfte wird – noch deutlicher dann bei Kants idealistischen Nachfolgern und auch bei Schiller – durch die Kunst modelliert. Sie verbindet sich bei Kant konstitutiv mit dem „Gefühl der Lust (oder Unlust)“,³⁷ und zwar einem Lustgefühl, das systemtheoretisch gedacht wird. Lust wird einerseits definiert als „Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts“,³⁸ andererseits aber auch als Selbsterhaltung. „Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt“.³⁹ „Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung

30 Ebd. S. 376. Zum Einfluß Kants auf Blumenbach vgl. Timothy Lenoir, „Kant, Blumenbach and the Vital Materialism in German Biology“, in: *Isis* 71 (1980), S. 77–108.

31 Vgl. vor allem Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders., *Werke* (wie Anm. 17), Bd. VI, S. 171ff. (I 5, 2).

32 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (A), ²Riga 1787 (B), hg. von Raimund Schmidt, Hamburg ⁴1976, A, S. 832/B, S. 860.

33 Vgl. ebd. B, S. 502.

34 Ebd. A, S. 833/B, S. 861.

35 Ebd. B, S. 685f.

36 Ebd. B, S. 167.

37 Kant, *Kritik der Urteilkraft* (wie Anm. 29), S. 147, S. 148; vgl. auch S. LVIII u.ö.

38 Ebd. S. 36f.

39 Ebd. S. 33.

sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist.“⁴⁰ „Das Interesse der Einbildungskraft aber ist: sich *frei von Gesetzen* im Spiele zu erhalten.“ (V, 530) Daß Kants Transzendentalphilosophie durch gelegentliche metaphorische Fenster eine deutlich konjekturale Schicht zeigt, wird von einer idealismuszentrierten Lektüre eher verdeckt. Es ist genau diese Schicht, die Schiller stärker herausarbeitet; fast könnte man zuspitzen: wo der Idealismus regulative Urteile in konstitutive umschreibt, tendiert Schiller zu einer Ausweitung des Regulativen. Doch davon später.

Ich möchte, bevor ich auf die modellorientierte, metaphorologische Erkenntnistheorie komme, noch auf ein zweites Modellfeld hinweisen, das für die Systematologie wichtig ist. Herder hatte seine Systemtheorie direkt an die an die Systematologie Lamberts angeschlossen; dieser „Leibnitz unsrer Zeit“ könne

nicht oft genug auf die Wahrheit zurückkommen, „daß der Beharrungsstand, mithin das Wesen jedes eingeschränkten Dinges, allenthalben auf einem Maximum beruhe, bei welchem gegenseitige Regeln einander aufheben oder einschränken, mithin die Bestandheit der Dinge und ihre innere Wahrheit, nebst dem Ebenmaß, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, auf eine Art *innerer Notwendigkeit* gegründet sei.“ Er gibt Ihnen also Ihre Nemesis mit dem messenden Arm und dem Zweige in der Hand als eine mathematisch-physisch- und metaphysische Formel.⁴¹

Das mythische Modell der *Nemesis*, der Göttin der ausgleichenden Gerechtigkeit, wird als konstruierter Anthropomorphismus eingeführt. Diese Vorstellung hatte auch innerhalb der Naturphilosophie eine lange Tradition. Die Griechen dachten die allgemeine Naturgesetzlichkeit nach dem Modell politischer Gesetze, bei der die αἰτία (= Schuld und Ursache; *causa*) vom System der Natur ausgeglichen wird. In einem Fragment des Anaximander heißt es: „Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.“⁴² Während die „Nemesis divina“ bei

40 Ebd. S. 37.

41 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, S. 721. Die Anführungszeichen dienen hier, wie häufig bei Herder, der Hervorhebung; der Satz ist kein Zitat Lamberts. Herder gibt eine *protopopoeitische* Paraphrase eines Kerngedankens.

42 *Die Vorsokratiker*, übers. von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1968, S. 82. Auch *causa* ist ja ursprünglich ein Rechtsterminus, und der finnische Ausdruck *syy* in derselben Doppelbedeutung verweist darauf, daß es sich nicht um ein Spezifikum der indogermanischen Sprache handelt (vgl. Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*, übers. von Günther Grewendorf, Georg Meegle, Frankfurt am Main 31991, S. 68). Zur möglichen Genese der Kausalität aus dem Rechtsdenken vgl. Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin 1934, I, Kap. 9, und Hans Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, The Hague 1941, Kap. 5.

Linné noch als Titel einer Sammlung überwiegend kruder moralischer Exempla mit hochwohlhülllicher Erziehungsabsicht zugrunde lag⁴³, wird die „*Göttin des Maßes und Einhalts*“, als „*mißbilligende Göttin*“⁴⁴ der Gerechtigkeit bei Herder ein systemischer Begriff. Die Systemdynamik wird mit dem Talionsprinzip des Rechts formuliert. Das aber heißt: die Dynamik des Systems wird metaphorisch formuliert durch ein Unrecht; damit wird sie über ein restitutionstreibendes Ungleichgewicht konzipiert, dem ein latentes Ideal eingeschrieben ist. Zeitlichkeit indiziert eine Distanz zum Faktischen, die metaphorisch über den Seins-Sollens-Hiat in den Diskurs eingespeist wird. Diese Distanzierung ist entscheidend, nicht die Bestimmung des Sollens im einzelnen⁴⁵, denn sie lädt jegliche Vorstellung von vorne herein mit einer Latenz von Möglichkeiten auf, die die Last der Kontingenz in ein unabsehbares Andersseinkönnen der Dinge umschreibt.

Dieses Nemesismodell ist ein Beispiel für Herders Postulat einer Neuen Mythologie, oder wie Herder sagt, eines „*neuern Gebrauchs der Mythologie*“⁴⁶ mit dem er eine systemisch konzipierte epistemologische Alternative zu rein deduktivistisch konzipierten Begründungsdiskursen entwirft. Dieses Programm, das ausgehend von Christian Wolff in Lessings Fabel-Theorie lange vor dem sogenannten „*Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*“ entworfen worden war, zielt nicht nur auf eine neue Sinnlichkeit, wie sie auch in der Anthropologie projiziert worden war. Es verbindet zwei Traditionen der Mythostheorie, nämlich einmal die topische Tradition, die die Mythologie als einen Fundus von Wahrscheinlichkeitskonzepten im Sinne des *common sense* begreift, als eine Topik für die Neukonstruktion von Erklärungs- und Orientierungskonzepten, und die symbolische Tradition, die das produktive Moment der Mythen als anthropomorphe Konstruktionen mit zureichender Erklärungspotenz versteht.⁴⁷ Dieses mythopoetische Modell ist, wie Herder außerdem herausstellt, ausgezeichnet durch „*Nebenideen* [...]“, die oft stärker wirken, als der Hauptbegriff“⁴⁸, d.h. es ist immer auf Ausdeutung und Applikation angewiesen, die seine spezifische Humanität als situationsangemessene „*Vernunft und Billigkeit*“⁴⁹ gewährleisten sollen. Daß dies gerade in den überkommenen Formen

43 Vgl. Wolf Lepenies, „Eine Moral aus irdischer Ordnungsliebe: Linnés Nemesis Divina“, in ders., *Autoren und Wissenschaftler im 18. Jahrhundert*, München, Wien 1988, S. 9-59.

44 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, S. 564.

45 Hölderlin beispielsweise hat diese Zuspitzung der Rechtsproblematik am Nemesismodell in den Fragment „Das Gesetz der Freiheit“ und „Über den Begriff der Strafe“ angedeutet (Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Michael Knaupp, München 1992/93, Bd. II, S. 46f., S. 47ff.). Der Gegenentwurf zu dieser offenen Rechtsmetaphorik ist Kants Gerichtshof der reinen Vernunft, der, mit klaren Setzungen ausgestattet, seine Deduktionen und Urteile fällen können soll.

46 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 432.

47 Vgl. Gerhart von Graevenitz, *Mythos. Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart 1987.

48 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 558.

49 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. VI, S. 651.

z.B. antiker oder germanischer Mythologie geschieht, markiert nicht nur die Utopie von Ursprünglichkeit, sondern genauso die Fremdheit dieser Mythologie, wie sie Schillers melancholischer Rückblick auf die „Götter Griechenlands“ (I, 169–173) ausstellt. Konstitutiv für die Neue Mythologie ist immer die Reflexion aufs sprechende Subjekt, die sie zu einer dreistelligen Relation macht, der immer eine Perspektive eingeschrieben ist.

Ein so verstandenes Programm einer Neuen Mythologie ist über das Paradigma des Mythos erweiterbar und konstituiert ein Denken in Paradigmen, das auch auf die Organisationstheorie der Biologie, auf die kontemporäre Anthropologie und ihre populärphilosophischen Motivationen oder auf das juridisches Nemesismodell zurückgreifen kann. Dieser Diskurs der Spätaufklärung führt zu einer Epistemologie, die als offenes System konzipiert ist und die sich auf den Begriff der *Konjektur* bringen läßt.⁵⁰ Erkenntnis wird dabei als Handlung konzipiert, als eine Handlung, die Orientierungs- und Erklärungskonzepte in Praxiszusammenhängen und für sie entwirft. Sie operiert immer auf der Basis eines „Prinzips des unzureichenden Grundes“.⁵¹ Ein repräsentistischer Geltungsbegriff wird ersetzt durch pragmatische und konsensuelle Bewährung, durch eine rhetorisch konstituierte Wahrscheinlichkeit. Es ist als Topik angelegt, d.h. es greift auf verschiedene, in unterschiedlichen Zusammenhängen bewährte Konzepte aus den verschiedensten Archiven des kulturellen Gedächtnisses zurück, die analog angewendet und je nach Erklärungsbedarf möglichst angemessen montiert werden. Es geht um Wahrscheinlichkeit und allgemeine Nachvollziehbarkeit, die nicht zuletzt auch im Kontext einer sich konstituierenden Medienöffentlichkeit institutionalisiert und textuell organisiert wird. Im konjekturalen Diskurs hat die Entdeckungslogik eine zentrale Funktion. Fruchtbarkeit und Assoziationsreichtum gehören zu den zentralen Kategorien. Auf der anderen Seite ist diese dynamische Wahrscheinlichkeit immer an die Vorläufigkeit von Geltungsansprüchen und „Vorstellungsarten“ gebunden, und an die Explikation dieser Vorläufigkeit, sei es nun durch Zuschreibung zu einer Autorposition, sei es durch die Hervorkehrung der Konstruiertheit, sei es durch die explizite Negation von Absolutheitsansprüchen. Sie impliziert ein fundamentales Relativierungsmoment, das einzelne Urteile, Bestimmungen, Festschreibungen in der Schwebe hält. Einer der Termini für Konjekturalität als einer im wörtlichen Sinne organischen, d.h. instrumentellen Denkpraxis mit ihrer Leitforderung nach situationaler und kommunikativer Angemessenheit ist bei Herder oder auch Goethe Bequemheit (nicht Bequemlichkeit);⁵² gemeint ist nicht allein die harmonische Behaglichkeit von Vor-

50 Vgl. Vf., *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*, München 2002.

51 Hans Blumenberg, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: ders. *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 104–136; S. 124.

52 Z.B. Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, S. 704; Goethe an Soemmerring, 28. August 1796, *Werke*, hg. i.A. der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, Bd. IV/11, S. 175.

stellungen wie bei Sulzer⁵³ oder Mendelssohn,⁵⁴ nicht allein die spezifische Transparenz des Zeichens für ein Bezeichnetes wie in Lessings *Laokoon*,⁵⁵ sondern eine auf allen anthropologischen Kanälen der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft und des Verstandes wirksame Vorstellung.⁵⁶ Sie ist notwendigerweise nicht vom Zeichen zu trennen, sondern bezeichnet bei Herder immer auch eine Schreibweise, die die verschiedenen Logiken der Rede synlogisch verbindet und als Kraft anspricht. Diese Verschränkung von *res* und *verba* in einer Semiotik ist denn auch einer der entscheidenden Punkte, durch die die alteuropäische Rhetorik in konjekturales Denken transformiert wird.⁵⁷ Es ist die Performanz der Rede, die die Dinge immer in einem anderen Licht tönt, sie als etwas mögliches anderes ahnen läßt und ihre Vorläufigkeit markiert, die direkt ausgesprochen unweigerlich zur Dogmatik würde – eine Tendenz, die sich dann im 19. Jahrhundert zeigt.

II.

Unser ganzes Wissen läuft endlich, wie alle Weltweisen übereinkommen, auf eine konventionelle Täuschung hinaus, mit welcher jedoch die strengste Wahrheit bestehen kann. Unsere reinsten Begriffe sind keineswegs *Bilder* der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmte und koexistierende *Zeichen*. [...] Unsre Gedanken von diesen Dingen sind nur endemische Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen – unser Gehirn *gehört* diesem Planeten, folglich auch die Idiome unserer Begriffe, die darinne aufbewahrt liegen. (V, 355)

Bündiger als Schillers leicht schwäbelnder Pantheismus der „Theosophie des Julius“ kann man den konjekturalen Diskurs kaum auf den Punkt bringen.

Ein erster Oberflächenindikator für die Bedeutung des systemisch-konjekturalen Diskurses bei Schiller ist der mediale Ort von Schillers theoretischen Essays, die Zeitschrift, der sich der Publizist Schiller zeitlebens zuarbeitete. Seine

53 Johann George Sulzer, „Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen“, in: ders., *Vermischte Philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt*, Leipzig 1773, Neudruck Hildesheim 1974, S. 11.

54 Moses Mendelssohn, „Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindung“, in: ders., *Ästhetische Schriften in Auswahl*, hg. von Otto F. Best, Darmstadt 1994, S. 127–165; S. 129.

55 Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in: ders., *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, (München 1979) Darmstadt 1996, Bd. VI, S. 7–187, insb. S. 102f. Vgl. zur Mediendebatte des Bequemen im 18. Jahrhundert Karlheinz Stierle, „Das bequeme Verhältnis. Lessing und die Entdeckung des ästhetischen Mediums“, in: Gunter Gebauer (Hg.), *Das Laokoon-Projekt. Pläne einer semiotischen Ästhetik*, Stuttgart 1984, S. 32–58; Neudruck in: Karlheinz Stierle, *Ästhetische Rationalität. Kunstwerk und Werkbegriff*, München 1997, S. 104–137.

56 Ulrich Gaier, „Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder“, in: Gerhard Sauder (Hg.): *Johann Gottfried Herder 1744–1803*, Hamburg 1987, S. 202–224.

57 Vgl. Vf., „Überlegungen zur Rhetorik der „Neuen Mythologie“, in: Bettina von Jagow (Hg.): *Topographie der Erinnerung. Mythos im strukturellen Wandel*, Würzburg 2000, S. 75–92.

Publizistik läßt sich nicht nur im Sinne eines verkürzten Rhetorikbegriffs als gut geöltes Machtinstrument der Weimarer Dichtungsindustrie verstehen. Der Presseudiskurs mit seinem pragmatischen Zuschnitt, mit seinem Abzielen auf Wahrscheinliches und wirkungsbezogene Fruchtbarkeit, mit seinem topischen Ankoppeln und Arbeiten an einem *common sense*, an einer imaginären Konsensgemeinschaft hat durchaus konjekturale Züge. Gleichwohl nutzt Schiller die potenteste *actio*, die im Zeitalter eines vollends etablierten Systems schriftlicher Publizistik zur Verfügung steht, auch persuasiv als Rhetor und humanistischer Erzieher.⁵⁸ Eine Distanzierung des Lesers ist in Schillers Texten nicht besonders ausgeprägt,⁵⁹ selbst die Brieffiktion bleibt der Abhandlung „Über die ästhetische Erziehung“ vergleichsweise äußerlich. Anbieternder Populismus ist ihm ein Greuel,⁶⁰ ja: „Es werden viele zurückbleiben“, die die „saure Arbeit des Denkens“ (V, 681) scheuen. Dennoch: die „Raserei, Menschen zu dreheln“ (V, 829) ist dem ehemaligen Karlschüler fremd. „Das Publikum ist mir jetzt alles, mein Studium, mein Souverain, mein Vertrauter.“ (V, 856)

Es ist denn auch eine „populäre Erkenntnis“, die Schiller im Streit mit Fichte „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ anlässlich dessen abgelehnten Horen-Beitrags gegen Fichtes „wissenschaftliche Erkenntnis“ (V, 672) stark macht. Die „bloß wissenschaftliche Darstellung“ (V, 676) ist der populären unterlegen, weil sie sich „bloß nach dem Objekt“ richtet und die Kommunikationssituation mit den „Subjekten“ des Adressaten und des Redners unberücksichtigt läßt (V, 678), weiter weil sie nicht nach Herders Ideal der „schönen Prose“⁶¹ „zu dem harmonierenden Ganzen des Menschen“ mit der topischen Vermögenstrias Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand spricht (V, 680; vgl. auch 674f.), und schließlich weil sie nicht die anschauliche Konkretheit und damit Komplexität eines realen Gegenstandes berücksichtigt. Dieses ‚darstellende Denken‘ wird als „organisches Produkt“, als „das lebendige Bild (die ganze Vorstellung)“, als Rede mit einem „Körper“ (V, 675) usw. mit

58 Die Umstellung von einer unmittelbaren Wirkungsabsicht auf ein Erziehungsprojekt, daß erstens nur Programm, zweitens inhaltlich weitgehend offen und drittens auf eine fernere Zukunft ausgerichtet ist, läßt sich als eine charakteristische Fortschreibung der Rhetorik in einen Konjekturaldiskurs verstehen; vgl. dazu Lothar Bornscheuer, „Rhetorische Paradoxien im anthropologie-geschichtlichen Paradigmenwechsel“, in: *Rhetorik* 8 (1989), S. 13–42.

59 Ein schönes Beispiel dafür wäre Lichtenberg; vgl. dazu Vf., „Guter Rat. Konsensualismus, Autorisierung und Experiment bei Lichtenberg“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 76 (2002), S. 608–642.

60 Diese elitäre Verve treibt Schiller zur bekannten Bürgerrezension, die ihr Objekt darüber zum Gegenstand völlig überzogener, unsachlicher Polemik degradiert („Über Bürgers Gedichte“; V, 970–985).

61 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. I, S. 184; Herder versteht darunter ein synlogisches Sprechen, das die Logik des Verstandes mit der „Logik des Affekts“ und der „Logik der Einbildungskraft“ oder „Logik des Witzes“ verbindet (Herder, *Werke* [wie Anm. 17], Bd. I, S. 90, S. 663, 114; vgl. dazu Gaier, „Poesie als Metatheorie“ [wie Anm. 56], S. 204ff. und den Überblickskommentar Herder, *Werke* [wie Anm. 17], Bd. I, S. 825ff.). Die Affinität zu Schiller liegt nicht zuletzt in der Verschränkung von anthropologischer Topik und den rhetorischen *officia prodesse, movere, delectare*.

allen positiven Topoi des Organismuskurses aufgeladen. Die „lebendige Darstellung“ soll die „selbsttätige Bildungskraft“ in den Rezipienten wecken und durch „lebendige Anschauung“ im „praktischen Leben“ (V, 682) wirksam zu machen. Damit leistet die „Schönheit“ erkenntnistheoretisch eine entscheidende Vermittlung von abstraktem Begriff und konkretem, empirischem Fall, so wie sie analog „im Moralischen in Rücksicht auf die Handlungsweise“ eine praxiswirksame Umsetzung abstrakter Maximen in konkrete Motivationen leistet. Zudem stellt sie damit einen – formalen, nicht inhaltlich begründbaren – Konsens her, nicht anders als Kant die konsensuelle Allgemeingültigkeit als Kriterium ästhetischer Sätze angesehen hatte. Moral- und Erkenntnisproblem werden hier von zwei kantischen Basisunterscheidungen – Sinnlichkeit vs. Verstand und Handlung vs. Vernunft – aus angegangen, die beide zu einem kardinalen Problem geführt hatten: wie kommen die Vernunftbegriffe in die Welt? Epistemologisch hatte Kant die Frage mit der transzendentalen Deduktion abstrakt zu beantworten versucht, nicht zuletzt unter Rekurs auf eine biologische Metaphorik; moralphilosophisch war sie ziemlich offen geblieben und im Begriff der Maxime versteckt worden. Diese Frage ist bekanntermaßen eines der Generalthemen Schillers, das seine Ästhetik durchgängig prägt. Interessant an dieser Stelle ist, daß Schiller Kant (und Fichte) diagnostisch liest: schon die Performanz der Texte muß eine solche Vermittlung immer leisten. Was hier in der konkreten Umsetzung dieser Forderung nicht weniger heißt, als daß die systematischen Unterscheidungen Kants gezielt unterlaufen und in Bewegung gebracht werden.⁶² Daß er sich damit auf schwierigem Terrain bewegt, ist Schiller klar, und zwar nicht nur, weil er sich Angriffen aus dem philosophischen Lager ausgesetzt sieht (und einmal nicht dem Stöhnen über theoretische Begriffshuberei). Schiller legt Wert auf eine Trennung des theoretischen Diskurs vom „schönen“ Diskurs der Dichtung. Das Schema liefern einmal die Modalkategorien (V, 677), zum anderen aber die rhetorische Trennung von *res* und *verba*, von der „Sache“ und ihrer „Behandlung“ (V, 684). Das Unterfangen bleibt etwas künstlich, weil Schiller seinen Schönheitsbegriff in diesem Text unter der Hand auch alsbald wieder an die „populäre Darstellung“ zurückbindet, nicht zuletzt, um nicht seine anthropologische Ästhetik letztlich nicht doch auf eine persuasive Funktion reduzieren zu müssen. Vor allem aber bedenkt er die assoziative (Un)Logik der Tropen, die ihm Fichte ankreiden zu müssen vermeint hatte, mit unverhohlener Wertschätzung. Durch die sprunghafte Phantasie, die „Bilder zusammengattert“ und damit neue Perspektiven stiftet, „erschafft sich der beredete Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung und

62 Fichte hat im übrigen drei Jahre später die moralphilosophische Vermittlung von Reflexion und Praxis zu lösen versucht, indem er einen allgemeinen „Bildungstrieb“ in der physischen Natur als Verankerung von Zweckkategorien in ihr postulierte (*System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* [1798], in: ders., *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46, Neudruck Berlin 1971, Bd. IV, S. 1-365, insb. §§8f; vgl. dazu Vf., *Konjektur und Organismus* [wie Anm. 50], S. 299-306).

errichtet auf einem immer wechselnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfließt, ein festes Gebäude.“ (V, 677). Bis in die katachretische Metaphorik hinein entwirft Schiller hier (s)eine konjekturale, systemisch sich als Konstruktion stabilisierende Erkenntnisordnung.

Kontinuität, in welche jedoch auch das Prinzip der Diskontinuität unterzubringen ist; identische Strukturen, die jedoch wechselnder Modalitäten fähig sind; Wechselwirkung symmetrischer und asymmetrischer Schemata; dynamische, sich stets verändernde Hierarchien und ‚open-ended‘, noch offen bleibende Kategorien; Hypothesen, die immer wieder für unzulänglich befunden werden, und Warnungen, die in das System selbst eingebaut sind: Das sind die Denkweisen, die wir als Schillers höchst eigene und charakteristische bezeichnen würden. Nicht in dem Sinn, daß sie ihm allein eigentümlich wären, sondern in dem Sinn, daß sie es sind, die bestimmen, was er von anderen übernimmt und was er aus dem Überkommenen macht. Ihr ‚Offensein‘ mag zwar für systematische Philosophie nicht besonders geeignet sein; aber es ist keineswegs mit einer völlig kohärenten Struktur begrifflicher Beziehungen unvereinbar.⁶³

Schillers Texte sind Essays: Versuche. Sie greifen Unterscheidungen und Kategorien auf und spielen ihre Tragfähigkeit und Tragweite im Kultursystem durch. „Ihn einen Eklektiker zu nennen, besagt weiter nichts als das Offensichtliche.“⁶⁴ Das muß weder eine kritische Unterschlängelung provozieren noch einflußphilologisch abgebunden werden. Die Eklektik ist einer der reflektierten methodischen Stränge, die sich im Diskurs der Populärphilosophie, der Anthropologie und der Systematologie des 18. Jahrhunderts fortschreiben. Es geht angesichts der Prämisse einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem menschlichen Erkenntnisvermögen um einen pluralistischen, interdiskursiven Ansatz einer Theorie, die Traditionen oder *common sense* als kulturelles Archiv inventorisch für eine kritische Auswahl und Prüfung heranzieht – sei es experimentell wie bei dem Physiker Johann Sturm, sei es als lebensweltliche Orientierung wie bei Thomasius. Sie setzt sich dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dezidiert gegen das Pathos und den Zwang des reinen spontanen Selbstdenkens ab und modelliert die lokal problemzentrierten, kulturell rückgebundenen, offenen Systeme als Organisation. Das ist oben als Konjektur beschrieben worden.

Diese Positionierung ist nun auch für Schillers Verhältnis zur Transzendentalphilosophie entscheidend. Schiller gehört vielleicht weniger unmittelbar in

63 Elizabeth M. Wilkinson, Leonard A. Willoughby, *Schillers ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung*, München 1977 (Oxford 1967), S. 103; nach wie vor ist dies die detaillierteste und genaueste Analyse der Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, die den großen Vorzug hat, nahe am Text diesen ganz ernst zu nehmen und nicht zu vorschnellen Lizenzen zu greifen. Das Statement gilt für Schillers Texte insgesamt, auch wenn es gar nicht so defensiv formuliert werden muß. Wilkinson und Willoughby arbeiten mit der Kategorie der Strategie, um die spezifische Rhetorik von Schillers Theorietexten zu beschreiben, gelegentlich auch mit der Analogie des Tanzes.

64 Ebd. S. 81.

die Vorgeschichte des deutschen Idealismus, als häufig angenommen wird.⁶⁵ Deren Ansatz ging ja darauf aus, die Grundunterscheidungen des Kantischen Systems nochmals weiter aus einer zirkulären Argumentationsstruktur abzuleiten, die sich ihrer Selbsterzeugung wegen gerne auch als (Selbst-)Organisation apostrophierte.⁶⁶ Daß dabei ein starker Holismus anzusetzen war, der in irgendeiner Weise im Besitz eines absoluten Grundes sein (und die Ungläubigen nur noch zum Verstehenwollen zwingen) mußte, lag in der kryptotheologischen Logik dieses Letztbegründungsanspruches. Die Königsberger Reaktion war jedenfalls ziemlich verhalten, denn Kant war von einem endlichen und offenen Subjekt ausgegangen. Die Volte, aus der Theorie regulativer Begriffe durch Umwertung in konstitutive eine Grundlegung philosophischer Geltungsansprüche zu machen, war ihm fremd. Schiller setzt andersherum an. „Zwar will ich Ihnen nicht verbergen“, schreibt er zu Beginn der Briefe „Über die ästhetische Erziehung“, die Brieffiktion einmal ernsthaft bedienend, „daß es größtenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden“, um dann, eingepackt in einen Bescheidenheitstopos, zu sagen, daß von einer solchen Ruhe gar nicht wird die Rede sein können: „Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein“, und diese Freiheit ist auch die Distanz zu den genannten Grundsätzen, aus deren „dürftige[m] Wortgrippe“ wieder ihr „lebendige[r] Geist“ reanimiert werden soll (V, 570f.). Wie? Schiller greift Kantianische – und andere, kontemporär umlaufende – Unterscheidungen auf und spielt sie durch, de- und rekontextualisiert sie, führt sie mit anderen eng, differenziert aus und exemplifiziert sie etc., um zu sehen und zu zeigen, inwieweit und wo genau sie einen Unterschied machen. Sie werden kalkuliert zu dynamischen Assoziationsmatrizen ausgebaut, deren Funktion in der offenen Vorläufigkeit und Fruchtbarkeit liegt, die das Paradigma der Konjektur auszeichnet. Dabei werden Leitunterscheidungen nur selten als Architektonik des Textes festgeschrieben, und wo dies geschieht, erfüllen sie viel eher die Funktion einer Gliederungstopik als einer Ausschreibung von Systemstellen. Regelmäßig wird dieses Verfahren an den Punkt geführt, wo postuliert wird, die Pole einer Unterscheidung könnten und müßten wieder vereinheitlicht werden, auch und gerade dann, wenn zuvor die Dicho-

65 Wegweisend war der luzide Aufsatz von Dieter Henrich, „Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), S. 527–547, in dem Henrich Schiller nach dem üblichen teleologischen Verfahren der Philosophiegeschichtsschreibung als eine Durchgangsstation zu den späteren idealistischen Entwürfen vor allem Hegels ansetzte und für Schiller keine systematisch eigenständige und konsistente Position konstatierte (als Zusammenfassung in ästhetischer Hinsicht vgl. auch Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main 1989, S. 104–136).

66 „Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“, schreibt Schelling an Hegel (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Briefe und Dokumente*, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962–1975, Bd. II, S. 57). Weil „der menschliche Geist eine sich selbst organisierende Natur“ ist (Schelling, *Werke* [wie Anm. 20], Bd. I/4, S. 113), wird die „Philosophie [...] genetisch, d.h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen“ (ebd., Bd. I/5, S. 93).

tomie bis zum kontradiktorischen Gegensatz verschärft worden ist. Das erinnert zunächst an eine idealistisch-dialektische Verschränkung, und liest man ihn mit der Brille des deutschen Idealismus, dann ist die Diagnose Aporie unausweichlich. Nur ist schon verwunderlich, warum Schiller das Offensichtliche nicht auch gesehen haben sollte. Nimmt man die Textstrukturen hermeneutisch billig ernst, dann wird klar, wie Schiller die Lösung dieser Rätsel – denn Ästhetik als Theorie ist ihm kein Selbstzweck – dem Konkreten überläßt. Zugleich wird die Ausgangsunterscheidung *ex post* nochmals relativiert, eine Relektüre provoziert. Was damit umgangen wird, ist das Postulat eines einheitlichen Grundes aus dem hervor und in den zurück eine Unterscheidung gehen soll; diese idealistische Bürde lastet sich Schiller nicht auf. Die Kohärenzverweigerung erzeugt methodisch eine Komplexitätssteigerung⁶⁷ und hält die Texte zudem in einer dynamischen Offenheit. Dargestellt wird auch in der Theorieperformanz nicht ein Ideal selbst, eine austariertes Begriffssystem im Gleichgewicht, sondern die Bemühung darum. Schiller liefert eine erhabene, keine schöne Theorie.

Am deutlichsten wird dies vielleicht an der Unterscheidung von Naivem und Sentimentalischem.⁶⁸ Sie steht von vorne herein in einem latent biographischen Kontext, auf den auch mit einigen bekenntnishaften Formulierungen angespielt wird, und wird zunächst zu einer Charakterologie ausgebaut, zugleich aber nicht nur auf den Habitus, sondern auch auf konkrete Handlungen bezogen. Die Instanz des Dichters dient dann dem Übergang zur Dichtung. Der naive Dichter wird zunächst als prototypisches Genie ausgezeichnet (was Schiller nicht hindert, später auch das „sentimentalische Genie“ [V, 760] einzuführen). Schiller verlagert nun den Schwerpunkt auf die sentimentalische Dichtung, die als literarische Gattungsdiskussion für Satire, Elegie und Idylle durchgeführt wird. Die Gattungsfrage wird dann als Leitfaden einer allgemeinen Unterscheidung von Dichtungsmodi umgeschrieben, die weiter auf eine Unterscheidung von grundlegenden „Empfindungsweisen“ (V, 730 Fn., 744 Fn., 752) zurückgeführt wird. Wie schon in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ wird die „vollständige anthropologische Schätzung“ (V, 577) des Menschen nicht im direkten Zugriff gesetzt, sondern auf dem Weg kultureller Formen vermittelt. Von hier aus wird die Unterscheidung geschichtssphi-

67 In diesem Sinne auch Helmut Pfotenbauer, „Anthropologie, Transzendentalphilosophie, Klassizismus. Begründungen des Ästhetischen bei Schiller, Herder und Kant“, in: Jürgen Barkhoff, Eda Sagarra (Hg.), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München 1992, S. 72–97, der das Aufgreifen von klassischen Statuen als ästhetischen Topoi an „Gelenkstellen der Argumentation“ (S. 94) als ein „Indiz für argumentative Risikobereitschaft, für die Toleranz gegenüber Unsauberkeit um des Komplexitätsgewinns willen“ (S. 83) liest. Was Pfotenbauer unberücksichtigt läßt, ist der konjekturale Charakter des anthropologischen Diskurses, wie er sich gerade bei Herder zeigt. Das verwickelt dann auch die von Pfotenbauer konstatierte Frontstellung von anthropologischer vs. transzendentalphilosophischer Begründung der Ästhetik.

68 Vgl. dazu Peter Szondi, „Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung“, in: *Euphorion* 66 (1972), S. 174–206.

losophisch und ästhetikgeschichtlich ausgeweitet.⁶⁹ Schließlich folgt als Nachspiel noch die Assoziation mit der Abgrenzung von Realismus und Idealismus. Sie zeigt geradezu prototypisch, wie die Unterscheidung als diagnostischer Leitfaden verwendet wird, wie ihre Vereinigung und Auflösung angedeutet wird, die Spannung steigt – und am Ende offen bleibt. Schiller sagt in einem kurzen sozialpsychologischen Schlenker, wo er – Erbe der Bindung der rhetorischen Stillehre an die Ständehierarchie⁷⁰ – eine Vereinigung der „arbeitende[n] Klasse“ mit der „kontemplativen“, in der sich auch „der naive Charakter mit dem sentimentalischen also vereinigen“ würde, daß er eine solche „Volksklasse“ „hier bloß als Idee aufstelle und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will“ (V, 768). Wieder wird eine Verbindung ohne ontologische Unterstellungen entworfen und bleibt *in statu conjecturalis*.

Vor allem als Epochenschema hat Schillers Unterscheidung reüssiert. Schiller verabschiedet hier jeden Klassizismus nachdrücklich und betont die radikale Differenz von Antike und Moderne. „Man hätte“, so Schiller, „deswegen alte und moderne – naive und sentimentalische – Dichter entweder gar nicht oder nur unter einem gemeinschaftlichen höhern Begriff (einen solchen gibt es wirklich) miteinander vergleichen sollen.“ (V, 718) Schiller setzt sich damit nicht nur gegen den weitverbreiteten wohlfeilen Klassizismus ab, er wendet sich auch gegen geschichtsphilosophische Konzepte, die historische Lebensformen qualitativ vergleichen, indem sie als jeweiliges Maximum an Humanität angesichts der gegebenen Ausgangspositionen und Randbedingungen ausgehen. Gemeint ist damit vor allem Herder und seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Herder versteht, Lamberts Systematologie aufgreifend, geschichtlich-lokale Kulturzustände jeweils als stabilen Systemzustand in einem Maximum. Standardreferenz sind die Griechen, ein Topos den Schiller zunächst aufgreift: „Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum“ (V, 586), „[e]inig mit sich selbst und glücklich im Gefühl seiner Menschheit, mußte er“ – der Grieche – „bei [...] seinem Maximum stillestehen“ (V, 711).

Damit werden „naiv“ und „sentimentalisch“ als systemtheoretische Begriffe lesbar, was nicht zuletzt auch die Bandbreite der Applikationen motiviert. Das Naive wird definiert als unerwartete Beschämung der „Kunst“ (*ars*) durch die Natur, und „Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders, als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen.“ (V, 694) Damit wird über den Naturbegriff das Naive an das Selbsterhaltungsparadigma angeschlossen. Andererseits ist das Naive als Kindheit auch eine unabsehbare Latenz, die der „Beschränkt-

69 Vgl. Hans Robert Jauss, „Schlegels und Schillers Replik auf die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘“, in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1970, S. 67-106. Jauss appliziert allerdings zu direkt die Querelle des anciens et des modernes auf Schiller, der bereits von einer differenzierten Ausgangsproblematik ausgeht.

70 Bornscheuer, „Rhetorische Paradoxien“ (wie Anm. 58), S. 26.

heit unsers Zustands“, der sich immer schon in einer Fülle von Bestimmtheiten vorfindet, eine neue „grenzenlose Bestimmbarkeit“ (V, 697) einschreibt. Damit kommt das neue systemtheoretische Modell ins Spiel, das Nemesismodell des Ungleichgewichts als Grundlage aller Systemdynamik, oder mit Schiller: der Modus des Sentimentalischen. Gleichgewicht und Maximum werden damit zu asymptotischen Idealen, die eine präzise Funktion haben. Schillers kritisiert also, daß Herders „Ideen“ mit einem klassizistisch-anachronistischen Systembegriff arbeiten, die angesichts der Krisendiagnose der Moderne – das Sausen der Guillotine rauschte ganz Europa im Ohr – zu harmlos ist und den qualitativen Sprung verschleiert. Ganz ähnlich hatte schon Hölderlin in seiner dichten Vorrede zum „Fragment zum Hyperion“, das Schiller in dem 1794 verspätet erschienen 93er Band der *Thalia* abdruckte, auf die „exzentrische Bahn“ des Menschen im Kontext eines systemischen Kulturmodells verschiedener Modi der „Organisation“ hingewiesen.⁷¹ Um es gleich zu sagen: es geht bei der Systemtheorie des Sentimentalischen nicht um ein Krisenlamento, sondern darum, ein authentisches Selbstverständnis des modernen Menschen zu entwickeln.

Das Naive wird nicht einfach dem Sentimentalischen einverleibt, sondern es ändert seinen Charakter: es ist als Ideal eine Funktion im System, es hat sie nicht nur. Dadurch wird dann der Moderne eine Geschichtlichkeit implementiert, die sie bei den Griechen gar nicht haben konnte. Dies ermöglicht eine grundsätzliche Verabschiedung des klassizistischen Nachahmungsparadigmas durch einen Ansatz, der eine Distanz zum Gegenstand und damit auch eine Vielzahl von ästhetischen Verfahrensweisen unabhängig von ihrem Stoff eröffnet. Diese Distanz begründet zugleich die Theoriefähigkeit und Theoriebedürftigkeit der Kunst der Moderne. Im Sinne dieser Statusänderung des Ideals als Funktionsbegriff ist auch Schillers Anmerkung zu verstehen, das Naive verhalte sich zum Sentimentalischen wie die erste und die dritte Kategorie, d.h. als Verbindung vom Naiven mit dessen „geraden Gegenteil“, dem „reflektierende[n] Verstand“ (V, 752). Natur und Kunst verbinden sich nach Schiller im Ideal, und zwar im Ideal als solchem: als nie ganz zu realisierende Asymptote, die Gehalten, Charakteren, Epochenbegriffen usw. eine bestimmte „Stimmung“ gibt, die im Falle des Sentimentalischen auch immer etwas „verstimmt“. Und als solche unbestimmte Stimmung ist sie eine Sache der literarischen Rede, der Performanz, und nicht der philosophischen Proposition. Auch darin liegt der Sinn einer Durchführung der Unterscheidung durch verschiedenste Gegenstandsbereiche.

Die Funktion des Naiven im Sentimentalischen zielt ästhetisch nicht auf einen Kompensationsklassizismus für Modernisierungsverluste, sondern auf eine Poetik der Energie. „Aber eben darum, weil aller Widerstand [in der Ruhe der Idylle] hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger als in den zwei vorigen Dichtungsarten“, der Satire und der Elegie, „die *Bewegung* hervorzu- bringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läßt.“

71 Hölderlin, *Werke* (wie Anm. 45), Bd. I, S. 489.

(V, 751) Das Konzept hat Tradition in der Aufklärungspoetik; Gottsched hatte das Nachahmungsparadigma transformiert, indem er nicht die Form, sondern die in den Dingen wirkende Formkraft, die *natura naturans* zum Gegenstand der Mimesis erhoben hatte,⁷² Breitinger hatte den rhetorischen Energiebegriff wieder stark gemacht,⁷³ Sulzer ihn zum Hauptinstrument der Aufklärung erklärt,⁷⁴ Herder hatte im Kontext seiner Organisationstheorie das Wesen der Dichtung als eine Kunst der willkürlichen Zeichen in der Kraft gesehen,⁷⁵ deren korrespondierende Hermeneutik nur das „lebendige Lesen“, „Divination“, „Hevristik“ sein könne.⁷⁶ Daraus resultiert die zentrale Bedeutung des Erhabenen für die Ästhetik des Dramatikers Schiller, unter dessen Einfluß sich auch das harmonikale, naive Schönheitsmodell entscheidend verschiebt. Die Unterscheidung in „schmelzende und energische Schönheit“ (V, 620) etwa beruht schon auf der Prämisse, daß ein „Gleichgewicht [...] aber immer nur Idee [bleibt], die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann.“ (V, 619) Das ist das Ideal einer „Schönheit in der Idee“, der die – und hier hat man die Polysemie des Schönheitsbegriffs auf engstem Raum – „Schönheit in der Erfahrung“ gegenübersteht, d.h. eine auf einen gleichgewichtigeren Zustand ausgerichtete Wirkung, die von ihren Randbedingungen, von den Spannungszuständen des rezipierenden Subjekts abhängt. Das Modell ist von medizinischen Tonustheorien inspiriert, die sich schon durch ihre Ausrichtung am Gesamtzustand eines Organismus anboten.⁷⁷ Entscheidend aber ist die Implikation, daß auch im Falle des Schönen nicht harmonische Gleichgewichtsformen auf Harmonie des Unharmonischen hinwirken. Irdisch reale Kunst muß eine Kunst des dynamischen Ungleichgewichts sein. Analog zu dieser systemtheoretischen Weiterentwicklung, die Kants Ansatz der Selbsterhaltung im

72 Johann Christoph Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaft in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden*, Leipzig 1733/34, Neudruck Frankfurt am Main 1965, S. 185f.

73 Johann Jacob Breitinger, *Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird*, Zürich 1740, Neudruck Stuttgart 1966, Bd. II, S. 363, S. 406

74 Johann Georg Sulzer, „Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste“, in: ders., *Vermischte Philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt*, Leipzig 1773, Neudruck Hildesheim 1974, S. 122-145 (zuerst *Jahrbuch der Berlinischen Akademie* 1765).

75 Herder, *Erstes kritisches Waldchen*, in: ders., *Werke* (wie Anm. 17), Bd. II, S. 194. Herder greift zurück auf Ansätze zu einer emotivistischen Wirkungsästhetik im Kontext der englischen moral-sense-Philosophie und bezieht sich auf James Harris, einen Neffen Shaftesbury's (ebd. S. 216; Harris *Three Treatises, The first concerning Art. The second concerning Music, Painting and Poetry. The third concerning Happiness*, London 1744, war unter dem Titel *Drey Abhandlungen die erste über die Kunst, die andere über die Music, Mahlerey und Poesie, die dritte über die Glückseligkeit* in Harris' eigener Übersetzung Danzig 1756 erschienen).

76 Herder, *Werke* (wie Anm. 17), Bd. IV, 366f.; recte von mir.

77 Das Modell ist nicht ganz konsistent durchgeführt. Schiller wechselt im 17. Brief von der Systemperspektive zum einzelnen Trieb, der entweder in die Organisation der anderen Treibe integriert werden oder aber in seiner Wirksamkeit erhöht werden soll (vgl. V, 622).

Lustzustand fortschreibt, wird auch das Erhabene über Selbsterhaltung definiert: „Unser *intelligibles Selbst*, dasjenige in uns, was nicht Natur ist, muß bei jeder Affektion des Erhaltungstriebes von dem sinnlichen Teil unsers Wesens unterschieden und seiner Selbstständigkeit, seiner Unabhängigkeit von allem, was die physische Natur treffen kann, kurz seiner Freiheit bewußt werden.“ (V, 501) Die Bedrohung des Erhabenen wird als Störung eines sich selbst erhaltenden Systems konzipiert.

Schiller formuliert dieses Konzept in einer Theorie einer sentimentalischen, modernen Subjektivität, die sehr deutlich an das Paradigma der Konjektur anschließt. Leitfaden ist dabei die anthropologische *commerciums*-Debatte, die schon den Medizinstudenten beschäftigt und die *mutatis mutandis* auch seine Anschlüsse an den schon anzitierten pantheistischen Liebesdiskurs in den 1780ern motiviert hatte.⁷⁸ Zentral in Schillers autonomieästhetischer Anthropologie ist der Spieltrieb. Er soll bekanntlich den Stofftrieb, also die Tendenz zum Bestimmtwerden durch ein Objekt, und den Formtrieb, die Tendenz zur formgebenden Bestimmung durch das spontane Subjekt, vermitteln. Das Konjizieren einer konstituierenden Kräfteordnung gehört zu den grundlegenden Verfahren der systemischen Epistemologie. Schiller spielt hier u.a. mit einer Fichteschen Unterscheidung,⁷⁹ die aber nicht auf ein teleologisches Großsystem mit dem Ziel der Selbst- und Letztbegründung zielt, sondern die in ein offenes Textsystem eingebaut wird, wo sie sofort zu shiften beginnt. Das fängt schon bei ihrem Status an. Schiller stellt zunächst fest, daß „ein dritter *Grundtrieb*, der beide vermitteln könnte, [...] schlechterdings ein undenkbarer Begriff“ (V, 606f.) ist, um einige Seiten weiter dann den „neuen Trieb“, in dem „die beiden andern [...] zusammenwirken“, einzuführen, eben den „Spieltrieb“ (V, 612). Das „*Leben*“ der Sinnlichkeit und die „*Gestalt*“ des Formtriebes sollen in der „*lebende[n] Gestalt*“ sich verschränken. Die lebendige Gestalt bezeichnet „alle[] ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen“ (V, 614). Die Verschränkung der Triebe bleibt eine Konjektur, die „unerforschlich bleibt“ und nur „aus transzendentalen Gründen“ (V, 615) postuliert wird. Enger noch als Kant, der Ästhetik und Biologie als zwei Teile der Kritik der Urteilskraft behandelt, führt Schiller Lebensbegriff und Ästhetik zusammen. „Mitten in dem furchtbaren

78 Ein nicht uninteressanter Indikator ist dabei der Rekurs auf Musik und insbesondere auf ein Resonanzmodell. Bei aller oberflächlichen Distanz zur Musik, die Schiller wie Kant mit der topischen Abschätzung der Musik bis ins späte 18. Jahrhundert hinein teilen, wird sie doch metaphorisch herangezogen als Chiffre der göttlichen Allharmonie (vgl. V, 250) und insbesondere zur Modellierung der Wechselwirkung von Leib und Seele, vermittelt durch die gängige Auffassung von Nervenimpulsen als Schwingungsmodi der Nervenfasern (vgl. V, 263, 312). In der Matthiisson-Rezension wird das Musikalische ausgebaut zu einer wirkungsästhetischen Kategorie, die – im Gegensatz zu Plastik – wesentlich performativ verfaßt und gerade ihrer inhaltlichen Latenz wegen wirksam ist (vgl. V, 638). Damit nähert sich Schiller schon fast der Idee, die kurz darauf als „absolute Musik“ in der romantischen Literatur Furore machte.

79 Vgl. Jeffrey Barnouw, „Der Trieb, bestimmt zu werden“. Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 46 (1972), S. 248–293.

Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet“ (V, 667). Schiller nimmt die metaphorische Spur, die Kant mit der „Epigenesis der reinen Vernunft“ gelegt hatte, auf und assoziiert den Begriff des Bildungstriebes zunächst mit dem Formtrieb, etwa wenn er feststellt, daß „der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildsamen Stoffes entraten“ könne (V, 637).⁸⁰

Der Spieltrieb spannt nun Stoff- und Formtrieb in einem Prozeß der Selbstorganisation zusammen und setzt sie zugleich in den Modus des Als-Ob: „der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“ (V, 613) Diese selbstorganisative Autonomie ist die Grundlage der Ästhetik und weiter einer konjekturalen Subjektivität.

Gleich, sowie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. Sobald der Mensch einmal so weit gekommen ist, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterscheiden, so ist er auch imstande, sie von ihm abzusondern; denn das hat er schon getan, indem er sie unterscheidet. (V, 657)

Der ästhetische Schein (*splendor*) läßt die Dinge in einem anderen Licht erscheinen, er setzt die Dinge in den Zustand einer Anmutung, die sie in der Fülle der Möglichkeiten des Andersseins zeigt. Dies war, wie gesehen, die Grundstruktur der Konjunkturalität. Sie begründet als fundamentale Distanzierung, als „Sprung zum ästhetischen Spiele“ (V, 664) die Weltlichkeit des Menschen und damit sowohl sein Erkenntnis- als auch sein Moralwesen.

Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfindet, ist er auch noch völlig eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie außer sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen. (V, 651)

⁸⁰ Ähnlich auch, wenn der Bildungstrieb mit der moralischen Spontaneität assoziiert wird: „Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden.“ (V, 594) Das wird noch erweitert auf eine Entgegensetzung von Lebens- und Formtrieb, wenn Schiller einen vorkulturellen Zustand konstatiert, „ein Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Notwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht ist, weil der Mensch noch nicht angefangen; denn in dem Menschen selbst kann es keine andere Macht als den Willen geben.“ (V, 632).

Das besagt die vielzitierte Gnome: „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist *nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“ (V, 618) Dies konkret bewußt zu machen, ist die Aufgabe der Kunst, aus der Schiller auch sein ganzes neuhumanistisches Pathos zieht.

Der Spieltrieb relativiert den Ernst des Wirklichen wie der moralisch-vernünftigen Notwendigkeit in einem sehr ernsthaften Sinne. Er gibt dem Menschen seinen autonomen Spielraum und hält dadurch die Vorstellungen dynamisch offen.⁸¹ Seine „ersten Früchte“, so Schiller, „sind *Sorge und Furcht*“ (V, 648), sozusagen als Kehrseite des Entwurfs einer offenen Zukunft von Handlungsmöglichkeiten. Auch der „frivolste Gegenstand“ soll im ästhetischen Spiel so behandelt werden, daß wir zu einem Übergang zum Ernst jederzeit „aufgelegt“ bleiben (V, 640). Die Aufgabe des Menschen sei, wie Schiller etwas pathetisch formuliert, eine „totale[] Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise“ (V, 662). Entscheidend bei alledem ist nicht der pädagogische Impetus und die unterschwellige Apologie, entscheidend ist die *Latenzfunktion*, die der Spieltrieb in Schillers anthropologische Ästhetik hat und die darin das kulturtheoretische und anthropologische Pendant zum biologischen Bildungstriebes ist. Kunst hält die Dinge in einer ungewissen, mögkeitsreichen Schwebel. „In dem ästhetischen Zustand ist der Mensch also *Null*“ (V, 635), er befindet sich in einem „Zustand der bloßen Bestimmbarkeit“ (V, 633), der eine „*erfüllte Unendlichkeit*“ (V, 635) von Möglichkeiten eröffnet. Diese Zwischenposition wird dann von Schiller nach der Klippschulentopik der Anthropologie als Übergang vom Sinnlichen zum Verstand ausgeschrieben bis hin zur Andeutung einer geschichtsphilosophischen Ausfaltung als „Epochen der Entwicklung der ganzen Menschheit“ (V, 651). Dieses pädagogische Pathos gibt jedoch nicht irgendein materiales Humanitätsideal vor, sondern wird als Humanität als Streben nach einem Ausgleich von Selbst- und Fremdbestimmung als unerreichbarem harmonischem Idealzustand angesetzt.⁸² Die Offenheit des ästhetischen Ideals fungiert also als konjekturnaler Öffnungsoperator, seine Bestimmung jenseits dieser Funktionsstelle wird von Schillers Text konsequent verweigert und statt dessen als Vorläufigkeits- und Fruchtbarkeitsgenerator eingesetzt, mit dem eine ganze Reihe von vorfindlichen Unterscheidungen der ästhetischen Diskussion reorganisiert werden können. Die Ausgestaltung des Spieltriebes bleibt eine asym-

81 Spielen meint etymologisch ursprünglich so viel wie: sich frei und tänzerisch bewegen; vgl. Günther Drosdowski (Hg.), *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 21989, S. 690.

82 So stellt Schiller bei der Diskussion von Sozialisation und Gemeinschaftsstiftung Staat und Individuum in ein wechselseitiges Modellierungsverhältnis ohne ausgezeichneten Referenzpunkt. Der „reine idealische Mensch“ wird anfangs „repräsentiert durch den Staat“ (V, 577), am Ende der Briefe über „ästhetische Erziehung“ wird umgekehrt das Individuum zum „Repräsentanten der Gattung“ (V, 668). Der Staat wird seinerseits wieder nach dem traditionellen Körpermodell gedacht – und zwar so, daß er epigenetisch als formaler Selbstorganisationsprozeß beschrieben wird und daß Schiller aus seiner „Polypennatur“ (V, 584) einen infinitesimalen Übergang von Individuum und Staat konstruiert, in dem die unbestimmten Ideale von Mensch und Gemeinschaft als *tertium comparationis* konvergieren.

ptotische „Aufgabe“ (V, 612) der Kunst als „Lebenskunst“ (V, 618). Sie kann nicht theoretisch fixiert werden, vor allem deshalb nicht, weil der ästhetische Schein ein wesentlich performatives Phänomen ist.

Diese unaussprechliche Latenz ist es auch, von der die spezifische Energie der ästhetischen Erfahrung herrührt. Schiller beschreibt dies nochmals systemtheoretisch als Attraktion und Repulsion des Kunstwerkes: es weckt Interesse, Appetit, Lust, deren Befriedigung es aber als autonomes, in sich bestehendes Werk verweigert und sie damit *in potentia* perpetuiert.

Damit erweist sich der Spieltrieb als eine Formulierung des Grundaktes konjekturalen Denkens, d.h. der schwebenden Distanzierung von theoretischer und sinnlicher Unmittelbarkeit gleichermaßen. Sie wird als moderne, sentimentalische Kulturpoiesis formuliert, die die Unerreichbarkeit von Idealen als positives, relativierendes und dynamisierendes Systemmoment denkt, das nur performativ einlösbar ist. „Durch jenes“, die erotische Attraktion des gottgleichen Weibs, das die Statue der *Venus Ludovisi* darstellt, „unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch dieses“, die ästhetische Autonomie der Statue, „in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat.“ (V, 619)

Schiller entwirft also ein Programm einer modernen, sentimentalischen Kulturpoiesis, die im Kern an die konjekturale Systemtheorie anschließt. Der „Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur“ (V, 586f.), auch der Schillerschen Theoriekultur. Sie erzeugt eine fruchtbare Latenz der Bestimmung, eine „Freiheit“ der Unterscheidung „in der Erscheinung“ (V, 408) des Textes.

Leibhaftige Menschheitsgeschichte Georg Forsters physiologischer Blick auf den Menschheitskörper

Im Jahre 1789 veröffentlicht Georg Forster, Teilnehmer der zweiten Weltumsegelung James Cooks, Verfasser berühmter Reisebeschreibungen, Naturforscher und Essayist, seinen nur knapp acht Druckseiten umfassenden Aufsatz *Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit*.¹ Schon durch seine Titelgebung signalisiert er, daß er sich mit diesem Beitrag in die bekannte zeitgenössische Textsorte und Denkform einer „Geschichte der Menschheit“ einzureihen gedenkt, wie sie im deutschsprachigen Raum mit den Namen Isaak Iselin, Johann Gottfried Herder und Christoph Meiners verbunden ist.² Die Spätaufklärer zeichnen in der „Geschichte der Menschheit“, vereinfacht gesagt und auf eine kurze Formel gebracht, die Entwicklung des Menschen zu einem Kulturwesen aus seinen natürlichen Anlagen nach.³ Diese gleichermaßen anthropologische wie geschichtsphilosophische Perspektive bestimmt auch Forsters Blick auf die Menschheit.⁴ Über die offensichtliche Bezugnahme auf das etablierte

- [Georg Forster,] „Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit“, in: *Neues Deutsches Museum* 1 (1789) 3. St., S. 269–283; hier wird zugrundegelegt: Georg Forster, *Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit*, in: *Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, hg. von der Akademie der Wissenschaften in Berlin, Bd. VIII: *Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte*, bearb. von Siegfried Scheibe, Berlin 21992, S. 185–193. Zitatnachweise nachfolgend im Text unter Angabe der Seitenzahl.
- Bei den Werken Iselins, Herders und Meiners' handelt es sich freilich im Gegensatz zu der Schrift Forsters durchgängig um sehr umfangreiche Werke: Isaak Iselin, *Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit*, Basel 1764. Ab der zweiten Auflage erschienen unter dem Titel *Über die Geschichte der Menschheit*. – Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga, Leipzig 1784, 1785, 1787, 1791. – Christoph Meiners, *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, Lemgo 1785.
- Eine umfassende und systematische Darstellung der zeitgenössischen Beiträge zur Menschheitsgeschichte unter Berücksichtigung der unterschiedlichen nationalen Traditionen, insbesondere der schottischen *History of Mankind* (Adam Ferguson, Henry Home, John Millar u.a.) einerseits und der deutschen Geschichte der Menschheit andererseits liegt bislang nicht vor. Vgl. aber: Annette Meyer, „Das Projekt einer ‚Natural History of Man‘ in der schottischen Aufklärung“, in: *Storia della Storiografia* 29 (2001), S. 93–102; Meyer kündigt eine Dissertation zu diesem Feld an. – Vgl. auch den Beitrag von Johann van der Zande, „Popular Philosophy and the History of Mankind in the Eighteenth-Century Germany“, in: *Storia della Storiografia* 22 (1992), S. 37–56.
- Eine genaue Analyse von Forsters *Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit* ist ein Forschungsdesiderat. In der älteren Forster-Forschung ist der *Leitfaden* lediglich in Verbindung mit anderen Essays aus Forsters Mainzer Zeit als geschichtsphilosophischer Abriss gelesen worden (vgl. Ludwig Uhlig, *Georg Forster. Einheit und Mannigfaltigkeit in seiner geistigen*

Muster hinaus verdeutlicht Forster allerdings ebenfalls bereits mit seiner Überschrift, daß er seinen Aufsatz als einen „Leitfaden“, eine Hinführung, zu einer „künftigen“ – nicht nur erst zu verfassenden, sondern auch konzeptionell neuen – Geschichte der Menschheit versteht. Den gängigen Ansatz, die Menschheitsgeschichte aus der Natur des Menschen zu entwickeln, setzt er nämlich – und damit unterscheidet er sich von seinen Vorgängern – radikal physiologisch, unter unmittelbarer Bezugnahme auf die Vorgänge im Körperinnern des menschlichen Individuums, um.⁵ Forsters *Leitfaden* stellt damit, so die These, einen Versuch dar, das in den zeitgenössischen Naturwissenschaften sich gerade durchsetzende Verständnis des Körpers als eines sich lebenslang entwickelnden und verändernden Organismus, für ein den naturwissenschaftlichen Rahmen verlassendes Nachdenken über den Menschen fruchtbar zu machen.

Die folgende Interpretation von Forsters Entwurf läßt sich im Rahmen des mit der Begriffstrias „Sexualität, Recht, Leben“ umrissenen Forschungsfeldes als Beitrag zu Genese und Anwendung eines organismischen Denkens lokalisieren. In einem ersten Abschnitt soll der Begriff Organismus wissenschaftsgeschichtlich im Feld epigenetischer Fortpflanzungstheorien und Kraftkonzeptionen verortet werden. Hieran schließt sich zweitens eine überblickshafte Analyse von Forsters physiologisch argumentierendem *Leitfaden* an. Drittens

Welt, Tübingen 1965 und Ralph-Rainer Wuthenow, *Vernunft und Republik. Studien zu Georg Forsters Schriften*, Bad Homburg, Berlin, Zürich 1970). Jörn Garber hingegen verortet Forsters Essay im epistemischen Schnittfeld von Geschichtsphilosophie und Anthropologie, von Naturgeschichte und Kulturgeographie, vgl. Jörn Garber, „So sind die Hauptbestimmungen des Menschen [...]“. Anmerkungen zum Verhältnis von Geographie und Menschheitsgeschichte bei Georg Forster“, in: Jörn Garber (Hg.), *Wahrnehmung – Konstruktion – Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters*, Tübingen 2000, S. 193–229, ders., „Anthropologie und Geschichte. Spätaufklärerische Staats- und Geschichtsdeutung im Metaphernfeld von Mechanismus und Organismus“, in: Claus-Volker Klenke (Hg.), *Georg Forster in interdisziplinärer Perspektive. Beiträge des Internationalen Georg Forster-Symposiums in Kassel, 1. bis 4. April 1993*, Berlin 1994, S. 193–210, bes. S. 205f.; ders., „Die ‚Schere im Kopf‘ des Autors. Anthropomorphe Bewußtseinsgrenzen von Erfahrung (Georg Forster)“, in: Markus Bauer, Thomas Rahn (Hg.), *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*, Berlin 1997, S. 13–36, bes. S. 18–22; ders.: „Selbstreferenz und Objektivität: Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung“, in: Hans Erich Bödecker, Peter Hanns Reill, Jürgen Schlumbohm (Hg.), *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1900*, Göttingen 1999, S. 137–185, bes. S. 173f. In Garbers panoramatischen Aufrissen bleibt freilich für eine detaillierte Textanalyse kein Raum, auch werden die vielfältigen intertextuellen Bezüge – etwa zum Streit zwischen Kant und Herder – nicht nachgewiesen. Eine derartige genaue Rekonstruktion des gedanklichen Gehalts von Forsters *Leitfaden* ist Teil meiner Dissertation *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2004.

- 5 Die neuere Aufklärungsforschung geht davon aus, daß die Naturgeschichte im Sinne Buffons die Denkfiguren für die Genese eines geschichtlichen Denkens am Ende des 18. Jahrhunderts bereitstellt. In diesem Sinne ist darauf hingewiesen worden, daß Herder in seinen *Ideen* die „Menschheitsgeschichte [als] eine reine Naturgeschichte nach Ort und Zeit“ auffasse und damit „die intellektuellen Entwicklungen der Spätaufklärung besonders deutlich [repräsentiere]“ (Peter Hanns Reill, „Die Historisierung von Natur und Mensch. Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozeß der modernen Naturwissenschaften“, in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulien [Hg.], *Geschichtsdiskurs*, Bd. II: *Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt am Main 1994, S. 48–61, hier S. 57).

und abschließend soll der Frage nachgegangen werden, welchen Ort Forster, der sich explizit auf die *Fortpflanzungstheorien* Caspar Friedrich Wolffs und Johann Friedrich Blumenbachs beruft, der *Sexualität* in seinem Konzept zuweist.

I

Im 18. Jahrhundert gibt es bekanntlich zwei konkurrierende Fortpflanzungstheorien: die Präformationstheorie und die Epigenesistheorie.⁶ Die Präformationstheorie geht davon aus, daß Lebewesen bereits von Beginn an, also schon im Keim präformiert, d.h. vorgebildet sind und nur noch ‚ausgewickelt‘ werden müßten: die Präformisten verstehen die Bildung eines neuen Lebewesens folglich als *Auswicklung* der von Gott bereits vollständig bereitgestellten Anlagen.⁷ Demgegenüber ist die Epigenesistheorie die Theorie der Entwicklung von Lebewesen durch Neubildung: die Epigenetiker gehen nicht von einer Auswicklung des immer schon Vorhandenen, sondern im Gegenteil von einer tatsächlichen *Entwicklung* durch Neubildungsprozesse aus. Während die Präformisten sich bei der heiklen Frage danach, wie neues Leben entsteht, auf Gott berufen können, der sämtliche Generationen aller Lebewesen bereits zum Zeitpunkt der Schöpfung in winzig kleinen Keimen vorgeformt habe,⁸ stehen die Epigenetiker vor dem Problem, die von ihnen behauptete Neubildung plausibel zu machen. Wie ist eine qualitativ wesentliche Veränderung innerhalb eines Organismus, wie die Bildung von Organen aus bloßer Materie überhaupt denk- und erklärbar? Wodurch werden diese Prozesse gesteuert?

Bereits Aristoteles, der erste und bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts beinahe einzige Vertreter der Epigenesistheorie behilft sich hier mit der Annahme von allein im Organischen wirkenden, bildenden Kräften.⁹ Auch in der wissen-

6 Zu dieser Entwicklung vgl. die gut verständliche Darstellung von Ilse Jahn, *Grundzüge der Biologiegeschichte*, Jena 1990, S. 264-279.

7 Entgegen dem heutigen Verständnis wird die Präformationstheorie zeitgenössisch auch als Evolutionstheorie bezeichnet, weil sich die präformierten Keime nur noch evolvieren, d.h. entfalten bzw. auswickeln müssen.

8 Stephen F. Mason weist in seiner einschlägigen *Geschichte der Naturwissenschaft* darauf hin, daß der holländische Naturforscher Jan Swammerdam einer der konsequentesten Vertreter der präformistischen Theorie war, indem er davon ausging, daß es in der Natur keine Zeugung, sondern nur Fortpflanzung und Wachstum gebe und „alle Menschen bereits in den Organen Adams und Evas enthalten“ waren: „Wenn deren Eiervorrat verbraucht ist, wird die Menschheit aufhören zu bestehen.“ (zitiert nach Stephen F. Mason, *Geschichte der Naturwissenschaft*, unveränd. Nachdruck der unter Mitwirkung von Klaus N. Meyer-Abich von Bernhard Sticker besorgten dt. Ausgabe 1974, Stuttgart 1991, S. 433).

9 In seiner späten Lehrschrift *Über die Zeugung der Geschöpfe* (*De generatione animalium*) nimmt Aristoteles eine schöpferische Kraft an, die die Zeugung und das Wachstum des organischen Körpers vorantreibe, vgl. Aristoteles, *Über die Zeugung der Geschöpfe*, hg. von Paul Gohlke, Paderborn 1959. – Zu dieser Schrift Aristoteles' vgl. auch die Darstellung von Anthony Preus, „Science and Philosophy in Aristoteles' Generation of Animals“, in: *Journal of the History of Biology* 3 (1970), S. 1-52.

schaftlichen Theoriebildung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstehen zwei bedeutende Kraftkonzeptionen im Zusammenhang mit epigenetischen Fortpflanzungstheorien. Der Mediziner Caspar Friedrich Wolff entwickelt in seiner 1759 erschienenen, epochemachenden Dissertation *Theoria Generationis* das Konzept einer „vis essentialis“, einer „wesentlichen Kraft“. ¹⁰ Wolff zeigt mit Hilfe mikroskopischer Beobachtungen am Hühner-Embryo ganz im Sinne Aristoteles', daß zu Beginn der Embryonalentwicklung nicht nur kein fertiges Huhn existiert (wie von den *hardlinern* unter den Präformisten tatsächlich unterstellt), sondern daß der Embryo zunächst auch über keines der lebenswichtigen Organe verfügt. Die Entwicklung des Organismus werde durch eine „vis essentialis“ vorangetrieben, die die Nahrung in den Körper treibe und damit Wachstum ermögliche. Umgekehrt sei die „vis essentialis“ somit auch als Charakteristikum alles Lebendigen, d.h. aller Tiere und Pflanzen, anzusehen. Wörtlich heißt es bei Wolff:

An dem Namen womit wir diese Kraft benennen, liegt [wenig]; nur dieses muß ich erinnern, daß sie diejenige Kraft ist, durch welche in den vegetabilischen Körpern alles dasjenige ausgerichtet wird, weswegen wir ihnen ein Leben zuschreiben; und aus diesem Grunde habe ich sie die wesentliche Kraft genannt; weil nemlich eine Pflanze aufhören würde eine Pflanze zu seyn, wenn ihr diese Kraft genommen würde.¹¹

Gut zwanzig Jahre nach Wolff publiziert der Göttinger Medizinprofessor Johann Friedrich Blumenbach seine Schrift *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*.¹² Als Beweis für die alleinige Stichhaltigkeit der Epigenesistheorie führt Blumenbach u.a. die Reproduktionsfähigkeit von Polypen an,

10 Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation. Theoria Generationis* (1759), Hildesheim 1966.

11 Ebd., S. 160.

12 Blumenbach widmet bereits 1780/81 zwei Artikel dem „Bildungstrieb“. Vgl.: Johann Friedrich Blumenbach, „Über den Bildungstrieb (nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction“, in: *Göttingisches Magazin der Wissenschaft und Literatur* 1 (1780), 5. St., S. 247-266; ders., „Über eine ungemein einfache Fortpflanzungsart“, in: *Göttingisches Magazin der Wissenschaft und Literatur* 2 (1781), 1. St., S. 80-89. – Als Buch erscheint seine Konzeption des „Bildungstriebes“ zuerst unter dem Titel *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft* (Göttingen 1781). Die überarbeitete und inhaltlich klarer formulierte zweite Fassung dieses Werks erschien acht Jahre später. Die zwei Jahre darauf publizierte, gegenüber der 2. Auflage geringfügig ergänzte 3. Auflage wird hier zugrundegelegt: Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1791. – Zu Blumenbachs Konzeption des Bildungstriebes vgl. Peter McLaughlin, „Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff“, in: *Medizinhistorisches Journal* 17 (1982), S. 357-372. McLaughlin verdeutlicht, daß Blumenbach mit seinem Bildungstrieb nicht etwa das Leben selbst erklärt. Grundlage seiner vitalistischen Theorie des Bildungstriebes ist vielmehr gerade die Überzeugung, daß man die Lebenskraft Bildungstrieb ebenso wie die Gravitationskraft gar nicht erklären, sondern nur als gültige Gesetz-mäßigkeit erkennen könne.

denen abgeschnittene Arme nachwachsen.¹³ Eine derartige Neubildung, die in der Tat mit der Präformationstheorie nicht vereinbar scheint, führt Blumenbach auf das lebenslange, ununterbrochene Wirken des „nisus formativus“ oder „Bildungstriebes“ zurück, der für die Prozesse der Generation, d.h. Fortpflanzung, Nutrition, d.h. Ernährung und Regeneration, d.h. Neubildung zuständig sei.

Die Vorstellung einer spezifischen, nur im Lebendigen wirkenden Kraft verweist auf den dritten hier zur Debatte stehenden Terminus, den Begriff Organismus. Durchgängig nämlich erfüllt die Vorstellung einer Kraft oder verschiedener Kräfte auch die Funktion, die Mechanik des Körpers in Bewegung zu setzen: die Kraft ist das, was den Körper belebt und ihn zu physiologischen Prozessen, sichtbaren und unsichtbaren Veränderungen antreibt. Die Kraft markiert somit den Unterschied zwischen dem lebenden, beweglichen, sich ständig verändernden Körper, dem *Organismus*, und dem toten, zum bloßen *Mechanismus* herabgesunkenen Leib. In diesem Sinne vertritt bereits um 1700 der Hallesche Medizinprofessor Georg Ernst Stahl in Abgrenzung zu Descartes' Verständnis des Körpers als einer Maschine¹⁴ die Auffassung, daß der lebendige Körper über eine spezifische Kraft verfüge – er nennt sie Seele,

13 Blumenbach bezieht sich damit auf eigene, in der Nachfolge der epochalen Experimente Abraham Trembleys angestellte Versuche zur Reproduktionsfähigkeit bestimmter Süßwasserpolyphen. Trembley hatte schon 1744 mit seinen in den *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre des polypes d'eau douce* dargestellten Polypenversuchen heftige Diskussionen über die Erklärung von Regenerations- und Entwicklungsprozessen in der Natur ausgelöst. Davon zeugen neben den bekannten Stellungnahmen Diderots u.a. einige Schriften fast vergessener junger Hallescher Mediziner wie Christian Gottlieb Kratzenstein (*Beweis, daß die Seele ihren Körper baue: In einem Glückwunschschreiben an Herrn Heinrich Friedrich Delius*, Halle 1743) und Ernst Anton Nicolai (*Gedanken von der Erzeugung des Kindes im Mutterleibe und der Harmonie und Gemeinschaft welche die Mutter während der Schwangerschaft mit demselben hat*, Halle 1746), in denen deutlich wird, daß die Polypenversuche Trembleys nicht nur die Frage nach Präformation und Epigenese neu anheizen, sondern auch einem Blick auf lebendige Körper neuen Zuspruch geben, wie ihn Stahl in Abgrenzung zur herrschenden mechanistischen Lehre propagiert (s.u.). Dies unterstreicht, daß in der zeitgenössischen Debatte zwischen Epigenesistheorie, Kraftbegriff und Organismusmodell ein enger Zusammenhang besteht. Nicolai und Kratzenstein gehören zu einer Gruppe von Ärzten, denen in jüngster Zeit eine Schlüsselrolle für das Entstehen der Anthropologie im Sinne Ernst Platners zugesprochen wird. Vgl. Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen 2001.

14 Bekanntlich unternimmt Descartes den Versuch zu beweisen, daß der lebendige menschliche Organismus nach denselben kosmischen Gesetzen wie ein funktionierender (aber toter) Mechanismus arbeite. Berühmt ist sein Vergleich des Körpers mit einer Uhr: „Ich wünsche, sage ich, daß man bedenke, daß die Funktionen in dieser Maschine [d.i. der menschliche Körper] alle von Natur aus allein aus der Disposition ihrer Organe hervorgehen, nicht mehr und nicht weniger, als die Bewegungen einer Uhr oder eines anderen Automaten von der Anordnung der Gewichte und ihrer Räder abhängen.“ Vgl. René Descartes, *Über den Menschen* (1632), *Beschreibung des menschlichen Körpers* (1648), nach der ersten frz. Ausgabe von 1664 übs. und mit einer historischen Einleitung und Anmerkungen versehen von Karl Ed. Rothschuh, Heidelberg 1969, hier S. 135f.

„anima“ – die ihn als einen Organismus mit Bewegungsfähigkeit ausstatte und so vom toten Mechanismus qualitativ unterscheide.¹⁵

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ist eine sprunghafte Zunahme der wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Thema zu beobachten: vitalistische Konzepte, die den Menschen als lebendigen Teil einer belebten Natur begreifen, setzen sich, insbesondere initiiert durch Albrecht von Hallers Irritabilitätslehre als Lehre von den spezifischen Kräften des Lebendigen immer stärker gegenüber einem mechanistischen Denken durch.¹⁶ Die Kraft heißt nun auch „Lebenskraft“ und wird von den rein mechanischen Prozessen, die es im lebendigen Körper gibt, sorgfältig abgesetzt.¹⁷ Der Name ist Programm: die Naturforschung steht kurz vor der Begründung des Faches Biologie als Wissenschaft vom Leben;¹⁸ die „Lebenskraft“ ist ein „Lückenparadigma“, mit dem

15 Stahl weist Descartes' Verständnis des Körpers als Maschine mit Entschiedenheit zurück und bringt dies auf den Gegensatz zwischen einem toten Mechanismus und einem lebendigen Organismus, vgl. Georg Ernst Stahl, „Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus“, in: ders., *Über den mannigfaltigen Einfluß der Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper* (Halle 1695). *Über die Bedeutung des synergisches Prinzip für die Heilkunde* (Halle 1695). *Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus* (Halle 1714). *Überlegungen zum ärztlichen Hausbesuch* (Halle 1703), hg. von Bernward Josef Gottlieb, Leipzig 1961, S. 48–53. – Zu Stahl vgl. die grundlegende Studie von Johanna Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Tübingen 2000; vgl. auch: Dietrich von Engelhardt, Albrecht Gierer (Hg.), *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*, Halle 2000 (= Acta Historica Leopoldina, Bd. 30 [2000]).

16 Haller begründet seine Lehre vom Leben mit einer den einzelnen Teilen des Körpers innewohnenden spezifischen Qualität. In seiner Untersuchung der Muskeln und Nerven kommt den Begriffen Irritabilität (Reizbarkeit; bezieht sich auf Körperteile, die sich durch einen Berührungssreiz zusammenziehen, d.h. insbesondere die Muskeln) und Sensibilität (Empfindlichkeit; bezieht sich auf Körperteile, die bei einem Berührungssreiz das Lebewesen Schmerz empfinden lassen, d.h. insbesondere die Nerven) eine Schlüsselrolle zu. Haller unterteilt nach diesen beiden Kriterien den menschlichen Körper neu. Vgl. Albrecht von Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*, hg. von Karl Sudhoff, unveränd. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1922, Leipzig 1968. [dt. zuerst 1772, lat. 1752] – Daß Albrecht von Haller, der ‚Vater‘ der ab 1750 einsetzenden hundertjährigen Epoche der Vorherrschaft des Vitalismus, selbst durchaus auch noch dem mechanistischen Denken verpflichtet war, zeigt Richard Toellner in Abgrenzung zu Thomas Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*) und dessen These der Entwicklungssprünge in der Wissenschaft in seinem grundlegenden Beitrag auf; vgl. Richard Toellner, „Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmawechsel? Testfall Haller“, in: Alwin Diemer (Hg.), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften*, Meisenheim am Glan 1977, S. 61–72.

17 Einige Schriften führen den Begriff „Lebenskraft“ sogar im Titel vgl. z.B.: Friedrich Casimir Medicus, *Von der Lebenskraft*, Mannheim 1774; Joachim Dietrich Brandis, *Versuch über die Lebenskraft*, Hannover 1795; Johann Christian Reil, *Von der Lebenskraft*, Halle 1795; – Brandis definiert die „Lebenskraft“ wie folgt: „Wir wissen, wie ich glaube, von den Bewegungen, welche in organischen Körpern vorgehen bis jetzt weiter nichts als: 1) Dass die Ursache davon eine Kraft zu seyn scheint, die sich auf alle uns bekannte physische Kräfte nicht zurückbringen läßt; dass wir darum berechtigt sind, sie vorerst eine eigene Kraft zu nennen; wir nennen sie Lebenskraft weil sie nur dem lebenden organischen Körper eigen ist. 2) Diese Kraft wirkt unmittelbar in die organische Materie, ist nicht Folge der Bildung der Materie oder Organisation“.

18 Als Begründer des Begriffs Biologie gilt gemeinhin Jean Baptiste P. A. de Monet, Ritter de Lamarck, der den Terminus in seinem 1802 erschienenen Werk *Recherches sur l'organisation des*

die Erforscher des Lebendigen am Ende des aufgeklärten Jahrhunderts ihren Gegenstand von benachbarten Fächern absetzen.¹⁹

Halten wir also fest: In der Aufklärung tritt, prominent in den epigenetischen Theorien Wolffs und Blumenbachs, der lebendige, wandelbare Organismus, der zeitlebens Schauplatz wirkender, formender und verändernder Kräfte ist, in den Blickpunkt. Genau hier aber setzt Georg Forster mit seinem *Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit* an.

II

Forster legt seiner Geschichte der Menschheit die für die Denkform geläufige Analogie von Individual- und Gattungsentwicklung zugrunde, der zufolge den vier Lebensaltern des einzelnen Menschen, nämlich Kindheit, Pubertät, Ausgewachsenheit und Alter, vier kulturelle Entwicklungsstufen der Menschheit von der sogenannten Wildheit bis zur Zivilisation entsprechen.²⁰

Forster skizziert zunächst die vier Entwicklungsstufen der Individualentwicklung des Menschen. Er versteht das Innere des menschlichen Körpers ganz im Sinne der Konzepte Wolffs und Blumenbachs als Wirkungsfeld lebenslang tätiger Kräfte, die er „Organisationskräfte“ nennt. Diesen Organisationskräften weist er für jede Entwicklungsphase eine bestimmte Aufgabe und Richtung zu. Die Charakteristik der einzelnen Entwicklungsphasen entwickelt er streng ‚physio-logisch‘ in fünf Schritten.

Erstens sei die Entwicklung jeder Phase von einem bestimmten *Zweck* geleitet. So sei der Zweck der ersten Entwicklungsphase des Menschen, der Kindheit, die Selbsterhaltung: „Die ersten Organisationskräfte, man nenne sie plastisch mit den Alten, Seele mit *Stahl*, wesentliche Kraft mit *Wolf*, Bildungs-

corps vivantes im heute geläufigen Sinne prägt und dessen Werk den Beginn der Wissenschaft Biologie und ihrer Institutionalisierung markiert. Peter Mc Laughlin („Naming Biologie“, in: *Journal of the History of Biology*, 35 [2002]) hat aber kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß schon Michael Hanov, ein Schüler Christian Wolffs, in seiner vierbändigen *Philosophia naturalis sive physica dogmatica* (Halle 1762-1768) den Terminus Biologie verwendet.

19 Eve-Marie Engels hat die Funktion der Lebenskraft-Konzeptionen treffend als „Lückenparadigma“ bezeichnet: vgl. ihren Artikel „Lebenskraft“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Darmstadt 1980, Sp. 122-128; zu den Lebenskraft-Modellen der Spätaufklärung vgl. auch Eve-Marie Engels, „Lebenskraft – metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument?“, in: Kai Torsten Kanz (Hg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kiemeyer (1765-1844)*, Stuttgart 1994, S.124-152.

20 Die Lebensalter-Analogie birgt ein meines Wissens von der Forschung bislang weitgehend ignoriertes Problem: endet das Leben des Individuums nämlich mit dem endgültigen Tod, so wird dieser ebensowenig wie der – folgt man dem Analogiegedanken – unwiderrufliche Untergang einer Gesellschaft in den Menschheitsgeschichten thematisiert. Die dem aufklärerischen Perfektibilitätsideal verpflichteten Denker weichen dem Tod üblicherweise aus, indem sie zum gegebenen Zeitpunkt auf die Jahreszeitenmetapher und also auf ein zyklisches Modell zurückgreifen. Dies trifft auch auf Forster zu (vgl. S. 192).

trieb mit *Blumenbach* usw. wirken im Menschen dahin, daß er sich selbst erhalten, und sein individuelles Dasein hier gegen alle äusseren Verhältnisse behaupten könne.“ (S. 187).

Um diesen Zweck zu erreichen müßten die Organisationskräfte zweitens eine für die Entwicklungsepoche spezifische *Funktion* erfüllen: „Die wesentliche Bedingniß zur Erreichung dieses Endzwecks [also der Selbsterhaltung], ist Wachstum des Körpers, Festigkeit und Stärke der Glieder, vor allen denjenigen, die zur Bewegung erforderlich sind, der Knochen und Muskeln.“ (S. 187).

Ihre besondere Funktion üben die Organisationskräfte also drittens aus, indem sie konkret an einem bestimmten *Organ oder Körperteil* ansetzten, folglich in der Kindheit im Dienste der Selbsterhaltung das Wachstum des Körpers förderten und „Knochen und Muskeln“ aufbauten.

Viertens löse die Konzentration der Kräfte auf einzelne Körperpartien dort einen bestimmten *Reiz* aus; zum Beispiel führe in der ersten Entwicklungsphase die Konzentration der Organisationskräfte auf den Stütz- und Bewegungsapparat zu Bewegungslust.

Fünftens schließlich bewirke dieser spezifische Reiz ein für die jeweilige Phase typischen *Verhalten*; in diesem Sinne hält Forster für die Kindheit fest, daß willkürliche, tendenziell zerstörerische Bewegung als charakteristisch anzusehen sei. Das unmittelbare Kausalverhältnis zwischen den einzelnen Elementen unterstreichend formuliert Forster abschließend: „Bewegung ist der Genuß des Knabenalters; sie entspringt aus einem Gefühl der Kräfte, und ist Wirkung ihres inneren Reizes[.]“ (S. 187). Die hier nur am Beispiel der Kindheit beleuchteten fünf logischen Schritte für die Beschreibung des physiologischen Entwicklungsprozesses (Zweck – Funktion – Organ – Reiz – Verhalten) liegen auch Forsters Skizze der anderen Phasen der menschlichen Individualentwicklung implizit zugrunde. Erkennbar wird, daß Forster den physiologischen Entwicklungsprozeß als das Ergebnis eines nach der Logik der Zweckmäßigkeit eingerichteten Vorgangs betrachtet, dessen Entwicklungsstapen durch eine organisch lokalisierbare Wirkung von Organisationskräften bestimmt seien. Forster geht davon aus, daß sich die „Organisationskräfte“ in jeder Phase auf ein spezifisches Organ konzentrieren und dort in einen körperlichen Reiz umgewandelt werden, der wiederum eine körperliche und habituelle Weiterentwicklung ermögliche. Der menschliche Organismus als Wirkungsstätte verschiedener Kräfte bildet somit den Ausgangspunkt für die Entwicklung der sozialen und geistigen Fähigkeiten des Menschen: die körperliche Reifung ist Grundlage der geistigen Weiterentwicklung.

Blickt man nun auf Forsters Übertragung dieses Modells auf die Entwicklung der Menschheit, so gilt es zunächst festzuhalten, daß er entsprechend dem Analogiemodell davon ausgeht, daß die aufeinanderfolgenden physiologischen Entwicklungsstapen des einzelnen Menschen, die diesem quaphysischem Wesen als biologische Notwendigkeit vorgegeben seien, auf die kulturelle Entwicklung der Menschheit übertragbar seien. In diesem Sinne unterscheidet Forster eine der Kindheit entsprechende „muskularische“, eine der Pubertät

analoge „spermatische“, eine dem Ausgewachsensein parallele „heroische“ und schließlich eine dem Alter vergleichbare „sensitive“ Kulturstufe (S. 192). Wie die Individualentwicklung sieht Forster auch jede Phase der Menschheitsentwicklung durch die Vorherrschaft der Organisationskräfte in einem bestimmten Organ und ein entsprechendes Verhalten charakterisiert. So konzentrierten sich die Kräfte in der „muskularen“ Stufe im Dienste der Selbsterhaltung auf „Knochen und Muskeln“, während die „spermatische“ Stufe parallel zur Pubertät der Individualentwicklung von dem Wirken der Organisationskräfte in den Geschlechtsteilen charakterisiert sei, was zu einem Bevölkerungszuwachs führe. In der „heroischen“ Phase seien die Menschen durch ein, so Forster wörtlich, „Löwenherz voll Kraft“ (S. 192) charakterisiert, daß sie ebenso wie den einzelnen erwachsenen Menschen zu großen Taten antreibe. Erst in der vierten, der „sensitiven“ Phase jedoch, konzentrierten sich die Organisationskräfte auf das Gehirn, und erst nun gelange die Menschheit auf den, so Forster, „höchsten Gipfel der Bildung“ (S. 192). Bilden in dem Modell der physiologischen Reifung des Individuums die körperlichen Vorgänge die materielle Basis für die geistige und soziale Weiterentwicklung, so unterstellt Forster auch in seinem menschheitsgeschichtlichen Modell einen Kausalzusammenhang von körperlicher Disposition und kultureller Genese. So problematisch diese Verknüpfung von Biologie und Geschichte aus heutiger Sicht erscheint: in historischer Perspektive muß Forsters Beitrag zunächst einmal im Gegenteil als hellsichtige und engagierte Stellungnahme gegen eine auf biologische Merkmale rekurrierende, rassistische Unterteilung des Menschengeschlechts gelesen werden. Forster nämlich versteht seinen Ansatz, wie er am Schluß seines *Leitfadens* expliziert, als eine Alternative zu älteren und neueren Versuchen, die Menschheit aufgrund mythischer, geographischer, körperlicher oder metaphysischer Merkmale bzw. Zuschreibungen in verschiedene, eventuell sogar verschiedenwertige „Menschenrassen“ zu differenzieren. Konkret nennt Forster vier verschiedene Modelle: die bibelexegetische Unterteilung des Menschengeschlechts („Noahs Söhne“, S. 193), die geographische Differenzierung nach den „vier Welttheilen“ (S. 193), wie sie etwa Carl von Linné vorschlug, und die Klassifikation nach dem Kriterium der Hautfarbe – hier spielt Forster auf Immanuel Kants *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* an.²¹ Bei diesen drei Modellen handle es sich um „veraltete Moden“ (S. 193). Zu diesen stellt Forster einen vierten, aktuellen Entwurf, einen „kühnen Versuch“ (S. 193), der sich un-

21 Kant entwickelt in seinem Aufsatz *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785), wie der Titel bereits verrät, eine Begriffsbestimmung des Terminus Rasse. Als Differenzierungskriterium für die Unterteilung einer Art in Rassen greift Kant, der den Terminus am Beispiel der Menschheit entwickelt, auf die von ihm als ein invariantes, konstantes Merkmal verstandene Hautfarbe zurück. Forster antwortet Kant im Jahr 1786 mit seinem polemischen offenen Brief *Noch etwas über die Menschenrassen*, in dem er nicht nur das Unterscheidungsmerkmal Hautfarbe aufgrund seiner Variabilität verwirft, sondern aufzeigt, daß die von Kant als hinreichende Bestimmungen für eine Rasse bestimmten Elemente nach der gültigen Nomenklatur für die Existenz einer eigenen Art sprächen.

schwer als Christoph Meiners' System zweier verschiedener Hauptstämme entziffern läßt. Meiners vertritt in seinem menscheitsgeschichtlichen *Grundriß* die aus heutiger Sicht als rassistisch zu bezeichnende Auffassung, daß sich die gesamte Menschheit auf zwei von der Natur sowohl körperlich als auch geistig unterschiedlich gut ausgestattete Hauptstämme zurückführen lasse und diese natürliche Disposition die Kulturfähigkeit der Ethnien determiniere: in dem Modell des Göttinger Professors für Weltweisheit gibt die biologische Grundausstattung die historischen Entwicklungsmöglichkeiten unmittelbar und unabänderlich vor.²² Gegen diese biologistische Festschreibung Meiners', der die Anatomie gewissermaßen als das Schicksal betrachtet und den Körper somit zum Bezugspunkt eines statischen Denkens macht, beruft sich Forsters physiologische Menschheitsgeschichte darauf, daß Veränderung und Wachstum Kennzeichen organischen Lebens seien, der Körper mithin Basis eines dynamischen Denkens werden müsse. Forster wählt ebenso wie Meiners den menschlichen Körper zum Bezugspunkt seines geschichtsphilosophischen Modells – er tut dies jedoch mit umgekehrten Vorzeichen: Forster rückt den menschlichen Körper in den Mittelpunkt als einen Körper, der, wie jeder Organismus, lebenslang Reifungs- und Entwicklungsprozessen unterliegt. Wichtiger als die Frage nach verschiedenen Rassen, Stämmen oder Ursprüngen des Menschengeschlechts erscheint Forster das Charakteristikum der Dynamik als Merkmal organischen Lebens: gegen die „veraltete[n] Moden“ ebenso wie gegen Meiners' „kühnen Versuch“ skizziert er daher eine typologisierte Entwicklungsgeschichte der Menschheit, indem er sie als eine körperliche Ganzheit betrachtet, die physiologischen Wachstumsprozessen ausgesetzt sei. Die Metamorphosen des individuellen Körpers dienen Forster gewissermaßen als Entzifferungshilfe des geschichtlichen, philosophisch zu interpretierenden Entwicklungsprozesses einer als Organismus begriffenen Menschheit. Dieses Vorgehen, bei dem die individuelle Entwicklungsgeschichte des Menschen als ein Prozeß fortschreitender Reifung mit der nach ähnlichen Gesetzmäßigkeiten sich vollziehenden Entwicklung der Gattung streng analogisiert wird, läßt sich rückblickend als paradigmatisch für die Entwicklung eines historischen Denkens in der Spätaufklärung charakterisieren: in Forsters *Leitfaden* werden Natur- und Menschheitsgeschichte im Denkmodell des Organismus eins.

So wegweisend also die Idee des *Leitfadens* ist, so unübersehbar sind doch auch die Probleme, die er birgt. Es fällt auf, daß Forster im Dienste seiner Analogie auch vor holzschnittartigen und undifferenzierten Stereotypisierungen nicht zurückschreckt. Über die „muskularische“ Entwicklungsstufe beispielsweise liest man: „Tanz und Kampf sind die ersten Fertigkeiten des Wilden, der sich um eine einzige Stufe nur über das Bedürfnis der Thierheit erhebt. Er fühlt seine Kraft im Vernichten; im Taumel der Siegesfreude stampft er unwillkürlich die Erde mit seinen Füßen; alles an ihm ist unbändiger Knabenmutwille, und

22 Meiners, *Grundriß* (wie Anm. 2), unpag. Vorrede. Zu Meiners vgl. die Studie von Susanne Zantop, *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)*, Berlin 1999, S. 86-122.

inneres Streben ohne Richtung.“ (S. 191) Ausgerechnet Forster, der mit seiner *Reise um die Welt* ein Musterbeispiel differenzierter ethnologischer Feldstudien vorgelegt hat, spricht also dem von ihm nicht näher charakterisierten „Wilden“ die Fähigkeit zu zielgerichtetem Handeln und eine stabile Affektkontrolle pauschal ab. Zwar geht es in den ebenso schematischen wie experimentellen Beschreibungen des *Leitfadens*, die im übrigen unübersehbar mit einem Schuß Selbstironie daherkommen und am Ende von ihm selbst als „geträumte“ (S. 192) Vision bezeichnet werden, nicht um ethnologische Einzelstudien, sondern um einen Blick auf die ganze Menschheit. Dennoch: Forsters Charakterisierung des „Wilden“ als unbändiges Kind, allgemeiner, die Idee einer Stufenfolge der Kulturen mit der antiken und europäischen Kultur als Entwicklungsziel, erscheint heute als Ausdruck eines fatalen Selbstbewußtseins und die Tatsache, daß der eigene geistige Herrschaftsanspruch durch den Rückgriff auf das Modell des lebendigen Organismus quasi naturalisiert wird, disqualifiziert sich rückblickend beinahe selbst. Gegenüber diesem Geschichtsmodell muß kritisch angemerkt werden, daß in ihm Entwicklung und Entwicklungsmöglichkeiten an eine ‚Natur‘ gebunden werden, die sich, wie Forsters Beschreibung sowohl des „Wilden“ als auch seine Einschätzung der Kultur der Chinesen, Inder und „Neger“ verdeutlicht, unübersehbar als europäische *Kultur* entpuppt.²³ Auch wenn Forster seine physiologische Menschheitsgeschichte also als Alternative zur am Körper abgelesenen Unterteilung des Menschengeschlechts in verschiedenwertige Rassen oder Stämme versteht: indem er sein Ideal der kulturellen Weiterentwicklung im reifenden Menschheitskörper verortet und bestimmte Kulturen als physiologische Fehlentwicklungen deutet, haftet auch seinem Modell unübersehbar ein normativer Impetus an.

III

Fragt man abschließend nach der Rolle der Sexualität in dem hier skizzierten Modell Forsters, so ist in seiner Schilderung der Individualentwicklung vor allem die zweite Phase, die Pubertät, von Interesse, denn sie ist für Forster bestimmt durch die Entwicklung des „Geschlechtstriebs“. Die ‚Physio-Logik‘ der Pubertät beschreibt Forster wie folgt: „Mit der Entwicklung jener Organe, mit der Scheidung jener Säfte verbindet sich ein starker Reiz, das Kennzeichen einer neuen Richtung der Organisationskräfte, die auf ein Wirken außer sich,

23 Geschichtsmodelle, die von einer dem individuellen organischen Wachstumsprozessen nicht nur parallelisierbaren, sondern auch dem Leibe ablesbaren Stufenfolge der kulturellen Entwicklung ausgehen, erlebten insbesondere in der Nachfolge der Evolutionstheorie Darwins in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Renaissance. In den geschichtsphilosophischen Entwürfen Oswald Spenglers (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918 u. 1922), Gottfried Benns (*Nach dem Nihilismus*, 1932 und *Züchtung*, 1933) u.a. werden die problematischen Implikationen dieses Modells besonders deutlich sichtbar.

und zwar nicht mehr auf Zerstörung, sondern auf Vereinigung und Mitteilung hinausläuft.“ (S. 187). Der Übergang von der selbstbezogenen, tendenziell zerstörerischen Kindheit zur Pubertät sei also – initiiert durch den nach einem Partner verlangenden Geschlechtstrieb – mit einer entscheidenden Entwicklung sozialer Kompetenzen verbunden: statt Zerstörung präge das Verhalten nun „Vereinigung und Mitteilung“. Es handle sich um die „Blütezeit des Menschen“, die allerdings „wie jede Blütezeit, ein kurzer, schnellvorübergehender Augenblick“ sei (S. 187f). Die beginnende sexuelle Reife taucht hier als eine ideale Zwischenzeit auf, die dann jedoch durch das Weiterdrängen der Kräfte verlassen werden müsse.

In der Menschheitsentwicklung erblickt Forster die Voraussetzung für den Übergang von der „muskularischen“ zur „spermatischen“ Kulturstufe im Entstehen eines gewissen gesellschaftlichen Reichtums durch eine über die Subsistenz hinausgehende Wirtschaftsform. Durch den nun erstmalig vorhandenen Überfluß entstünde eine, so Forster, „behaglichen Ruhe“, die die „Säfte“ wuchern lasse und den „Geschlechtstrieb stärker entflamme“ (S. 191). Dies führe zu dem für diese Kulturstufe typischen Bevölkerungswachstum. Allerdings verdeutlicht Forster im folgenden, daß er diese Phase in der Menschheitsentwicklung nicht als „Blütezeit“ sondern im Gegenteil als gefährlichste Klippe für die Weiterentwicklung auffaßt. So hätten beispielsweise besonders günstige klimatische und geographische Bedingungen zu einem ausgesprochen früh entwickelten Geschlechtstrieb und zu starkem Bevölkerungswachstum bei Chinesen, Indern und „Negern“ (S. 191) geführt. Dies aber habe fatale Folgen: „Allein Erschlaffung ist das Loos einer zu üppigen Verschwendung der Zeugungskräfte. Im Herzen und Hirn dieser Völker schlief die belebende Kraft, oder zuckte nur konvulsivisch.“ (S. 191). Da sie nicht Maß gehalten und ihre Zeugungskräfte üppig verschwendet hätten, sei eine physiologische Entkräftung eingetreten, die als entwicklungsgeschichtliche Sackgasse gesehen werden müsse. Die physiologisch fixierte dauerhafte Unreife bewirke darüber hinaus, daß diese Völker „zur Knechtschaft geboren“ würden, da sie „kindisch“ (S. 191) geblieben seien und also einen despotischen Herrscher geradezu benötigten. Sexuelle Ausschweifung und Despotismus gehen hier eine unauflösliche Liason ein. Für eine positive Entwicklung hingegen sei es notwendig, die sexuellen Triebe durch, so Forster, „große und erhabene Leidenschaften“ (S. 192) zu ersetzen: „Nur solche Völker, die in ihrer frühen Periode der Wollust glücklich entgangen, und in den Armen der Freiheit zu männlicher Stärke herangewachsen sind, können und müssen zuletzt den höchsten Gipfel der Bildung ersteigen, wo die ganze Energie unseres Wesens sich in den feineren Werkzeugen der Empfindung und des Verstandes am thätigsten erweist.“ (S. 192). Die Hingabe an die Wollust erzeuge also kraftlose verweiblichte Weichlinge, die sich notwendig im Teufelskreis des Despotismus befinden. Dem stehen für das glückliche Erreichen der dritten Kulturstufe große und erhabene, also das Sexuelle transzendierende Leidenschaften gegenüber, in denen „männliche Stärke“ und „Freiheit“ sich zu einem zukunftsfruchtigen Paar zusammenfinden.

Forsters Hinwendung zum Leben, zu einem am Denkmodell des Organismus orientierten Blick auf die Menschheitsgeschichte impliziert also keineswegs eine positive Bewertung und Einbeziehung der Sexualität. Sie wird allerdings auch nicht schlicht vergessen. Vielmehr erscheint offenbar gleichzeitig mit der Bindung der Sexualität an einen „Trieb“ der Gedanke, daß die Sexualität einer Normierung, Lenkung und Kontrolle bedürfe. Nach Foucault wird die Sexualität am Ende des Aufklärungszeitalters zum „Dynamometer einer Gesellschaft, der sowohl ihre politische Energie wie ihre biologische Kraft anzeigt“.²⁴ An Forsters Modell der Menschheitsgeschichte läßt sich ablesen, daß sich dieser epistemische Umbruch nicht zuletzt über die massive Ablehnung der Sexualität vollzieht: Forster betrachtet sie nicht als „Dynamometer“, sondern im Gegenteil als entwicklungsgeschichtlichen Scheideweg, als Herausforderung an die physiologischen Transformationsleistungen des Menschheitskörpers: Sexualität ist für Forster Signum politischer und biologischer Schwäche, mithin der Unfähigkeit zur Entwicklung. Gleichsam *ex negativo* läßt sich Foucaults These hier verifizieren.

Abschliessend und zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Konzepte Wolffs und Blumenbachs, die eine tatsächliche Entwicklung des lebendigen Organismus ab dem Moment der Befruchtung annehmen, benutzen als „Lückenparadigma“ die Vorstellung einer „vis essentialis“ oder „Bildungstrieb“ genannten Kraft. Der Entwurf dieses dynamischen, das Leben kennzeichnenden Triebes inspiriert Forster zu einer neuen Menschheitsgeschichte, die die Menschheit als Schauplatz wirkender Kräfte und die Perfektibilität als physiologischen Reifeprozess versteht. Ihm gelingt damit ein neues, an der Denkfigur des Organismus orientiertes Modell der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, das er als einen dem Leibe abgelesenen dynamischen Gegenentwurf zu zeitgenössischen Menschenrassenkonzepten versteht. Für den Spätaufklärer Forster stellt sich die Verlockung zu Hingabe an die Wollust als entwicklungsgeschichtlich entscheidender Prüfstein der Menschheit dar. Der „Trieb“ darf nur kurzzeitig Geschlechtstrieb sein, denn nicht Fortpflanzung ist die Bestimmung der Menschheit, sondern die Entwicklung zu tätig-handelnden, vernünftigen Subjekten. Im Sinne dieser Subjektwerdung ist die Sexualität das zu Unterwerfende.

24 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main 1977, S. 174.

Geschichten

Der Prozeß der „anthropologischen Zwänge“ (Michel Foucault)

Juristische, moralische und psychologische Verhandlungen am Beispiel der spätaufklärerischen Kriminalerzählungen August Gottlieb Meißners

Das diskursive Ereignis des „Auftauchen[s] des Menschen“ in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts beschreibt Foucault nicht nur als inhaltliche Fragestellung der modernen Humanwissenschaften, sondern als „Epistemewechsel“: Die „gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehung“¹ sei fortan gekennzeichnet von „anthropologischen Zwängen“.² – Eine „anthropologische Wende“ um 1750 konstatiert (bisher weitgehend ohne Rekurs auf Foucaults Methoden und Ergebnisse)³ vor allem die germanistische Aufklärungsforschung, die in den vergangenen beiden Jahrzehnten verstärkt die Anthropologie als im 18. Jahrhundert neuartige Wissenschaft vom Menschen und deren Diskursivierungen untersucht.⁴ Die Ausgangsthese des vorliegenden Beitrags behauptet Strukturparallelen in den Ergebnissen beider Forschungsansätze:

- 1 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1992, S. 34. Zur stabilisierenden Konstituierung von Wahrheit und Macht im Diskurs vgl. ders., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1998.
- 2 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1990, S. 27.
- 3 Eine Ausnahme davon ist Hilmar Kallweit, „Zur ‚anthropologischen‘ Wende in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – aus der Sicht des ‚Archäologen‘ Michel Foucault“, in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulín (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, fünf Bände, Frankfurt am Main 1994, Bd. II, S. 17-47.
- 4 Zum Forschungsstand vgl. Wolfgang Riedel, „Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (1994) Sonderheft 6, Forschungsreferate Folge 3, S. 93-157; Alexander Košenina, „Auswahlbibliographie zur Erforschung der (literarischen) Anthropologie im 18. Jahrhundert (1975-1993)“, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar 1994, S. 755-768; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Ralph Häfner, „Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 19 (1995) 2, S. 163-171; und Andreas Käuser, „Anthropologie und Physiognomik im 18. Jahrhundert. Besprechung einiger Neuerscheinungen“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 20 (1996) 1, S. 73-80. Ergänzt seien als neuere wichtige Forschungsarbeiten u. a. Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin, New York 1996; Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen 2001; Karl Eibl, Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl u. a. (Hg.), *Aufklärung und Anthropologie*, Hamburg 2002 (= *Aufklärung*, Bd. 14).

Die „anthropologische Wende“ zeichnet sich durch die Konjunktur anthropologischer Fragestellungen aus, die nicht nur eine quantitative Wissensvermehrung, sondern auch eine qualitative Denkveränderung, eine „anthropologisierte“ Denkform, bedingen. Deren funktionale Elemente sind Historisierung, Kulturvergleich, Naturalisierung und Empirisierung.⁵

In der Erkenntnis und Beurteilung des Menschen wirken diese Wissens- und Denkverfahren, indem sie den Menschen als Einzelwesen und als Gattungswesen historisieren und ihn seinem onto- oder phylogenetischen Entwicklungsstand gemäß zu anderen Einzelnen oder Gruppen in einer imaginären Topographie (*Tableau*) in Beziehung setzen. Die relationale Positionierung in einem sozialen Raum kongruiert dabei den menscheitsgeschichtlichen Vorstellungen von der (zeitlichen analog zur räumlichen) kulturanthropologischen Verteilung der erreichten und erfahrenen „Wilden“ und Völker im geographischen Raum. Die Erkenntnis dieser Räume wendet die Methoden der Naturerkundung an; der Kulturmensch und der ihn umgebende Raum werden naturalisiert.⁶ Empirisierung bezieht sich auf die Menge des Nicht-Wissens – nicht mehr theologisch durch menschliche Blindheit, sondern durch die kartographisch erst um- und angerissene Natur bedingt, die es zu erforschen, zu sezieren und zu klassifizieren gilt. Denn assoziatives Analogiedenken wird entwertet,⁷ indem es nur noch auf der Basis empirischer Befunde beider Ähnlichkeitsbereiche zulässig ist. Dies impliziert wiederum die Verzeitlichung, die Unabschließbarkeit von Erkenntnisprozessen, die in Abhängigkeit von der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisobjekte und -subjekte steter, letztlich zeitlich und räumlich unendlicher Verifizierungen (der detaillierten Differenzen sowie des vom Ergebnis her Gleichen) bedürfen. Deren Protokollierung in geschlossenen Systemen sowie damit verbunden deduktives Systemdenken werden auf-

5 Vgl. grundlegend zur „anthropologischen Wende“ Jörn Garber, „Utopiekritik und Utopieadaption im Einflußfeld der ‚anthropologischen Wende‘ der europäischen Spätaufklärung“, in: Monika Neugebauer-Wölk, Richard Saage (Hg.), *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom utopischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution*, Tübingen 1996, S. 87–114; ders., „Die ‚Bestimmung des Menschen‘ in der ethnologischen Kulturtheorie der deutschen und französischen Spätaufklärung“, in: Eibl u. a. (Hg.), *Aufklärung* (wie Anm. 4), S. 161–204; und Rainer Godel, „Eine unendliche Menge dunkeler Vorstellungen“. Zur Widerständigkeit von Empfindungen und Vorurteilen in der deutschen Spätaufklärung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 76 (2002) 4, S. 542–576.

6 Vgl. Garber, „Utopiekritik“ (wie Anm. 5) und Garber, „Bestimmung“ (wie Anm. 5); am Konzept „Bildung“ erläutert dies Michael Titzmann, „Bemerkungen zu Wissen und Sprache in der Goethezeit (1770–1830). Mit dem Beispiel der optischen Kodierung von Erkenntnisprozessen“, in: Jürgen Link, Wulf Wülfing (Hg.), *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1984, S. 100–120; am Beispiel Savignys Rechtslehre: Annette Brockmüller, *Die Entstehung der Rechtstheorie im 19. Jahrhundert*, Baden-Baden 1997, S. 99ff.

7 Eine gänzliche Auflösung dieses Denkverfahrens, die Foucault seit Descartes behauptet (Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1999, S. 83f.), läßt sich nicht verifizieren, auch wenn es z. B. als „Grundvorurteil“ identifiziert wird; vgl. Georg Friedrich Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Halle 1766, S. 31ff. (§§ 15ff.), bes. S. 61 (§ 31).

grund des naturalisierenden Ansatzes abgelehnt, weil der Beobachter seine Standort- und Perspektivenabhängigkeit reflektiert. Insofern Entwicklungsprozesse verzeitlicht, d. h. sowohl historisch als auch zukünftig projiziert werden, sind diese naturalisierten Räume dynamische, organologische Gefüge (mit Segmentierungen in Staat, Nation oder Menschheit). Im Erkenntnisprozeß kultureller Verbindungen werden die Subjektpositionen gemäß ihrer untereinander individuell relativen, aber Ganzheit sichernden, selbstorganisierenden Potenz naturalisiert. Empirisierung, Kulturvergleich, Historisierung, Naturalisierung sind dabei sich gegenseitig bedingende und miteinander verbundene Konstituenten dieser „anthropologisierten“ Denkform.⁸

Aus der zeitgenössischen Anthropologie resultieren also diese Denk- und Argumentationsmuster der „anthropologischen Wende“, die – in der Terminologie Foucaults – als „anthropologische (Argumentations)zwänge“⁹ den „Epistemewechsel“ der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts generieren.¹⁰ Denn Foucaults diskurshistorische Untersuchungen der Aufklärung¹¹ tragen zur Bestimmung der anthropologisch bedingten inhaltlichen und formalen Diskursveränderungen im Gefolge der „anthropologischen Wende“ bei:

An der „biologischen Modernitätsschwelle“ gründe die durch die „Bio-Macht“ neu gestellte „Frage des Menschen“, nach seiner Eigenart als Lebewesen und seiner Eigenart gegenüber den Lebewesen, „in der Doppelstellung des Lebens zum einen außerhalb der Geschichte als ihr biologisches Umfeld und zum andern innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit, von deren Wissens-

8 Zum „anthropologisierten“ Erkenntnismodell insgesamt vgl. Jörn Garber, „Die ‚Schere im Kopf‘ des Autors. Anthropomorphe Bewußtseinsgrenzen von Erfahrung (Georg Forster)“, in: Markus Bauer, Thomas Rahn (Hg.), *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*, Berlin 1997, S. 13–36. Ein weiteres Beispiel für die anthropologisch fundierte Neuordnung des Wissens bietet Hans-Uwe Lammel, „Kinds-Mord und Historiographie. Ärztlich-forensische Praxis und Reformations-Deutung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Beispiel von Johann Carl Wilhelm Moehsen (1722–1795)“, in: Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“ (wie Anm. 4), S. 200–219.

9 So Kallweits Modifikation des Foucaultschen Begriffs; vgl. Kallweit, „Zur ‚anthropologischen‘ Wende“ (wie Anm. 3), S. 21.

10 In Foucaults Repräsentationsmodell der Aufklärung organisieren Brüche in der Erkenntnis- (Descartes) und Erfahrungsstruktur (Naturgeschichte, Ökonomie, Grammatik) die neue anthropologische „episteme“; vgl. Hans Herbert Kögler, *Michel Foucault*, Stuttgart, Weimar 1994, S. 44–52 (zum „episteme“-Begriff vgl. ebd., S. 40f.). – Foucault selbst spezifiziert nicht, was er unter der modernen „episteme“ faßt, sondern deutet nur deren „drei Dimensionen“ an, die aber als Linearitäts-, Kausalitäts- und Identitäts-Denken mit den hier behaupteten Denkstrukturen kompatibel sind; vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge* (wie Anm. 7), S. 414ff.

11 Zu Foucaults Aufklärungs-Verständnis vgl. Ulrich Johannes Schneider, „Foucault und die Aufklärung“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 23 (1999) 1, S. 13–25. – Allerdings fokussiert Kallweit mit Foucault Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (EV 1798) als Ausgangspunkt der aufklärerischen disziplinären Anthropologie; vgl. Kallweit, „Zur ‚anthropologischen‘ Wende“ (wie Anm. 3), S. 23f. Damit verkennen sie deren zeitgenössischen Stellenwert; vgl. Riedel, „Anthropologie“ (wie Anm. 4), S. 103ff.; Heinz, *Wissen* (wie Anm. 4), S. 47 (Anm. 48); zur Aporie von Kants Anthropologie und Transzendentalphilosophie auch Reinhard Brandt, „Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie“, in: Schings (Hg.), *Der ganze Mensch* (wie Anm. 4), S. 14–32.

und Machttechniken sie durchdrungen wird“.¹² Als Teil der modernen Humanwissenschaften erfasse z. B. die Anatomie mithilfe von „Verräumlichungsprozessen“ empirisch die differenzierte Gestalt des Einzelmenschen, und ihre Erfahrung der räumlichen Endlichkeit des menschlichen Leibes treffe Aussagen über die zeitliche Endlichkeit des Leibes und des Lebens.¹³ Die wissenschaftliche Erforschung und Erkenntnis des Menschen und die humanere Behandlung des Menschen durch das Strafrecht gründeten in einem „einzigsten ‚epistemologisch-juristischen‘ Formierungsprozeß“ und seien somit makrosoziologisch komplementäre Wissens- und Machttechniken der „Bio-Politik“.¹⁴

Als mikrosoziologische Machttechniken um 1800 identifiziert Foucault die Disziplinarformen, die im Wissenszuwachs, der organistischen Verräumlichung und Verzeitlichung der Individuen, ihrer Biographisierung, der individuellen kombinatorischen Relation bzw. sozialen Tableauisierung bestünden.¹⁵ In diesen Machttechniken zeigen sich also ebenfalls die Merkmale jener „anthropologisierten“ Denkform. Deren Verfahren (bei Foucault: „episteme“) durchziehen als Mittel und Ziel die mikrosoziologischen Machttechnologien, die das Verhalten und Denken des Individuums disziplinieren, sowie die makrosoziologischen Techniken der diskursiven und damit auch erkenntniskonstituierenden Praktiken.¹⁶

Den von Foucault reklamierten integralen Zusammenhang von epistemologischem und juristischem Formierungsprozeß bei gleichzeitiger Konzentration auf den Einzelmenschen paradigmatisieren Kriminalerzählungen, denn in ihnen kumulieren juristisch-präskriptive und literarisch-deskriptive Diskurs- und Praxisformen der Menschenerkenntnis und -beurteilung. Die allmähliche Machtentfaltung des anthropologischen Diskurses bzw. der von ihm getragenen „anthropologisierten“ Denkform dokumentiert die teilweise noch paradoxe diskursive Gemengelage vor 1800, die noch keine homogene Funktion erreicht hat.¹⁷ Um die Ausbreitung dieser Denkform im folgenden nachzuweisen werden

12 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main 1991, S. 170f.

13 Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973, S. 184f., 206ff.

14 Foucault, *Überwachen* (wie Anm. 1), S. 34.

15 Vgl. ebd., 3. Teil, bes. S. 174-219. – Im Anschluß an Foucault beschreibt Deleuze die „Disziplinen“ als „im Raum verteilen [...], zeitlich ordnen [...], raum-zeitlich zusammensetzen (alle Arten, ‚eine Produktivkraft zu bilden, deren Wirkung größer sein soll als die Summe der elementaren Kräfte, aus denen sie besteht‘)...“ (Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt am Main 1992, S. 100 [Hervorhebung i. O. getilgt]).

16 Foucaults Machtverständnis führen aus: Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt am Main 1998, S. 13-75; Kögler, *Foucault* (wie Anm. 10), S. 91ff.; wobei für die vorliegende These die Parallelität von Denk- und Machtstrukturen wesentlich ist; vgl. Thomas Lemke, „Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2001) 1, S. 77-95, hier S. 88f.

17 Die interdisziplinären Ausdifferenzierungen dokumentieren die Konjunktur der Anthropologie und ihre Wirkung auf andere Textsorten. Als universitäre Disziplin scheitert die Anthropologie um 1800 (Garber, *Bestimmung* [wie Anm. 5], S. 169), in etwa zeitgleich zur Etablierung

die populären, breit rezipierten Kriminalerzählungen August Gottlieb Meißners (1753-1807)¹⁸ unter folgenden Aspekten analysiert: 1. Erkenntnis und Beurteilung des Menschen, 2. Fremderkenntnisverfahren, 3. Selbsterkenntnis, 4. Erkenntnis von Verstellung.

I. Erkenntnis und Beurteilung des Menschen

Im Bereich der Kriminalerzählungen, an deren Ausbildung als neuer literarischer Textsorte im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Meißner maßgeblich beteiligt ist,¹⁹ stellt sich die genuin der Anthropologie zugehörige „Frage nach dem Menschen“ als Frage nach dem Täter, der beurteilt werden muß.²⁰

der „anthropologisierten“ Denkform, die damit auch nicht mehr institutionell begrenz- und reflektierbar die Ordnung des Wissens und die der Subjekte konstituiert.

18 Schönhaar zählt insgesamt 49 Kriminalerzählungen von Meißner; vgl. Rainer Schönhaar, *Novelle und Kriminalschema. Ein Strukturmodell deutscher Erzählkunst um 1800*, Bad Homburg, Berlin, Zürich 1969, S. 73. Davon wurden hier ins Analysekorpus diejenigen aufgenommen, die von Meißner als solche benannt und von ihm selbst geschrieben sind, eine Straftat erzählen (inhaltliches Merkmal) und die Figur(en) anonymisieren (Fiktionalitätsmerkmal). Maßgeblich sind die Publikationen der Kriminalerzählungen in seinen *Skizzen*: Darin erschienen sie anfangs verstreut (erste Auflage 1778-1788), dann in der dritten Auflage (1792-1796) zusammengestellt in der 13. und 14. Sammlung. Im folgenden wird zitiert nach A[ugust] G[ottlieb] Meißner, *Skizzen* [Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage], Leipzig, im Verlage der Dykischen Buchhandlung 1796, Dreizehnte und vierzehnte Sammlung [sic]. Die beiden nicht in der dritten Auflage enthaltenen Kriminalerzählungen werden zitiert nach ders., *Skizzen* [Erste Auflage], Leipzig, im Verlage der Dykischen Buchhandlung [1778-1788], Erste Sammlung 1778, Sechste Sammlung [sic] 1784. – Markiert werden die Belege deshalb nach folgendem Muster: *Skizzen*, Jahr, Sammlung, Seitenzahl (abweichend von der Originalzählung erfolgt hier die Angabe der Sammlung in römischen Ziffern).

19 Zur Kriminalerzählung vgl. u. a. Jörg Schönert, „Kriminalgeschichten in der deutschen Literatur zwischen 1770 und 1890. Zur Entwicklung des Genres in sozialgeschichtlicher Perspektive“ (1983), in: Jochen Vogt (Hg.), *Der Kriminalroman. Poetik, Theorie, Geschichte*, München 1998, S. 322-339; ders. (Hg.), *Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920*, Tübingen 1991 und Ulrike Landfester, „Das Recht des Erzählers. Verbrechensdarstellungen zwischen Exekutionsjournalismus und Pitaval-Tradition 1600-1800“, in: Uwe Böker, Christoph Houswitschka (Hg.), *Literatur, Kriminalität und Rechtskultur im 17. und 18. Jahrhundert*, Essen 1996, S. 155-183. – Kennzeichen der neuen Gattung sind ihre Text- und Erzählstrukturen, nicht nur ihre Thematik und Motivik, worauf Halisch seine Untersuchung reduziert und dadurch die Anfänge der Gattung vordatieren kann; vgl. Alexander Halisch, „Barocke Kriminalgeschichtensammlungen“, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 105-124.

20 In den Kriminalerzählungen des 18. Jahrhunderts konzentriert sich der Plot meist nicht auf die Frage, welche unter den gegebenen Figuren der Täter ist („detektorisches Erzählen“; vgl. Schönhaar, *Novelle* [wie Anm. 18]), sondern wer oder wie die durch das Gerichtsverfahren als Täter bereits identifizierte und verurteilte Figur ist, was die Fragen nach Tathergang und -vorgeschichte miteinschließt; vgl. Schönhaar, ebd., (zu den Ausnahmen mit „detektorischen Elementen“ bei Meißner) bes. S. 66ff. und Holger Dainat, „Wie wenig irgend ein Mensch für die Unsträflichkeit seiner nächsten Stunde sichere Bürgschaft leisten könne! Kriminalgeschichten in der deutschen Spätaufklärung“, in: Schönert (Hg.), *Erzählte Kriminalität* (wie Anm. 19), S. 193-204, hier S. 194ff.

Zu deren Beantwortung kontrastieren die Kriminalerzählungen Meißners zwei verschiedene anthropologische Modelle: 1. Das normative Modell der juristischen Praxis verurteilt nach Feststellung von Tat und Täter den Delinquenten als Vertreter überzeitlicher anthropologischer Normen.²¹ Das Urteil wird als juristisch vollzogene und damit gültige Praxis zu Beginn oder Ende der Kriminalerzählungen angeführt oder als diskursiver Bezugspunkt impliziert.

Retrospektiv kann Meißner seine Kritik am kriminaljuristisch praktizierten Modell formulieren:

Meine damalige Absicht [bei der ersten Auflage der Kriminalerzählungen; G. B.] war, von einigen Haupt=Grundsätzen der gewöhnlichen Kriminal=Justiz auszugehen; verschiedne angebliche Axiomata in ihr näher zu betrachten; einige psychologische Bemerkungen und Aufsätze damit zu verbinden, und endlich, als Belege von einigen Zweifeln, die Geschichten selbst folgen zu lassen.²²

2. Dem normativen juristischen Modell konkurriert zeitgenössisch das einer nicht präskribierenden und demnach nicht-normativen Anthropologie, die zunehmend auf die autoregulativen Kräfte des „natürlichen“ Menschen und der Gemeinschaft vertraut. In den Kriminalerzählungen Meißners ist es präsent, indem die grundlegende Annahme einer universellen und konstanten Natur des Menschen berichtigt wird:²³

Man muß den Menschen kennen, eh man ihn beßern will; man muß seine vorgefaßten Meinungen [...] wissen; man muß sein Temperament und die Heftigkeit seiner Leidenschaften bemerken; muß auf seine Bewegungsgründe, seine Verbindungen und die Nebenumstände, die auf seine *damalige* Denkungsart einen Einfluss hatten, sehen, ja, noch mehr, man muß sich nach seiner ersten Erziehung und Bildung des Herzens erkundigen: wie, und durch wen sie geschehen sei? Und dann wird man erst nach einer so langen und mühsamen Untersuchung den Gang wahrnehmen, den die menschliche Seele zu nehmen pflegt; wird nach gewissenhafter Abwegung aller Umstände richtiger [!] über Handlungen urtheilen, und den nach Grundsätzen handelnden, oft unverbesserlichen Bösewicht, von dem aus Schwachheit gefallenen, durch Vorurtheil verblendeten, oder durch viele mächtige Reizungen zum ersten Schritt des Lasters verleiteten Menschen unterscheiden können.²⁴

21 Die rechtshistorische Normenvielfalt aufgrund der verschiedenen, zeitgleich gültigen Rechtssysteme im deutschsprachigen Raum (vgl. Wolfgang Schild, „Relationen und Referierkunst. Zur Juristenausbildung und zum Strafverfahren um 1790“, in: Schönerl [Hg.], *Erzählte Kriminalität* [wie Anm. 19], S. 159-176, hier S. 163ff.) wird in den Kriminalerzählungen Meißners nicht diskutiert.

22 „Vorrede“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, fol. *1v.

23 Zu den Erkenntnissen der Anthropologie, ihren Ausprägungen und Konsequenzen vgl. Wolfgang Riedel, „Influxus physicus und Seelenstärke. Empirische Psychologie und moralische Erzählung in der deutschen Spätaufklärung und bei Jacob Friedrich Abel“, in: Jürgen Barkhoff, Eda Sagarra (Hg.), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München 1992, S. 24-52; und zuletzt das Nachwort zu: August Gottlieb Meißner, *Ausgewählte Kriminalgeschichten*, hg. von Alexander Košenina, St. Ingbert 2003.

24 „Schreiben eines Geistlichen an den Verfaßer“, in: *Skizzen* 11784, VI, S. 34-52, hier S. 35ff. (Hervorhebung i. O.).

Das nicht-normative anthropologische Modell basiert hier explizit auf Empirie, Historisierung, Biographisierung, Naturalisierung, auf die hin der Mensch zu betrachten ist, und entfaltet sich im spezifisch literarischen Erzählen des Falles und des Täters. Die Forderungen, denen die Darstellungsweisen der Kriminalerzählungen Meißners selbst genügen, sind: empirisches Vorgehen, Bestimmung der psychischen Disposition der Person zur Tatzeit und ihrer individuellen biographisch-psychologischen Entwicklung, ihrer sozialen Kontextualisierung und Determinierung sowie aller weiteren relevanten Einflußfaktoren und Umstände. Von dieser Datenbasis aus soll die Person relativ zu ihrer individuellen Natur und den ihr damit gegebenen Möglichkeiten, also nach einer relativen Norm, beurteilt werden. So konzentriert sich etwa die Erzählweise der Kriminalerzählung „Totschläger, durch Eifersucht und Zusammenhäufung unglücklicher Umstände getrieben“²⁵ ganz auf die sukzessive Rekonstruktion der psycho-physischen Disposition des Täters zur Tatzeit.

Die Konjunktur relativer Normen bis hin zur „Individualisierung des modernen Strafrechts“²⁶ belegen die erzählerisch präferierten Urteile, deren Basis weniger das Handlungsergebnis als die Handlungsmotivation und die Einflußnahme auf den Handlungswillen sind, die also zwischen „Tat“ und „Tugend“ differenzieren.²⁷ Beispielsweise wird das mehrfache Fehlverhalten der Amme, das die Morde des ihr anvertrauten Mädchens ermöglicht, mit dem Tode, die vom Ergebnis her strafrechtlich relevanten Taten des verleiteten Mädchens dagegen nur mit (Kloster-)Arrest bestraft.²⁸ Und beim Fall einer Kindsmörderin stellt der Erzähler fest, daß „der Verführer weit stärkern Tadel als die Verführte verdient“.²⁹

Aus dem „großen Unterschied zwischen *gesezlicher* und *moralischer* Zurechnung [sic]; zwischen dem Richter, der nach Thaten, und demienigen, der nach dem Blick ins Innerste des Herzens urtheilt“,³⁰ resultieren divergierende

25 Skizzen ³1796, XIII, S. 36-43.

26 Foucault, *Überwachen* (wie Anm. 1), S. 126. – Zur Ausbildung von etwa geschlechtsspezifischen Sonderanthropologien vgl. u. a. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt am Main, New York 1991.

27 Diese Trennung basiert auf dem frühaufklärerischen Naturrecht, der Differenzierung von „bürgerlicher“ und „natürlicher Pflicht“ z. B. in Wolffs *Deutscher Politik*; vgl. Landfester, „Recht“ (wie Anm. 19), S. 176.

28 „Unkeusche, Mörderin, Mordbrennerin, und doch bloß ein unglückliches Mädchen“, in: *Skizzen* ³1796, XIII, S. 10-21.

29 „Ja wohl hat sie es nicht gethan!“, in: *Skizzen* ³1796, XIII, S. 84-100, hier S. 84; vgl. dazu auch Anke Meyer-Knees, *Verführung und sexuelle Gewalt. Untersuchungen zum medizinischen und juristischen Diskurs im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992; John A. McCarthy, „Ein Verbrechen, wozu man gezwungen wird, ist kein Verbrechen mehr“. Zur Spannung zwischen Rechtspflege und Aufklärungsmoral im 18. Jahrhundert“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 20 (1996) 1, S. 22-44; und Michael Titzmann, „Literarische Strukturen und kulturelles Wissen. Das Beispiel inzenstößer Situationen in der Erzählliteratur der Goethezeit und ihrer Funktionen im Denksystem der Epoche“, in: Schöner (Hg.), *Erzählte Kriminalität* (wie Anm. 19), S. 229-281, hier S. 240ff.

30 „Vorrede“ (wie Anm. 22), S. *5v (unpag.; Hervorhebung i. O.) – Dagegen nicht als parallel mögliche Urteile, sondern als „Paradox“ von Recht und Moral interpretiert von Holger Dainat, „Der unglückliche Mörder. Zur Kriminalgeschichte der deutschen Spätaufklärung“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 107 (1988) 4, S. 517-541, hier S. 519, S. 522.

Erkenntnisse. Die Polyvalenz der Fremderkenntnis verdankt sich der „anthropologisierten“ Sichtweise, die zugleich Mittel und Legitimation dieser Erkenntnis ist. Diese Denkform gewährt dem nicht-normativen, erzählerisch als eine fiktionale Praktik ausgebreiteten anthropologischen Modell den Anspruch auf Wahrheit und Plausibilität; nur mit ihrer Funktionalisierung kann die Mangelhaftigkeit des normativen Modells behauptet und Soll-Geltung über die literarische Praxis hinaus beansprucht werden. Die Kritik am Strafrecht spezifizieren die Kriminalerzählungen jedoch nur ansatzweise und unterwerfen sie ansonsten den Repressionen des Diskurses: „Sogar der Richterstuhl des eignen Gewissens, dieses erhabenste aller Tribunale, [...] kann diejenigen oft frei sprechen, die doch hoch verschuldet nach bürgerlichen Gesetzen sterben. Wo hier die Grenze sich scheidet, – wo Justiz=Urtheil in Justiz=Mord übergeht, dies gehört – nicht in eine Vorrede“.³¹ Die Explikation der diskursiven Leerstelle jedoch aktiviert die Urteilskraft des Rezipienten (vgl. dazu den 2. Abschnitt).

Die Bezugnahme auf den juristischen Bereich pointiert dieses Ergebnis doppelt: Das juristisch gefällte Urteil wird durch die Kriminalerzählungen zum Vorurteil degradiert und kritisiert. Das nach dem Rechtsverfahren *ad acta* gelegte Urteilsergebnis wird als *praejudicium in sensu juridico* wieder aufgerollt und im literarischen Erzählprozeß als zu berichtigendes Urteil präsentiert. Und das juristische wird als ein möglicherweise falsches Vorurteil desavouiert, indem das Urteilsverfahren einer erkenntnistheoretischen und erzählpraktischen Kritik unterworfen wird, die es als *praejudicium in sensu philosophico* enttarnt.³² Die Erzählweise präzisiert das „richtigere“ Urteilsverfahren und ist Anleitung für den Leser.

II. Fremderkenntnisverfahren

Die „anthropologisierte“ Denkform prästrukturiert Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt „Mensch“: den, der beurteilt werden soll, sowie das Verfahren dessen, der urteilt. Das im Unterschied zum juristischen Urteilen nicht-normative Erkennen der relationalen „Natur“ der konkreten Person, des Objekts, erfordert auf der Seite des Erkenntnissubjekts ein der Komplexität dieser menschlichen Natur gemäßes, naturalisiertes Urteilsverfahren, die empirische Offenheit und damit Verzeitlichung des Urteilsprozesses und die Berücksichtigung der historischen Relativität von Normen und Urteilen. Meißners programmatische Forderung „nach einer so langen und mühsamen Untersuchung [...] nach gewissenhafter Abwegung aller Umstände“ korrespondiert unmittelbar mit dem nicht-normativen anthropologischen Modell. Nur in diesem

31 „Vorrede“ (wie Anm. 22), S. *6r (unpag.).

32 Zum juristischen und erkenntnistheoretischen Vorurteilsbegriff vgl. Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1983, S. 39ff.

angemessenes, und das heißt „anthropologisiertes“ Urteilsverfahren erlaubt, „richtiger über Handlungen [zu] urtheilen“.³³ Die empirische Relativierung des Urteilsergebnisses kritisiert das juristische nicht als falsch, aber als weniger richtig und reklamiert damit eine Wahrheitspluralität auf Seiten des Urteilenden, die Erkenntnisgewißheit prinzipiell destruiert: „[D]ie Unsicherheit menschlicher Urtheile“³⁴ und damit die „Ungewißheit menschlicher Gerichtsbarkeit“³⁵ reduziert die Suche nach der „Wahrheit“ auf einen zeitlich potentiell unbegrenzten Näherungsprozeß,³⁶ dessen abruptes Ende das Gerichtsurteil markiert. Die Relativität juristischer Urteile wird mit kulturalanthropologischen Argumenten verstärkt, indem beispielsweise erzählt wird, Katharina II. habe eine Delinquentin mit einem einjährigen Klosteraufenthalt bestraft, die in Deutschland die Todesstrafe zu erwarten gehabt hätte.³⁷ Die historische Relativität moralischer und juristischer Normen und damit auch von Urteilen und Strafen zeigt die Kommentierung eines auf dreißig bis vierzig Jahre zurückdatierten Falls durch den Erzähler auf: Eine „gefallene Jungfrau“ wurde durch die damalige soziale und religiöse Gemeinschaft strenger als in der Erzählgegenwart üblich bestraft.³⁸

Die Kritik der Kriminalerzählung „Ja wohl hat sie es nicht gethan!“³⁹ an den strafrechtlichen Untersuchungsverfahren greift alle Teile und Instrumente des Erkenntnisprozesses an: soziale Vorverurteilung bzw. ein juristisch relevant werdendes Vorurteil über die Inquisitin, Mängel der medizinischen Untersuchung, Folter und Aktenverschickung. Außerdem wird kritisiert, daß die Indizien, die sich aus den Umständen der Tatentdeckung, nicht des zu rekonstruierenden Tathergangs ergeben, nur wahrscheinlich und nicht gewiß sind. Der „Zufall“, der die Wahrheit bzw. die Unschuld der Verdächtigten aufdeckt, verweist weder auf metaphysische Kontingenz⁴⁰ noch auf Einschränkungen

33 „Schreiben eines Geistlichen“ (wie Anm. 24), S. 35ff.

34 „Vorrede“ (wie Anm. 22), S. *4r (unpag.)

35 „Mörder, nach Uebereinstimmung aller Umstände und seiner eignen Ueberzeugung, und dennoch unschuldig“, in: *Skizzen*, 1796, XIII, S. 65-74, hier S. 65.

36 Vgl. Dainat, „Der unglückliche Mörder“ (wie Anm. 30), S. 529f., der zudem auf spätere Autoren verweist, bei denen offenbar die Reflexion der Komplexität des Urteilsverfahrens (der in ihrer Konsequenz offenen Prozessualität und Faktizität) zu einer radikalen Reduktion der erzählten Angaben auf nur ein oder zwei Ursachenkomplexe führt; vgl. ebd., S. 530.

37 „Unkeusche“ (wie Anm. 28), S. 21. – Dieses und das nächste Beispiel sind dieselben, die für die Normenrelativität (im 1. Abschnitt) angeführt wurden, um zu zeigen, wie die Argumente einer nicht-normativen Anthropologie mit entsprechenden, relativierenden Verfahren verbunden werden.

38 „Ja wohl“ (wie Anm. 29), S. 84f.

39 Ebd.

40 Dies behauptet dagegen Dainat, „Der unglückliche Mörder“ (wie Anm. 30), S. 532f., der jedoch die erzähltechnische Zuhilfenahme des „Zufalls“ pauschalisiert, weil er nicht zwischen Erkenntnisobjekt (Zufälligkeit der handlungsauslösenden „Umstände“) und -subjekt oder -verfahren (Zufälligkeit der Entdeckung des Täters) differenziert. Beim Erzähler handelt es sich auch nicht um einen extramundanen „Superbeobachter“ von „Gerechtigkeit und Wahrheit“, wie Dainat meint (ebd., S. 522), denn die spätaufklärerischen Kriminalerzählungen lösen ihre Fälle im Unterschied zu den barocken und frühauflärerischen kaum noch mit Wundern, Gottesbeweisen oder Analogieschlüssen, wie Halisch nachweist; vgl. Halisch, „Barocke“ (wie Anm. 19), S. 114ff.

menschlicher Erkenntnisfähigkeiten schlechthin, sondern auf die durch falsche juristische Verfahren bedingten und damit nicht zufälligen Irrtümer der Justiz. Die literarisierte Erkenntnistheorie kritisiert die juristische Erkenntnispraxis,⁴¹ und die „richtige“ erkenntnisproduzierende Untersuchung rekonstruiert die psycho-physische Disposition der wahren Verdächtigen über einen längeren Zeitraum aus ihrem sozialen und biographischen Kontext und rekonstruiert ihre unwillkürlichen Körperausdrücke, denen oppositär zu einem durch die Folter erzwungenen Verbalausdruck fundamentaler Aussagenwert beigemessen wird.⁴² Das „anthropologisierte“ Verfahren wird mit bäurischen Figuren personifiziert, die in ihrem sozialen Raum die Justiz zu korrigieren und selbst zur Sorge für die Gerechtigkeit fähig sind. Die Bauern und die von ihnen überführte Bauernmagd verkörpern damit als Erkenntnissubjekte und -objekt Teile eines naturalisierten sozialen Netzes, das sich selbstorganisierend zu stabilisieren vermag. Denn das Gewitter, das die wahre Täterin ins Wirtshaus führt und sich dort selbst entdecken läßt (zum Geständnis vgl. den 3. Abschnitt), symbolisiert den Nexus von natürlichem und naturalisiert kulturellem Raum. Der Ort der Zuflucht und Preisgabe respektive Auslieferung bildet ein und dieselbe institutionelle Position innerhalb des sozialen Netzes, in dem die Täterin lebenslanglich lokalisiert ist.

Der Vertreter der Justiz, in diesem Fall der Dorfrichter, ist unsicher, ob das Ergebnis dieses kollektiven Fremderkenntnisprozesses gewiß und richtig ist, und ob er die (von den Bauern ermittelte) Verdächtige mit einem möglicherweise ungegründeten, falschen Vorurteil konfrontieren soll.⁴³ Sein exemplarischer Zweifel an der „anthropologisierten“ Fremderkenntnis bestätigt die Bedeutsamkeit; das Aufgeben dieses Zweifels die Überzeugungskraft des Verfahrens. Das Vorurteil wird mit der Evidenz des überwiegend körpersprachlichen Ausdrucks im Überraschungsmoment der Anschuldigung überprüft.⁴⁴

Die zeitgenössisch verbreitete Kritik an der Folter wird zumeist als Teil der „Humanisierung“ des Strafprozesses gewertet.⁴⁵ Doch ist bei Meißner nicht die

41 „Ja wohl“ (wie Anm. 29), S. 92ff.

42 Ebd., S. 95ff.

43 Ebd., S. 97f.

44 Ebd., S. 98. Zu den „anthropologisierten“ Verfahren der spezifisch physiognomischen Fremderkenntnis vgl. Andreas Käuser, „Die Art, das Innere aus dem Äusseren des Menschen zu erkennen“ (Kant). Physiognomik und Literaturgeschichte zwischen 1800 und 1900“, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 113 (1994) 4, S. 515-542, hier S. 521ff. Zur Körpersprache vgl. Alexander Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur „eloquentia corporis“ im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995, S. 58-84.

45 Die Folter diente bekanntermaßen nicht nur als Instrument der Wahrheitsfindung am Inquisiten, sondern ebenso wie die Hinrichtungen der Abschreckung der Bevölkerung; vgl. Foucault, *Überwachen* (wie Anm.1), S. 54ff. Die Abschaffung der Folter kann als Akt der Vermenschlichung des Strafrechts oder als Verfeinerung der Machtmechanismen gewertet werden (ebd., S. 25, S. 93ff.). Mit Bezug auf diese Kriminalerzählung Meißners folgt der „Humanitäts“-Interpretation z. B. Werner M. Bauer, „Zwischen Galgen und Moral. Kriminalgeschichte und Spätaufklärung im österreichischen Raum“, in: Herbert Zeman (Hg.), *Die österreichische Literatur. Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830-1880)*, Graz 1982, S. 381-398, hier S. 391.

Unangemessenheit der Folter gegenüber einer absoluten „menschlichen“ Norm (z. B. der „Humanität“) zentral, sondern ihre Dysfunktionalität im Erkenntnis- und Disziplinierungsprozeß. Das erkenntnispraktische Manko der Folter besteht darin, daß Verdächtige nicht gestehen, was sie getan haben, oder gestehen, was sie nicht getan haben.⁴⁶ Das rezeptionsästhetische Manko der Folter verfehlt die Intention der Abschreckung: „Gegen den Gequälten wird, selbst wenn wir ihn für schuldig halten, so leichtlich unser Mitleid rege; und geht noch leichter zur Bewunderung über, wenn wir hören, daß sein heroischer Muth selbst in den Qualen sich nicht beugt!“⁴⁷ Die Nähe von strafrechtlichen Inszenierungen zu Trauerspielen über den Wirkungszusammenhang von Mitleid und Bewunderung ist augenfällig.⁴⁸ Die erzählten Reaktionen des (imaginären) Publikums auf die Folter sind historisch veränderlich: Im Fall der zu unrecht verdächtigten Kindsmörderin, der auf die 1750er/ 60er Jahre datiert wird, reagiert die Öffentlichkeit auf den Widerstand der Inquisitin damit, ihr Halsstarrigkeit, Verstocktheit oder ein Bündnis mit dem Teufel zu unterstellen,⁴⁹ ist also trotz dieses (gerichtlich als sicher geltenden) Unschuldsbeweises von der Schuld der Angeklagten überzeugt. Dagegen sieht die Bevölkerung eines auf 1791 datierten Falles im Inquisiten „einen Menschen, dem – doch vielleicht Unrecht geschähe; [...] einen Unglücklichen, der für ein raschbegangnes Laster nun schon genug abgebußt habe“.⁵⁰ Die rezeptionsästhetische Anthropologie ist demzufolge historisch relativ. Das Geständnis auf der Folter generiert historisch unterschiedliche Vorurteile über Schuld oder Unschuld des Inquisiten beim Publikum. Auch deswegen ist die Folter als Erkenntnis-, Beweis- und Überzeugungsmittel untauglich.

Diese Postulate des literarischen Diskurses sind also weniger abstrakte, rechtstheoretische oder generelle rechtspraktische, etwa die Forderung nach Menschenrechten oder nach Rechtssicherheit.⁵¹ Die „Anmaßung“ der literarischen Kriminalerzählungen besteht in der Problematisierung eines erkenntnispraktischen Verfahrens: dem der Menschenerkenntnis und -beurteilung nach dem Modell einer normativen Anthropologie.

Ein scheinbarer Widerspruch zwischen einzelnen Kriminalerzählungen Meißners als „Anwälten“ des „anthropologisierten“ Fremderkenntnisverfahrens, die in den meisten Fällen der Justiz dessen mangelnde Anwendung vor-

46 Eng kontrastiert in „Der Hundssattler und der Leinweber“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 146–179, hier S. 157f., S. 168f.

47 „Mörder seiner Verlobten und Räuber! dann eine Zeitlang redlicher Mann; seltsam entdeckt, noch seltsamer sich selbst angehend“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 255–330, hier S. 304 (Hervorhebung i. O. getilgt).

48 Vgl. Marianne Willems, „Der Verbrecher als Mensch. Zur Herkunft anthropologischer Deutungsmuster der Kriminalgeschichte des 18. Jahrhunderts“, in: Eibl u. a. (Hg.), *Aufklärung* (wie Anm. 4), S. 23–48.

49 „Ja wohl“ (wie Anm. 29), S. 91.

50 „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 304.

51 Vgl. dagegen für den juristischen Diskurs Brockmöller, *Entstehung* (wie Anm. 6), S. 38.

werfen, spricht für die Inhomogenität der Diskussion vor 1800: Der Diskurs, der die anthropologische „episteme“ trägt, ist der „Gegenstand eines Kampfes“,⁵² hier zwischen Kriminalliteratur und -justiz. Die „anthropologisierte“ Denkform legitimiert auch manche der juristischen Urteile und okkupiert damit kritische Argumentationsmöglichkeiten. Denn das Verfahren der Ursachendetektion und Motivdiagnose bedeutet, willentliches und unabsichtliches Handeln zu differenzieren und demgemäß auch dem mittelbaren und dem unmittelbaren Täter unterschiedliche Schuld und Strafe zuzuweisen. Explizit diskutiert der Erzähler diese Frage in „Mordbesteller, oder Mörder – welcher von beiden der Strafbarste?“⁵³ und votiert selbst für die schärfere Bestrafung des Auftraggebers. In einem anderen, für Militärgerichte typischen Fall⁵⁴ dagegen bewertet der Erzähler das den Tatinitiator härter bestrafende Urteil negativ, ohne allerdings seine Kritik ausführlich zu begründen. Dieser Fall zeugt, dem anderen nicht unähnlich, von den Konsequenzen des „anthropologisierten“ Verfahrens: Die mangelnde Empiriefähigkeit des Willens führt hier dazu, daß derjenige, der die Tat anderer initiiert, selbst dann, wenn sein Einfluß nur „unwillkürlich oder unbeträchtlich“⁵⁵ ist, zu härterer Strafe verurteilt wird als der eigentliche Täter. Derjenige, der aufgrund sozialer oder intellektueller Überlegenheit es hätte besser wissen müssen, wird an einer anderen Norm gemessen als derjenige, der es nicht hat besser wissen können. Allerdings kann die militärische Sondergerichtsbarkeit, gerade weil sie die „gewöhnliche bürgerliche Justiz weit an Schnelligkeit und Strenge“ übertrifft,⁵⁶ in der übereilten Anwendung des „anthropologisierten“ Fremderkenntnisverfahrens ungerechte oder gar falsche Urteile fällen. Denn sie straft den mittelbaren, aber unabsichtlich kriminellen Täter, weil er in der rechten Erkenntnis des potentiellen Einflusses seines Handelns auf das des anderen, folglich in der Fremderkenntnis des Adressaten irrte. Dabei handeln die Militärgerichte zur Verurteilungszeit aber ähnlich unüberlegt wie der Angeklagte zur Tatzeit, denn sie ignorieren die Komplexität und daraus resultierende Schwierigkeit dieses Fremderkenntnisverfahrens.⁵⁷ Jedoch legitimiert das „anthropologisierte“ Verfahren den Wahrheitsanspruch dieser Urteile, da ihm gemäß die nächste Ursache, der Einfluß einer anderen Person, ermittelt und berücksichtigt wird. Mit der Instrumentalisierung der „anthropologisierten“ Denkform werden Exempel der Macht sta-

52 Foucault, *Archäologie* (wie Anm. 2), S. 175.

53 So lautet der Titel der Kriminalerzählung in: *Skizzen*, 1796, XIII, S. 218-239, hier S. 236ff.

54 In der 1. Erzählung aus dem „Nachtrag zu den Kriminal=Geschichten der dreizehnten Sammlung [sic]“, in: *Skizzen*, 1796, XIV, S. 483-535, hier S. 483-487, der insgesamt fünf nicht überittelte Erzählungen enthält. – Die mittelbare Täterschaft diskutiert neben der 1. auch die 2. Erzählung aus dem „Nachtrag“ (ebd., S. 488-494), wenn auch ohne (militär-)gerichtliche Verurteilung.

55 Ebd., S. 483.

56 Ebd.

57 Dadurch irren die Militärgerichte doppelt: in ihrer Beurteilung des Fremdurteils des Tatinitiators über den eigentlichen Täter (zur Tatzeit) sowie in ihrem Fremdurteil über den Angeklagten (im Prozeß).

tuert,⁵⁸ die ihren literarischen Präsentationen Kritikbegründungen entziehen (vgl. den 4. Abschnitt).

Mehrheitlich zeitigt der kriminalliterarische Diskurs jedoch eine Praxis, die mit der Legitimität der „anthropologisierten“ Denkform der juristischen zuwiderhandelt, und die als literarische Praktiken Normativität auch für die juristischen beanspruchen. Die Konkretisierung der literarischen Kritik am juristischen Urteilen bleibt jedoch letztlich dem Leser, Juristen und Laien überlassen.⁵⁹ Das „Vertrauen“ in die Urteilsfähigkeit des Lesers gründet sich im Anspruch des „anthropologisierten“ Fremderkenntnisverfahrens, dessen Praktikabilität die Kriminalerzählungen im Erzählprozeß demonstrieren.

Die dem Leser anheimgestellte Wahl zwischen dem normativen und dem nicht-normativen Urteilsbildungsverfahren wird mit der Abbildung des „richtigeren“ im Erzählprozeß präjudiziert, auch wenn der Erzähler behauptet, dem Urteil des Lesers nicht vorgreifen zu wollen.⁶⁰ Vorentschieden wird diese Wahl zwischen scheinbaren und „wahrhaften“ Erkenntnisverfahren durch spezifisch literarische Rezeptionssteuerungsmechanismen,⁶¹ die, indem sie das „richtige“ nicht-normative anthropologische Modell reproduzieren, die behauptete Korrektheit erhärten sollen: Die existentielle Nähe zwischen Figur und Leser wird nicht nur mit Hilfe personalen Erzählens, durch die Präsentation der Innensicht der Figur suggeriert sowie durch die Darstellung der existentiellen Konsequenzen aus Irrtümern in der juristischen Fremdbeurteilung potenziert, sondern die persuasive Leistungsfähigkeit dieser Darstellung basiert auf der prinzipiellen Übertragbarkeit von anthropologischen (inklusive der biographischen und sozialen) Konstituenten des Falles, d. h. auf den Nachvollziehbarkeit und Plausibilität garantierenden anthropologischen Wissens- und Argumentationsbeständen. Diese fungieren hier wiederum als Mittel und Ziel: Sie steuern die Urteilsbildung des Lesers im Erzählablauf und führen ihn auf ein „anthropologisiertes“ Urteil, das am Ende meist übergangs- und kommentarlos mit dem juristischen kontrastiert wird und dieses somit ohne „wahre“ Rechtfertigung erscheinen läßt. Der Inhalt der den Leser aktivierenden Leerstelle ist also prädestiniert. Die „Psychologisierung“ der Literatur⁶² macht damit nicht nur rechtshistorisch relevante Ansprüche auf die Strafsjustiz, sondern auch auf die „Psychologisierung“ des Lesers geltend, indem sie präformiert, was und wie psychologisch von ihm verstanden werden kann,

58 Laut Erzähler bezwecken diese Urteile vor allem „den Nutzen abschreckender Beispiele“; ebd., S. 483.

59 Zur Erzähltechnik und Struktur des kriminalliterarischen Diskurses vgl. auch Landfester, „Recht“ (wie Anm. 19), S. 177ff. und Dainat, „Wie wenig“ (wie Anm. 20), S. 186-200.

60 „Vorrede“ (wie Anm. 22), S. *4r (unpag.); und besonders in „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 323.

61 Zum Einfluß der Anthropologie auf literarische Erzähltechniken vgl. Heinz, *Wissen* (wie Anm. 4).

62 Riedel, „Anthropologie“ (wie Anm. 4), S. 111.

indem sie ihm die „anthropologisierte“ Denkweise im Rezeptionsprozeß oktroyiert.⁶³

III. Selbsterkenntnis

In den Kriminalerzählungen ist die verbrechenauslösende Unvernunft oder Unmündigkeit meist eine Vernunftunfähigkeit, die aus der psycho-physischen Disposition des Täters und der Einflußnahme des biologisierten Umfeldes resultiert und sozial- oder geschlechtsanthropologisch bedingt ist.⁶⁴

Das „anthropologisierte“ Fremderkenntnisverfahren ermöglicht die Überwachung und Regierung der durch die wissenschaftliche Anthropologie neu entdeckten menschlichen Triebnatur. Deren Aufwertung bedeutet nicht die Restriktion des Sexes *per se*.⁶⁵ Problematisch werden allein seine Sichtbarkeiten sozialer Destabilisierung, d. h. kritisch wird die Sexualität des Menschen nur, wenn sie die dem Moralcode inhärente naturalisierende Denkweise respektive Verhaltensnorm in der Weise verletzt, daß ihre Konsequenzen sozial sichtbar werden. Diese empirische Sichtbarkeit zieht eine breite, qualitativ und quantitativ neuartige Diskursivierung des Sexes nach sich: die psychologische, pädagogische, juristische, literarische.⁶⁶ Die Kriminalerzählungen stellen den Sexualtrieb selbst als „natürlich“ vor: Daß beispielsweise der Mann, dessen sexuelles Begehren in der Ehe unbefriedigt bleibt, sich außereheliche Befriedigung sucht, ist „kein Wunder“,⁶⁷ ebenso die Flucht des Bräutigams vor der Heirat, zu der ihn der Widerwille gegen seine sehr viel ältere Braut und die Aussicht auf eine emotional und sexuell unbefriedigende Ehe als einer „sich selbst auferlegten Kasteiung“ bewegen.⁶⁸ Das „Sexualitätsdispositiv“⁶⁹ bildet sich in dem pseudo-neutralen Gestus der Wertung als „normal“ durch den Erzähler ab. Der Erzähler beschreibt jedoch keine medizinische Sexualanthropologie, sondern sein Blick richtet sich auf die empiriefähigen Folgen des Sexualtriebs, die ihn

63 Zu den weiteren Funktionen der Kriminalerzählungen Meißners wie Moraldidaxe und Verhaltensnormierung *ex negativo* vgl. Bauer, „Galgen“ (wie Anm. 45), S. 396f.

64 Anthropologische Argumente dezimierter Vernunftfähigkeit sind z. B. Alter (1. Erzählung im „Nachtrag“ [wie Anm. 54]), Geschlecht („Unkeusche“ [wie Anm. 28]), Sexualtrieb („Mörder seiner Verlobten“ [wie Anm. 47]), soziale Autorität anderer Figuren („Unkeusche“ [wie Anm. 28]; „Der Hundssattler“ [wie Anm. 46]), sozialer Stand (2. Erzählung im „Nachtrag“ [wie Anm. 54]).

65 Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 12), S. 17, S. 22 et passim.

66 Zu den Diskursivierungen des Sexes vgl. u. a. Meyer-Knees, *Verführung* (wie Anm. 29); Titzmann, „Literarische“ (wie Anm. 29).

67 „Totschläger“ (wie Anm. 25), S. 36f.

68 „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 261.

69 Das „Sexualitätsdispositiv“ meint die wissenschaftliche Diskursivierung, insbesondere Medizinisierung und Psychiatrisierung des in den familialen Strukturen verankerten Sexes über die Interpretation und Problematisierung von Körper, Lust, Empfindungen usw.; vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 12), S. 129ff.

mithilfe funktionaler Elemente der „anthropologisierten“ Denkform, den ontogenetisch-biographischen und sozial-familialen Konstituenten, sichtbar werden lassen.⁷⁰ Damit ist diese Denkform wiederum Möglichkeitsbedingung, Instrument und Funktion von Erkenntnis und Erfahrung und konstituiert das Sichtbare und das Sagbare.⁷¹

Die sichtbare Negation der biographisch und sozial normativen Verortung des Sexualtriebs, und zwar seine Nichtbefriedigung in oder seine Befriedigung außerhalb der sozialen Institution der Ehe, wird zur Ursache krimineller Handlungen erklärt: Die eheliche Vergewaltigung der Frau führt zum Ehebruch, zur Verletzung ihrer Mutterpflichten und zur Polygamie, ist nicht selbst als Verbrechen, sondern wegen ihrer verbrecherischen Folgen erzählenswert.⁷² Der voreheliche Verlust der Jungfräulichkeit führt nicht unmittelbar zum Verlust des sozialen Status, d. h. der Ehre, wenn der sexuelle Kontakt selbst folgenlos bleibt,⁷³ sondern wird erst bei Kindsfolge und etwaigem Kindsmord sozial und juristisch relevant.⁷⁴ Die sichtbare Destruktion sozialer Strukturen (der Ehe, Familie oder ihrer Reproduktionsoption) zieht eine Diskursivierung nach sich, die die Täter selbst des Sagens enthebt.

Die „anthropologisierte“ Denkform konstituiert Erkennbarkeit. Den „anthropologisierten“ Fremderkenntnisverfahren korrelieren dementsprechend die Verfahren der Selbsterkenntnis, die die beständige empirische Selbstbeobachtung sowohl der Psyche als auch der biographischen und sozialen Relationen des Ich als Gewissen indoktrinieren, und damit die Techniken der Fremd- mit denen der Selbstregierung⁷⁵ komplettieren. Die Reklamation einer individuell relativen anthropologischen Norm überantwortet die Selbsterkenntnis zwar einerseits dem Subjekt, da mit dem „anthropologisierten“ Verfahren Erkenntnisgewißheit relativiert und das Individuum nur bedingt erkenn- und überprüfbar wird. Andererseits wird damit jedoch als Garant sozialer Stabilität das Geständnis als unbedingt authentische Selbstpräsentation des Individuums erfor-

70 Zur optischen Metaphorik vgl. Titzmann, „Bemerkungen“ (wie Anm. 6), S. 117ff.

71 „Dieses Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird.“ (Foucault, *Ordnung der Dinge* [wie Anm. 7], S. 204). „Episteme“ wird hier als funktionaler Teil des „historischen Aprioris“ verstanden.

72 „Schreiben eines Geistlichen“ (wie Anm. 24).

73 Defloration und Ehrverlust werden erzähltechnisch getrennt in „Unkeusche“ (wie Anm. 28).

74 „Ja wohl“ (wie Anm. 29). Der Kindsmord ist hier der eigentliche „Fall“. Zur Vorgeschichte, nämlich zur Biographie der zu unrecht Verdächtigten gehört die Geburt eines unehelichen Kindes, die der Erzähler als einen „offenbar dummen Streich“ (ebd., S. 85; Hervorhebung i. O.) bezeichnet: Sie habe „einen Fehltritt der Liebe gethan, und solchen durch einen kleinen lebendigen Zeugen selbst an Tag gebracht“ (ebd., S. 84).

75 Diese „Selbstregierung“ bleibt nicht der „Ethik“ des „Moralsubjekts“ überlassen; vgl. Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, Frankfurt am Main 21991, S. 36ff.

derlich.⁷⁶ Das „Geständnisdispositiv“⁷⁷ verlangt die Konformität von Selbst- und Fremderkenntnis. Die erfolgreiche Präsiktion des Gewissens wird mit dem Geständnis wiederum nach außen bekannt. Dabei ist die „Wahrheit“ des Selbsturteils letztlich die des von anderen getroffenen Fremdurteils: Der Abdeckersohn wird zum „Räuber, weil die menschliche Gesellschaft ohne Schuld ihn ausstieß“⁷⁸ und er das Vorurteil der anderen über sich reflektiert, das ihn zu kriminellen Handlungen vor- und verurteilt.

Das nicht durch Folter erzwungene Geständnis, das auf der „richtigen“ Selbsterkenntnis sowie der wahren Selbstdarstellung beruht, avanciert zum mehrheitlichen Erkenntnismittel in den Kriminalerzählungen,⁷⁹ weil es Sicherheit und Wahrheit des Urteils garantiert. Dessen Opponenten sind die grundsätzlichen Probleme und gleichsam Existenzberechtigungen des modernen Strafsystems: die Verstellung (das Leugnen des Getanhabens) und die mangelnde Einsicht, das Falsche getan zu haben. Diese gründet auf „falscher“ Selbsterkenntnis, dem Ignorieren der von außen herangetragenen Seins- und Verhaltenserwartung – und wird damit zum Fall für den Psychiater; jene auf zwar möglicherweise „richtiger“, aber nicht offenkundiger Selbsterkenntnis – und wird damit zum Fall für den Juristen.⁸⁰

76 In der Gewissensinstanz werden moralische Normen oder antizipierte Fremderwartung und Selbsterkenntnis miteinander konfrontiert, (idealerweise) harmonisiert und als Geständnis deklariert.

77 Das Geständnis als Mittel des Wahrheit produzierenden „Sexualitätsdispositivs“ ist ebenfalls von Machtbeziehungen durchzogen; vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 12), S. 76ff.

78 So der Titel der Kriminalerzählung in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 44–54.

79 In den 21 Kriminalerzählungen Meißners aus den *Skizzen*, in denen das Geständnis des Täters thematisiert wird, wird es in zehn davon erst nach seiner Überführung durch die Justiz erlangt, wovon es nur zwei Mal (soweit expliziert) durch Folter erzwungen wird; so in „Schreiben eines Geistlichen“ (wie Anm. 24), S. 48; „Ein Räuber“ (wie Anm. 78), S. 46; „Auch einer verstorbenen Frauen Winke soll man nicht verachten“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 118; „Edle Dreistigkeit einer gemeinen Bäuerin, die Schande ihres hingerichteten Mannes zu mindern“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 129; „Der blutige Jeßanack“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 140ff.; „Die Strumpfbänder“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 253f.; „Mordbesteller, oder Mörder“ (wie Anm. 53), S. 233f.; „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47); explizierte Folter: „Der Hundssattler“ (wie Anm. 46), S. 162; 3. Erzählung im „Nachtrag“ (wie Anm. 54), S. 495–498.

In den übrigen elf Kriminalerzählungen wird ein freiwilliges Geständnis abgegeben. In hiervon vier Fällen bestimmt der Verstand den Willen dazu; so in „Blutschänder, Mordbrenner und Mörder zugleich, und doch ein Jüngling von edler Seele“, in: *Skizzen*, 1778, I, S. 68–94, hier S. 88; „Unkeusche“ (wie Anm. 28), S. 20; „Mord an seiner Frau, um ihre Seele zu retten“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 3–8, hier S. 8; „Mord wegen überdachter Treulosigkeit“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 22–34, hier S. 33f.

In sieben Fällen lösen emotionale oder sinnliche Vorstellungen das freiwillige Geständnis aus; so in „Mörder, nach Uebereinstimmung“ (wie Anm. 35), S. 71; „Ja wohl“ (wie Anm. 29), S. 98f.; „Der Hundssattler“ (wie Anm. 46), S. 177; „Mordbrenner und Schadenstifter, um für heilig zu gelten“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 197–207, hier S. 204f.; „Auch Mordbrenner und Selbstverräter“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 208–217, hier S. 214; „Seltsamer Selbstverrath“, in: *Skizzen*, 31796, XIII, S. 240–245, hier S. 241f.; 4. Erzählung aus dem „Nachtrag“ (wie Anm. 54), S. 499–510, hier S. 508ff.

80 Zur kooperierenden Erziehungsfunktion von Gefängnis und Psychiatrie vgl. Foucault, *Überwachen* (wie Anm. 1), S. 295–397 (IV. Teil).

Das „überlegte“ freiwillige Geständnis des Täters in den Kriminalerzählungen, das nicht durch die Verdächtigungen der Justiz ausgelöst wird, deklariert die stärkere Akzeptanzbereitschaft des Fremd- als des Selbsturteils. Die Selbstauslieferung an das „falsche“ Fremdbild produziert „Justiz-Opfer“ des „anthropologisierten“ Erkenntnisverfahrens, die ihre „richtigere“ Selbsterkenntnis als „reines Gewissen“ behaupten und zugleich das „ungerechte“ juristische Urteil annehmen.⁸¹ Damit belegen sie (im Rahmen der literarischen Plausibilität) die Anrechte der „anthropologisierten“ Denkform auf das strafrechtliche Vorgehen.⁸² Quantitativ präferieren Meißners Kriminalerzählungen das freiwillige Geständnis, das durch emotionale oder sinnliche Vorstellungen ausgelöst wird. Zu „unüberlegten“ freiwilligen Geständnissen in den Kriminalerzählungen führen pastorale, die Beichte initiiierende Techniken⁸³ oder die Konfrontation mit der in den Unschuldigen projizierten Selbsterkenntnis *ex negativo*,⁸⁴ mit denen die Verstellung hintergangen werden kann. Die Vernunft wird damit nicht als Mittel der Wahrheitsfindung entmachtet, sondern die „anthropologisierte“ Denkform zeigt sich als affektiv verankert und die „Seele“ als „Korrelat einer Machttechnik“⁸⁵. Nicht die „richtige“ Selbsterkenntnis der Figuren ist das Defizit, sondern die Nichtpräsentation des von außen herangetragenen Fremdbildes, wenn und solange es das einer normativen Anthropologie ist.

Funktion der Justiz soll folglich sein, mithilfe „anthropologisierter“ Verfahren Fremdurteile zu fällen und deren Anerkennung in Form von Geständnissen zu provozieren. Die erlangte Konformität von Fremd- und Selbsturteil bedeutet, daß sich das Subjekt dieser Kongruenz überantworten, sie als Versöhnung mit dem Fremd- und Erleichterung für das Selbstbild empfinden kann.⁸⁶ Die Strafe dient zur Versöhnung weniger mit Gott als mit der sozialen Gemeinschaft.⁸⁷ Die erfolgreiche Resozialisierung des Delinquenten (und sei es durch dessen Tod) bestätigt wiederum das angewandte „anthropologisierte“ Wissens- und Machtverfahren.

81 Z. B. gegenüber der Justiz, hier der Figur des Richters („Mord wegen überdachter Treulosigkeit“ (wie Anm. 79)), S. 33f.; gegenüber der Öffentlichkeit, hier Zeitungspublikationen („Mord an seiner Frau“ (wie Anm. 79), S. 8).

82 Verstärkt wird dieser Anspruch, wenn die Figuren sich in Unkenntnis des zu erwartenden juristischen Fremdurteils selbst anzeigen; vgl. „Blutschänder“ (wie Anm. 79), S. 87f.

83 „Mordbrenner und Schadenstifter“ (wie Anm. 79); „Auch Mordbrenner und Selbstverräter“ (wie Anm. 79); (nach der Festnahme) „Der Hundssattler“ (wie Anm. 46), S. 177f. – Zum aus der pastoralen Technik der Bußpraktik entstandenen „Geständnisdispositiv“ vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 12), S. 81f.

84 „Mörder, nach Uebereinstimmung“ (wie Anm. 35), S. 71; „Seltsamer Selbstverrath“ (wie Anm. 79), S. 241f. – Als Konfrontation des Täters mit seiner „früheren“, gewechselten Identität in „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 295.

85 Foucault, *Überwachen* (wie Anm. 1), S. 129.

86 Foucault, *Der Wille zum Wissen* (wie Anm. 12), S. 77ff.

87 Vgl. rechtshistorisch dazu Wolfgang Schild, „Das Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte“, in: Chr. Hinckeldey (Hg.), *Justiz in alter Zeit*, Rothenburg 1984, S. 7–38. Zur Funktionsweise der „Disziplinarmacht“ vgl. Thomas Lemke, „Der Kopf des Königs. Recht, Disziplin und Regierung bei Foucault“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 9 (1999) 3, S. 415–434.

Diese Denkform ist (macht-)praktisch doppelt relevant: zum einen wird das Fremdurteil durch das Geständnis der Figur (mit oder ohne juristische Nachhilfe) anerkannt, zum anderen als Selbsturteil reproduziert und als gesellschaftliches Urteil multipliziert.

IV. Erkenntnis von Verstellung

Die Justiz bedarf des Geständnisses einerseits zur Überführung des Täters in den institutionellen Diskurs und andererseits als Hauptbeweismittel im Prozeß.⁸⁸ Das Geständnis ist nicht nur juristisches, sondern auch literarisches „Diskursritual“. Das literarische unterscheidet sich in Intention und Funktion vom juristischen der Folter: Statt der erzwungenen führt es programmatisch die willentliche oder willkürliche Akzeptanz des Fremdurteils vor, wenn es eines des „anthropologisierten“ Verfahrens ist.

Liefert sich die Figur nicht selbst der Justiz aus, wird die Wirkungsmächtigkeit dieses physisch gewaltlosen Verfahrens betont, indem die Figuren das freiwillige Geständnis im vom Erzähler konstruierten juristischen Prozeß aufgrund überführender Indizien oder Zeugenaussagen nachholen.⁸⁹ Aber auch beim Mangel an Beweisen muß die Verstellung aufhebbar sein. Programmatisch diskutiert der Erzähler deshalb ausführlich das Pro und Kontra der „milden“, statt peinlichen körperlichen Behandlung des Inquisiten.⁹⁰ Er fordert zur Anwendung folgender „Wahrheit“ auf: „Behandelt, Gerichte, eure Gefangne gütig! Oft werdet ihr dann durch Milde von ihnen erfahren, was Strenge, und wohl gar Härte, vergebens zu erforschen sich bestrebt!“⁹¹

Er illustriert dieses Vorgehen mit dem Erfolg juristischer Praktiken: In ungarischen Komitatsgerichten seien zwei Personen angestellt gewesen, die man scherzweise den „Teufel“ und den „Engel“ genannt habe. Der „Teufel“ habe den Verdächtigen mit physischer Gewalt bedroht, der „Engel“ habe sich mit freundlichem, fast mitleidigem Tone zuerst von seinem Kollegen distanziert und dem Verdächtigen dann gerechten, glimpflichen Umgang und nach Verhörende – und somit nach dem Geständnis – Essen versprochen. Mit dieser Strategie sei dieser weitaus erfolgreicher gewesen als jener.⁹² Der Erzähler versucht, der Polyvalenz des Erzählten entgegenzuwirken, indem er sich im Anschluß von diesem Verfahren als „aufs gelindeste gesprochen, [...] eine[r] Art von *Ueberlistung*“ distanziert, und seine Intention für dieses Beispiel expliziert, das nach-

88 Vgl. Schild, „Relationen“ (wie Anm. 21), S. 173f.

89 Z. B. in „Auch einer verstorbenen Frauen Winke“ (wie Anm. 79), S. 118; „Die Strumpfbänder“ (wie Anm. 79), S. 253f. (auch hierbei wird nicht „detektorisch“ erzählt).

90 Im Anschluß an „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 326ff.

91 Ebd., S. 326.

92 Ebd., S. 326ff.

weisen sollte, „welchen mächtigen Eindruck selbst eine *kleine* Milde auf verstockt scheinende Seelen machen könne“.⁹³

Die „Milde“ birgt, wenn sie verstellt ist, die Gefahr der „Überlistung“, die vom Erzähler programmatisch am Fall des Kaufmanns R* in „Mörder seiner Verlobten und Räuber! dann eine Zeitlang redlicher Mann; seltsam entdeckt, noch seltsamer sich selbst angehend“ diskutiert wird:⁹⁴ Dieser hätte, nachdem er des Raubmordes an seiner ersten Verlobten durch Zeugenaussagen verdächtigt worden und im Überraschungsmoment der Festnahme zwar ein Geständnis abgelegt, dies jedoch im weiteren Verlauf des Verfahrens auch unter mehrfacher Folter widerrufen hatte, aus Mangel dieses Beweises nur zur Zuchthaus- statt zur Todesstrafe verurteilt werden können. Das wußte der Rechtsgelahrte Falk zu verhindern, indem er „gescheut“ die „Lieblingsneigung“ des Inquisiten zum Wein erforschte und befriedigte, die Verbesserung der Arrestbedingungen veranlaßte und ihm sein Mitleid in einer „Sprache der Bedaurung“ bezeugte.⁹⁵ Diese Handlungen sind die Basis für das Fremdurteil des Inquisiten über Falk, der ihretwegen in ihm einen Mann sah, „der, um ihm wohlzuthun, keine andre Veranlassung als Mitleid und Menschlichkeit hatte, ein Wesen, dem er kaum seinen Dank zu stammeln vermochte. Zutrauen gegen einen solchen Menschen war unumgängliche Folge dieses Danks. Ueberdies erstickte alles Mistrauen [...] der genoßne Wein, [...]“.⁹⁶ Die Behauptungen Falks, der dem Inquisiten eine weitere, noch härtere Folter und lebenslängliche Haft ohne die von ihm verschafften Annehmlichkeiten in Aussicht stellt, bewegen diesen zum „freiwilligen“ Geständnis: „[...] Aber diese Wohlthat, womit Sie mich heute erquickt, diese herablassende Güte, womit Sie [...] mich behandelt haben, – [...] Der Härte hätt' ich getrozt bis zum letzten Lebenshauch. Doch ietzt [...] will ich alles bekennen; [...]. Ihnen [Falk] lieber als meinen Richtern! denn gegen Sie hat meine Seele auch nicht den kleinsten verborgnen Winkel.“⁹⁷

Der letzte Satz der zitierten Äußerung R*s verweist nicht nur auf seine Vertrauensseligkeit und deren Mißbrauch durch Falk, sondern auch auf Falks erfolgreiche, den „kleinsten Winkel“ der Seele durchdringende Fremddiagnostik. Damit beweist das „anthropologisierte“ Verfahren auch in diesem Falle seine Wirksamkeit in der Fremderkenntnis – und seine Mächtigkeit: Eine Veränderung der „Umstände“ kann die Erkenntnis oder gar den Willen des Subjekts ändern. Der Jurist, der die Einflußfaktoren so zu arrangieren weiß, daß sie die Fremderkenntnis des Inquisiten über ihn und dessen Handlungsentscheidung konstituieren, reüssiert. Nicht nur, indem er anthro-

93 Ebd., S. 328 (Hervorhebung i. O.) – Dies zu bekräftigen schließt er noch zwei weitere Beispiele aus der Gerichtspraxis an (ebd., S. 328–330), die aber wiederum uneindeutig sind und nicht nur diese explizierte Interpretation zulassen (diese und die darauffolgenden Quellenpassagen werden nicht ihrer textlichen, sondern argumentativen Abfolge nach wiedergegeben).

94 „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47).

95 Ebd., S. 306 ff.

96 Ebd., S. 311.

97 Ebd., S. 314f. (Hervorhebung i. O.).

pologisch-physiologisches und -psychologisches Wissen anwendet und seine Anordnungen („Umstände“, Wein) verzeitlicht wirken läßt, sondern auch, indem er die Techniken des „anthropologisierten“ Verfahrens dazu instrumentalisiert, die empirischen Erfahrungsmöglichkeiten von R*, die äußeren Umstände und Faktoren als Basis der Menschen- und Situationsbeurteilung R*s, zu präformieren und R* dann vor die „Wahl“ alternativer biographischer Verläufe (Hinrichtung oder lebenslange Haft) zu stellen. Die psychologische Berücksichtigung des Individuums forciert das pädagogische Ziel des „Geständnisdispositivs“ durch die Möglichkeit psychischer Modellierung und Normierung. Aus der physischen wird psychische Gewalt als Erkenntnismittel im strafrechtlichen Verfahren. Der Wissenszuwachs des anthropologischen Diskurses eröffnet mit dem „anthropologisierten“ Verfahren neue Machttechniken, die das Subjekt zwingen, das juristische Vorurteil als wahres Urteil zu bestätigen, sich zu der als Gewissen inkorporierten (Individualitäts-)Norm in Form des Geständnisses zu bekennen.⁹⁸

Der Erzähler bezweifelt im Anschluß an den Fall R*s die Legitimität dieses Verfahrens und stellt „die Frage: ‚Darf der Richter, es sei mittelbar oder unmittelbar, dem Beklagten und Verdächtigen sein Geständnis durch List entlocken? Ist dies nicht eben so schändlich, so unbeweisend, als Erpressung durch Gewalt?‘“⁹⁹ Er verurteilt „Falkens Verfahren [...] unedel, tückisch, – grausam sogar“.¹⁰⁰ Für die Begründung seiner Kritik funktionalisiert er nicht die „anthropologisierte“ Denkform, sondern rekurriert auf ältere Argumentationsmuster moralischer Diskurse: auf die prinzipielle Verwerflichkeit der *simulatio*, der Insinuation, der Maske von Mitleid und Menschlichkeit.¹⁰¹ Denn die „anthropologisierte“ Denkform wird in diesen Fällen vom juristischen Diskurs instrumentalisiert. Die Argumente Falks als Repräsentant dieses Verfahrens führt der Erzähler an: Sicherung von Wahrheit, Ordnung und Gerechtigkeit.¹⁰² Als Zuwiderhandlungen gegen das naturalisierte Ordnungsgefüge von Mensch und Gesellschaft hat die Bestrafung von Gesetzeswidrigkeiten diskursive Priorität. Damit okkupiert dieses juristische Vorgehen die Legitimationskraft der „anthropologisierten“ Denkform. Dem kann der Erzähler nur seine subjektiven Befindlichkeiten entgegensetzen, mit denen er sich jedoch selbst außerhalb der Maßgaben der nicht-normativen Anthropologie positioniert: „Aber daß er [Falk] mein Herz nicht überzeugen würde; daß ich selbst der Mann nicht seyn

98 Zur gesellschaftlichen Erwartung von Individualität vgl. Rudolf Stichweh, „Lebenslauf und Individualität“, in: Jürgen Fohrmann (Hg.), *Lebensläufe um 1800*, Tübingen 1998, S. 223–234, hier S. 225, S. 230f.

99 „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 325.

100 Ebd., S. 323. – Negativ bewertet der Erzähler auch einen anderen ähnlichen Fall; vgl. die 3. Erzählung aus dem „Nachtrag“ (wie Anm. 54), S. 495–498.

101 Zur Verstellung vgl. Ursula Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992; Alexander Košenina, „Wie die ‚Kunst von der Natur überrumpelt‘ werden kann. Anthropologie und Verstellungskunst“, in: Barkhoff u.a. (Hg.), *Anthropologie* (wie Anm. 23), S. 53–71.

102 „Mörder seiner Verlobten“ (wie Anm. 47), S. 324.

wolte, der solche Verdienste sich erwirbt; daß ich ihn weder zum Bruder noch zum Freunde haben möchte; [...].“¹⁰³ Mit „Herz“, „Verdienst“ und „Freundschaft“ versucht er wiederum, anachronistische moralische, normative Argumente zu reaktivieren. Danach folgt ein Abbruch, der die Sprach- und Argumentationslosigkeit signalisiert, die sich als Unterwerfung unter die Diskursgebote präsentiert: es sei ganz „gegen Zeit und Ort“¹⁰⁴ hier weiterzudiskutieren. Trotz dieses demonstrativen Abbruchs, der auf die Aktivierung der Urteilsentscheidung des Lesers über diese Leerstelle verweist, fährt der Erzähler mit der Diskussion in einer dem literarischen Diskurs angemessenen Weise fort: mit zwei weiteren literarisierten Beispielen aus der Gerichtspraxis.¹⁰⁵ Die Erzählerkommentare zeigen jedoch die Mehrdeutigkeit und Erklärungsbedürftigkeit auch dieser Erzählungen und damit deren argumentative Unbrauchbarkeit. Der Erzähler scheitert bei seinen Kritikbegründungen, weil er der in diesem Punkt „anthropologisierten“ Verfahrensweise einer nicht-normativen Anthropologie, die die Justiz funktionalisiert, nur eine normative entgegensetzen zu können vermeint und damit sich selbst diskreditiert. So sehr er einerseits für die „Anthropologisierung“ der Fremderkenntnisverfahren in der juristischen Praxis plädiert und auch die charakterliche Formung eines Menschen durch die Veränderbarkeit von „Umständen“ selbst propagiert,¹⁰⁶ so wenig kann er deren Instrumentalisierung widersprechen. Der Schritt, psychische Modellierung zu befürworten, führt nicht dahin, psychischer Gewalt als deren Konsequenz zuzustimmen. Am signifikanten Umschlagpunkt von „anthropologisierten“ Denk- und Wissens- in Machttechniken versagen jedoch veraltete moralische Argumente, die der „anthropologisierten“ Denkform nicht gehorchen. Deren sich ausbreitende Legitimierungs- und Disziplinierungsgewalt bestimmt das Denken und darüber die Ordnung des Wissens und der Subjekte.

Im Unterschied zur Strafjustiz, der Urteilsinstanz, reserviert das Strafsystem als die Individuen „normend[e], normierend[e], normalisierend[e]“ Disziplinarmacht¹⁰⁷ partiell bereits das „anthropologisierte“ Verfahren. Die Kriminalerzählungen Meißners kritisieren die Justiz als Institution und ihre Funktion nicht grundsätzlich. Im Gegenteil, auch in den literarisierten Kriminalfällen sind juristische Verfahren für die Geständnisproduktion notwendig. Die Machtaffinität der Kriminalerzählungen zeigt auch die weitere Entwicklung der Gattung, die nach 1850 statt des kritisch-nachvollziehenden das „detektorische Erzählen“

103 Ebd., S. 324f.

104 Ebd., S. 325.

105 Ebd., S. 326-330. Eines der beiden Beispiele, das von „Engel“ und „Teufel“, ist oben bereits angeführt.

106 In „Ein Räuber“ (wie Anm. 78), S. 53f. Zum pädagogischen Zweck der „Besserung“: „Oft gibts wohl nicht Bösewichter, die unverbesserlich wären. Selbst die zuweilen nicht gebeßert werden, köntens doch unter andern Umständen.“ („Schreiben eines Geistlichen“ [wie Anm. 24], Anm. auf S. 36).

107 Foucault, *Überwachen* (wie Anm. 1), S. 236.

präferiert.¹⁰⁸ Durch die Kooperation mit den kriminalpolizeilichen und -juristischen Ermittlungsverfahren affirmieren die literarischen dann die institutionellen Praktiken. Verstellung, die Inauthentizität der Selbstpräsentation wird zur durch die „anthropologisierte“ Denkform legalisierten *politischen Klugheit* des Detektivs.

108 Zur Entwicklung der Kriminalliteratur im 19. Jahrhundert vgl. Jörg Schöner, „Zur Ausdifferenzierung des Genres ‚Kriminalgeschichten‘ in der deutschen Literatur vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts“, in: ders. (Hg.), *Literatur und Kriminalität. Die gesellschaftliche Erfahrung von Verbrechen und Strafverfolgung als Gegenstand des Erzählens; Deutschland, England und Frankreich 1850 – 1880*, Tübingen 1983, S. 96–125, hier S. 118ff.; und ders., „Kriminalgeschichten“ (wie Anm. 19), S. 327ff.

Poesie als / statt Polizei
Zum Verhältnis von Sexualität und Gesetz in
Wielands *Goldnem Spiegel* und im
polizeiwissenschaftlichen Kontext

How do we pursue the question of sexuality and the law,
where the law is not only that which represses sexuality,
but a prohibition that *generates* sexuality or, at least,
compels its directionality?

Judith Butler

Die „Kinder der Natur“ in Christoph Martin Wielands Roman *Der goldne Spiegel oder Die Könige von Scheschian* (1772) haben es unheimlich schön.¹ Die Gemeinschaft, welche in einem abgeschiedenen, fruchtbaren Tal lebt, ist nämlich „ein Völkchen von ausgemachten Wollüstigen“ (122): Ihre vollkommene Glückseligkeit besteht insbesondere in der harmonischen Befriedigung der „Triebe“ (104), d.h. im ungetrübten Genuss des Essens, Trinkens, Schlafens und – nicht zuletzt – der Sexualität. Das bedeutet jedoch nicht, dass die „Kinder der Natur“ wie wild essen, trinken, mit- und ohne einander schlafen würden. Im Gegenteil sind gerade diese Lebensbereiche bei ihnen durch eine Reihe von Gesetzen geregelt, unter denen eines der wichtigsten dasjenige der Mäßigung ist (109). Nur auf den ersten Blick scheint Mäßigung den „ausgemachten Wollüstigen“ zu widerstreben. Denn die Gesetze, welche das Völkchen einst von seinem Gründervater Psammis erhielt und seither tradiert, seien, so wird gesagt, nichts anderes als die Gesetze der Natur (104).

Diese Idylle ist als umfangreiche Binnengeschichte in den *Goldnen Spiegel* eingelassen. Wielands Staatsroman in orientalischem Kostüm erzählt davon, wie dem indischen Sultan Gebal – einem Ururgroßneffen jenes einst von Scheherazades Märchen berückten Fürsten – die Geschichte der Könige von „Scheschian“ erzählt wird. Danischmend, der Hofphilosoph, und zeitweilig auch Nurmahal, die Favoritin, berichten dem genussüchtigen und etwas dümmlichen Sultan, unter dem die Untertanen leiden, vom vergangenen Scheschiani-

1 Christoph Martin Wieland, *Der goldne Spiegel oder Die Könige von Scheschian. Eine wahre Geschichte, aus dem Scheschianischen übersetzt*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Leipzig 1794, Bd. VI (1. Teil) und Bd. VII (2. Teil), Nachdruck Hamburg 1984. Verweise auf den Bd. VI dieser Ausgabe, der die Geschichte der „Kinder der Natur“ enthält (S. 76–147), erscheinen fortan direkt im Text.

schen Reich, um den Regenten, getreu der Tradition des Fürstenspiegels, zu befehlen und zu bessern (und damit er besser schlafen kann). Die Geschichte der Naturkinder ist ein Exkurs des Hofphilosophen zum Thema „Luxus“.

Im Fokus der folgenden Überlegungen steht das spezifische Verhältnis von Sexualität und Gesetz, wie es in der Erzählung von den Naturkindern präsentiert ist. Dabei wird die vom Text vorgeführte und in Handlung umgesetzte Argumentation für das Mäßigkeitsgesetz, welches jenes Verhältnis regelt, zentral sein. Um die Spezifität dieser literarisch inszenierten Argumentation zu konturieren, werde ich Wielands Geschichte mit zeitgenössischen Texten anderer „Medien“² – insbesondere mit polizeiwissenschaftlichen Schriften – konfrontieren, die um die gleichen Themen kreisen.

I

Mit den Gesetzen von Wielands „Kindern der Natur“ soll eine Vielzahl leidiger Diskrepanzen aufgehoben sein: allen voran diejenige von Wollen und Sollen, von persönlichem Glücksstreben und Tugend, von Neigung und Pflicht, von Angenehmem und Nützlichem (112). Die Regelungen vereinigen auch Recht und Tugend, indem sie zugleich als „Gesetze“ und als „Sittenlehre“ bezeichnet werden (103). Solche Verschmelzungen sollen Psammis' Regeln leisten können, weil sie sich dem Anspruch nach – um Kants Terminologie zu verwenden – als „Gesetze der Freiheit“ ganz nach den „Naturgesetzen“ bemessen, ja, im Grunde mit diesen identisch sein wollen. Sie sind vollkommen „natürlich“, was die Geschichte in den Kontext der Physiokratie-Diskussion der Zeit rückt.³ Sie entsprechen jenem Gesetzes-Ideal, auf das Jean-Jacques Rousseau verweist, wenn er in der Widmung seines *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755)⁴ die Republik Genf dafür lobt, auf die dem natürlichen Gesetz am nächsten kommende Weise eingerichtet zu sein.⁵ Trotz dieser und weiterer Parallelen, kann Wielands Skizze von den „Kindern

2 Zu diesem Begriff vgl. Moritz Baßler, der Diskursanalyse zusammenfassend beschreibt als die Untersuchung der ‚Repräsentationsformen‘ eines Diskurses, d.h. der spezifischen Gestalten und Funktionen, die dieser im jeweiligen Medium innehat (vgl. Moritz Baßler, „Einleitung“, in: ders. [Hg.], *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main 1995, S. 7-28, hier S. 14).

3 Zur Verbindung zum Physiokratismus, vgl. auch Klaus Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, Stuttgart, Weimar 1996, S. 127.

4 Ich verweise auf folgende zweisprachige Ausgabe: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik. Über Kunst und Wissenschaft* (1750). *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (1755), übers. u. hg. von Kurt Weigand, Hamburg 1983, S. 61-267.

5 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: ders., *Œuvres complètes*, fünf Bände, hg. von Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, [Paris] 1990-1995, Bd. III, S. 109-223, hier S. 111-121 („Dédicace à la République de Genève“). Die Widmung fehlt in der Ausgabe, die ich sonst verwende (wie Anm. 4).

der Natur“ zwar nicht einfach unter dem Etikett ‚Rousseauismus‘ abgebucht werden; vergleicht man die Naturkinder etwa mit ihren Namensvettern bei Rousseau, zeigt sich ein wesentlicher Unterschied allein schon darin, dass jene „Naturmenschen“ im Gegensatz zu ihren Wieland'schen Verwandten unter *keinerlei* Gesetzen leben.⁶ Rousseau hat jedoch ein Spannungsfeld (re-)etabliert, in dem sich auch Wielands Geschichte bewegt – gerade indem sie derart entspannte Verhältnisse ausmalt.

Rousseau problematisierte das Verhältnis von „Trieben“ und Gesetzen bzw. Normen für jene Zeit wirkungsmächtig. Diese Beziehung lässt sich mit Thomas Kahlke allgemein als eine zwischen Körper und Zeichen beschreiben,⁷ wenn man Sozialisationsprozesse als dynamische Spannungsverhältnisse von Körperwünschen und Zeichenordnungen versteht⁸ und kulturelle Normen oder Gesetze als Manifestationen jener symbolischen Ordnungen begreift, welchen der Körper mit seinen „Trieben“ begegnet.⁹ Rousseau thematisiert in seiner „histoire hypothétique“¹⁰ die Entwicklung von Zeichensystemen – besonders desjenigen der Sprache und der unmittelbar mit der Entstehung des Eigentums verknüpften Gesetze – als wesentliche Elemente des Vergesellschaftungsprozesses.¹¹ Das entscheidende Moment dieser Entwicklung bezeichnet er verallgemeinernd als Unterwerfung der „Natur“ unter das „Gesetz“.¹² Zugleich generieren Gesetze manche „Begierden“ allererst.¹³ Insofern hat Rousseau die Beziehung von Körper und Zeichen als grundsätzlichen Gegensatz formuliert ohne dabei den Effekt zu unterschlagen, dass Zeichenordnungen Körperwünsche hervorbringen können, die sie zu beherrschen vorgeben.¹⁴ Gemäß Rousseau hat der Prozess der Vergesellschaftung sowohl das Verhältnis des Menschen zum eigenen Körper entfremdet, indem der Wunsch-Befriedigungskreislauf durch intervenierende Zeichenprozesse unterbrochen wurde, wie auch die originär körper- und bedürfnisorientierten Beziehungen der Menschen untereinander durch verbindliche Zeichenordnungen normiert.¹⁵ In *De l'inégalité* hat er die Sexualität zum Thema für seine weitreichende Vermutung ge-

6 Zu Wielands kritischer Rezeption von Rousseaus Schriften vgl. z.B. Sven-Aage Jørgensen u.a., *Christoph Martin Wieland. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1994, S. 85-87 und Schaefer, *Wieland* (wie Anm. 3), S. 115, S. 127.

7 Thomas Kahlke, *Lebensgeschichte als Körpergeschichte. Studien zum Bildungsroman im 18. Jahrhundert*, Würzburg 1997, vgl. bes. S. 12-30.

8 Damit knüpft Kahlke an Lacan an, der sich seinerseits auf Freud bezieht. Vgl. ebd., S. 9.

9 Vgl. ebd., S. 13. Dabei ist jedoch zu betonen, dass es sich nicht einfach um eine *Begegnung* zwischen Körper und Zeichenordnungen handelt; der Körper wird immer schon von den symbolischen Ordnungen (mit)konstituiert!

10 Rousseau, *De l'inégalité* (wie Anm. 4), S. 74.

11 Vgl. ebd., bes. S. 140-163, S. 182f., S. 202-205 (zur Sprache) und S. 124f., S. 164-167, S. 250f. (zu den Gesetzen).

12 Vgl. ebd., S. 78f.

13 Vgl. ebd., S. 166f., S. 178-183.

14 Vgl. Kahlke, *Körpergeschichte* (wie Anm. 7), S. 26.

15 Vgl. ebd., S. 24.

wählt, dass Zeichenprozesse auch die vermeintlich natürlichen elementaren Körperbedürfnisse beeinflussen.¹⁶ Seit Mitte des 18. Jahrhunderts, in Deutschland vor allem in den 60er und 70er Jahren als dem Höhepunkt der Rousseau-Rezeption, wurde das Spannungsverhältnis von Körper – insbesondere von Sexualität – und Zeichen in bisher ungekannter Breite und Ausführlichkeit diskutiert.¹⁷

An dieser Diskussion beteiligt sich auch Wielands Geschichte von den „Kindern der Natur“. Die Gesetze des Gründervaters heben im fiktionalen Raum genau jenen Gegensatz von Körper und Zeichen, von „Trieben“ und Regelzwang auf. So ist Mäßigung nicht Gebot einer beschränkenden rechtlichen, moralischen oder religiösen Instanz zum persönlichen oder gesellschaftlichen Wohl, das der Befriedigung der „Triebe“ übergeordnet würde. Letztere ist entschieden positiv gewertet, wenn Psammis erklärt, „[n]icht aus Nachsicht gegen die Schwachheit der Natur“ *erlaube* er den Angehörigen seines Volkes ihre „Sinne zu ergetzen“, sondern vielmehr *befehle* er es ihnen aus „Gehorsam gegen“ die Gesetze der Natur (112). Entsprechend leitet sich ihm zufolge die Regel der Mäßigung direkt aus dem „Gesetz der Natur“ ab und dient vornehmlich zur Maximierung der „Wollust“. Weil Übermaß naturgemäß zu Überdruß führe, fördere Mäßigung die Lust (107). In Psammis' Argumentation ist dies der einzige Grund, warum Maßhalten geboten ist. Mäßigung fungiert als Bedingung der Möglichkeit und Garantie der Nachhaltigkeit von Lust. Regulation wird zur Stimulation erklärt. Hier gilt in spezieller Weise, „the law is not only that which represses sexuality, but a prohibition that *generates* sexuality“.¹⁸ Die vordergründig beschränkende Regel der Mäßigung als ein positives Gesetz, unter welches die Sinnlichkeit zu stellen ist, soll einzig und allein der Lust dienen, indem sie das „Naturgesetz“ der Lust ins Recht setzt. Naturrechtlich mustergültig korrespondiert das (positive) Gesetz der „Wollust“ dem (Natur-)Gesetz der „Wollust“. Anders formuliert: Die Mäßigungs-Regel basiert einzig auf dem Prinzip des Eigennutzes, insofern als die Befolgung des „Naturgesetzes“ im ureigensten Interesse jedes Einzelnen liegen soll. In diesem Sinn entspricht die Argumentation im literarischen Medium auch jener generellen Tendenz des 18. Jahrhunderts, auf der Grundlage einer als Pflicht verstandenen (und als ‚vernünftig‘ gedachten) Selbstliebe eine säkulare Moral zu installieren.¹⁹ In Anlehnung an Michel Foucaults Begrifflichkeit könnte man auch sagen: Bei Wielands „Kindern der Natur“ ist das Gesetz des

16 Vgl. Rousseau, *De l'inégalité* (wie Anm. 4), S. 142f., S. 166f., S. 180f., S. 178-185, S. 202-205. Dazu Kahlke, *Körpergeschichte* (wie Anm. 7), S. 28.

17 Vgl. Kahlke, *Körpergeschichte* (wie Anm. 7), S. 28.

18 Judith Butler, *Bodies that matter: on the discursive limits of „sex“*, New York 1993, S. 95.

19 Zu diesem Aspekt naturrechtlicher Bestrebungen vgl. Friedrich Vollhardt, „Freundschaft und Pflicht. Naturrechtliches Denken und literarisches Freundschaftsideal im 18. Jahrhundert“, in: Wolfram Mauser, Barbara Becker-Cantarino (Hg.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1991, S. 293-309, bes. S. 297-299.

Maßhaltens nicht einfach disziplinierende Regulierung, sondern immer *souci de soi*.²⁰ Und da es sich mit ihren Gesetzen insgesamt analog verhält, wird deutlich, wie schön es die Naturkinder haben.

Um dies noch deutlicher zu machen, wird die Geschichte über weite Strecken aus der Perspektive eines Fremdlings erzählt, der bisher in seiner Heimat weit weniger gut gelebt hat und deshalb als Kontrastfigur geeignet ist, den Glanz der Naturkinder zu erhöhen. Es handelt sich um einen reichen Emir aus „Yemen“ (76).²¹ Er ist ein „Wollüstling“ im schlechten Sinne, d.h. „ein Mensch, der keinen andern Zweck seines Daseyns kannte, als zu essen, zu trinken, sich mit seinen Weibern zu ergetzen, und von so mühsamen Arbeiten sich durch eine Ruhe, welche ungefähr die Hälfte von Tag und Nacht wegnahm, zu erhohlen, um zu der nehmlichen Beschäftigung wieder aufzuwachen“ (85). Er hat demnach bisher, gemessen an den Idealen der „Naturkinder“, der sinnlichen Maßlosigkeit gefrönt. Ihn verschlägt es nach einem Raubüberfall splitternackt zu den „Kindern der Natur“. Hier gewinnt er die sinnlichen Genüsse, welche ihm durch Übermaß abhanden gekommen waren, dank wohl dosierter Verabreichung wieder. Im Bereich der Sexualität geht dies allerdings nicht reibungslos vonstatten. Als ihm am Abend eine „so weiche, so elastische, so wollüstige *Ottomane* [...], als jemahls von einem Emir gedrückt worden seyn mag“ zugewiesen wird und sich eine „schöne Sängerin mit ihrer Theorbe“ zu ihm ins „Schlafzimmer“ gesellt (91f.), passiert eine Panne, die im Text nicht benannt, sondern nur mit den grössten Umschweifen angedeutet wird. (Und die Leser können stolz sein, wenn sie nach wiederholter Lektüre endlich begreifen.) Im entscheidenden Moment ist der Emir – um den Begriff zu verwenden, unter dem das Problem in *Zedlers Universal-Lexicon* verhandelt wird²² – „unvermögend“. Der schönen Sängerin bleibt schließlich nichts anderes übrig, als dem Mann mit den Schwierigkeiten, die den Naturkindern gänzlich unbekannt sind,²³ „mit einem Lächeln, in welches mehr Mitleiden als Verachtung oder Unwillen gemischt war“, zur Beruhigung ein „*Adagio*“ vorzuspielen und ihn seinem schlaflosen Schicksal zu überlassen (92f.). Diese Episode, die der Passage über die Gesetze vorausgeht, fungiert im Rückblick als zum Geschehen gewordenen Argument für Psammis' Mäßigkeitsgesetz, indem sie ausmalt, was demjenigen blüht, der sich nicht daran hält. Der Emir selbst ahnt zu diesem Zeitpunkt bereits den wahren Grund seines Leidens, obschon er erst später von den hiesigen Lebensregeln erfährt und daher zunächst vermutet, es gehe nicht

20 Zum Komplex von Disziplinierung und ‚Sorge um sich‘ im Hygiene-Diskurs des 18. und 19. Jahrhunderts vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001, bes. S. 22-24 und S. 452-465. Gerade die Aufforderung zur Mäßigung, welche diesen Diskurs dominiert, lässt sich als *souci de soi* lesen (vgl. ebd., S. 28f.).

21 Hervorhebungen, die hier kursiv wiedergegeben werden, sind im Original gesperrt.

22 Vgl. den Artikel „Unvermögen, (männliche) Unvermögenheit oder Untüchtigkeit der Männer...“, in: Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* (1731-1754), photomechan. Nachdruck Graz 1961-1964, Bd. XLIX, Sp. 2352-2384.

23 „Sie hatten gar keinen Begriff davon, wie man das seyn könne, was er war“ (94).

mit „natürlichen“ Dingen zu: Er habe Grund, „sich von allen Zauberern und Feen der Welt verfolgt zu glauben“ (92), so wird gesagt, was auf eine in der Aufklärung häufig (als „Aberglauben“) referierte Meinung anspielt, Impotenz könne angezaubert bzw. angehext sein.²⁴ Die unrühmliche Schlafzimmer-Szene konstituiert eine Drohung, die über den Verlust von Lust hinausgeht, und ergänzt somit vorgängig Psammis' nachfolgende explizite Argumentation: Dass der Emir bisher nicht nach dem Gesetz gelebt hat, verhindert nicht nur seinen *Genuss beim* sexuellen Akt, sondern letzteren überhaupt, da der Körper seinen Dienst versagt. Die Szene bringt einen physiologisch-medizinischen Aspekt ein und mobilisiert dadurch zusätzliches regulierendes bzw. motivierendes Potential für das Mäßigkeitsgebot.

Was dem Emir passiert, würde den „Kindern der Natur“ nie passieren. Diese kennen ja ohnehin keine Probleme. Dass ihre Geschichte zu schön ist, um wahr zu sein, wird nun in der Rahmenhandlung des *Goldnen Spiegels* auch thematisiert. Danischmend lanciert seine Erzählung ausdrücklich als Utopie. Der Hofphilosoph rechnet die Geschichte zu den „idealischen Schilderungen“, den „Gemälden“ von „glücklichen Inseln“ und „Schäferwelten“ (135). Wenn er sie dennoch dem Sultan erzählen kann, der eine Allergie gegen jegliche Arten von Märchen hat und dem es nicht um „*idealische[] Menschen*“, sondern um solche „von Fleisch und Blut“ zu tun ist (266), so deshalb, weil er sie an Stelle der Antwort auf eine durchaus reale regierungstechnische Frage einrückt. Jene Frage lautet, was die Machthaber unternehmen sollten, um dafür zu sorgen, dass der „Luxus“ (138), d.h. „die äusserste Verfeinerung der Künste, des Geschmacks, der Leidenschaften, der Sitten und der Lebensart [...] einer grossen Nation so wenig als möglich schade“ (144f.). Insbesondere fragt sich, ob man eine „*Polizey*“ (138) mit dieser Aufgabe betrauen solle.

II

Das Problem von „Luxus“, von Verschwendung und Unmäßigkeit verschiedenster Art, ist ein zentrales Thema der aufkommenden politischen Ökonomie,²⁵ der Kameralistik und vor allem auch der Polizeiwissenschaft jener Zeit.²⁶ Kleider- und Luxusgesetze hatten in den Polizeiordnungen der alten Ständege-

24 Vgl. z.B. den erwähnten Artikel bei Zedler, *Universal-Lexicon* (wie Anm. 22), Sp. 2353.

25 Vgl. dazu Joseph Vogl, „Ökonomie und Zirkulation um 1800“, in: *Weimarer Beiträge* 43 (1997), S. 69-78, hier bes. S. 69f.

26 Zum Verhältnis der genannten Felder, die nicht als getrennte Bereiche zu verstehen sind: Vogl sieht unter dem Titel einer politischen Ökonomie die verschiedensten Disziplinen, Techniken, Wissenschaften kooperieren, insofern als sich hier die Fragen nach der Verbesserung der Staatsfinanzen mit denen der Ertragssteigerung, die Fragen nach Wertbildung mit denen der Erziehung, die Fragen der Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik mit denen einer ‚Policey‘ der Sitten vereinigen (vgl. Joseph Vogl, *Kalkül und Leidenschaft: Poetik des ökonomischen Menschen*, München 2002, S. 12). Der Wissensraum des Kameralismus ist sachlich, personell und institutionell nicht von dem der Polizeiwissenschaft separierbar, wie überhaupt die Grenzen zwischen

sellschaft stets ein Hauptstück dargestellt.²⁷ Obzwar anders akzentuiert, d.h. mehr wirtschaftlich als standespolitisch perspektiviert, war dieses Gebiet auch im 18. Jahrhundert vieldiskutiert. Johann Heinrich Gottlob von Justi, der erste Systematiker der Polizeiwissenschaft,²⁸ widmet dem Thema in seinen *Grundsätzen der Policywissenschaft* von 1756 einen längeren Abschnitt²⁹ und wertet das Problem von „Ueppigkeit [...] oder so genannte[m] Luxus“ sowohl als fundamental im Hinblick auf die „Klugheit zu herrschen“ wie auch geradezu als „Stein des Anstosses“ für die „Staats- und Policyverständigen“.³⁰ In einer Aufsatz-Sammlung von 1761 veröffentlichte er eine Abhandlung mit dem fragenden Titel „Ob die Pracht und Verschwendung in einem Staate so schädlich sey, dass sie nothwendig verbothen werden müssen“.³¹ Darin diagnostiziert er eine gegenwärtig starke Tendenz unter den „Europäischen Regenten“, mit entsprechenden Verordnungen „der Pracht und Verschwendung“ ihrer Untertanen „Ziel und Maass zu setzen“.³² Auch in der *medizinischen Polizeiwissenschaft*, einem Spezialzweig der Polizeiwissenschaften des 18. Jahrhunderts, spielt die Luxus-Frage eine wichtige Rolle. Johann Peter Frank, ein Hauptvertreter dieser Richtung und der Verfasser einer ersten Überblicksdarstellung, behandelt das Thema vornehmlich im dritten Band seines *Systems einer vollständigen medicinischen Polizey* (1783), dessen Untertitel lautet: *Von Speise, Trank und Gefässen. Von Mässigkeitsgesetzen, ungesunder Kleidertracht, Volksergötzlichkeiten*.³³ Frank betrachtet die „Unmässigkeit“ bzw. den „Luxus“ als Ursache der meisten menschlichen Gebrechen.³⁴

Weil Wieland im *Goldnen Spiegel* das Luxus-Problem explizit mit dem Stichwort „Polizey“ verknüpft, scheint der Text besonders geeignet für die Konfrontation mit dem polizeiwissenschaftlichen Diskurs der Zeit. Allein schon die

den verschiedenen Ablegern und Teilgebieten des Staatswissens unscharf und fließend erscheinen (vgl. ebd., S. 73 und Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München² 1980, S. 20, S. 44).

27 Vgl. Maier, *Staats- und Verwaltungslehre* (wie Anm. 26), S. 118.

28 Zu Justi vgl. bes. Maier, *Staats- und Verwaltungslehre* (wie Anm. 26), S. 181-189.

29 Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policywissenschaft in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Policy gegründeten, Zusammenhange und zum Gebrauch Academischer Vorlesungen abgefasst*, Göttingen 1756 (im Folgenden nach der 3. Aufl. von 1782 zitiert), S. 263-280 („Von der Ueppigkeit, der Verschwendung und anderm Missbrauche der Güter“).

30 Johann Heinrich Gottlob von Justi, „Betrachtungen von der Ueppigkeit“, in: ders., *Gesammelte [!] Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens*, drei Bände, Kopenhagen, Leipzig 1761 (Bd. I, II) und 1764 (Bd. III), Bd. II, S. 37-49, hier S. 37.

31 Johann Heinrich Gottlob von Justi, „Ob die Pracht und Verschwendung in einem Staate so schädlich sey, dass sie nothwendig verbothen werden müssen“, in: ders., *Gesammelte Politische und Finanzschriften* (wie Anm. 30), Bd. I, S. 73-92.

32 Justi, „Pracht und Verschwendung“ (wie Anm. 31), S. 73.

33 Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, vier Bände, Mannheim 1779-1788, Bd. III. Im Folgenden zitiere ich nach Bd. III (1787) der 3. Aufl., Wien³ 1786-1790, wo das Thema „Luxus“ bes. auf S. 614-681 verhandelt wird.

34 Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. III, S. 615f.

Sphäre, welche die literarische Darstellung mit der Geschichte von den „Kindern der Natur“ bemüht, um zu einer Antwort auf die Frage der Rahmehandlung zu gelangen, ist in diesem Kontext merkwürdig. Die Vertreter der Polizeiwissenschaft argumentieren in der Regel mit dem Wohl des Staates, der Bevölkerung als Ganzer, mit der Öffentlichkeit, wenn sie das Problem von „Luxus“ und Verschwendung behandeln. Justi spricht in diesem Zusammenhang etwa vom „Nahrungsstande und dem Besten des Staats“, von der Gefahr eines „öffentliche[n] Aergerniss[es]“ oder eines generellen „Verderb[s] der Sitten“. ³⁵ Dem Mediziner Frank geht es um die „allgemeine[] Gesundheit“ ³⁶ und deren Gefährdung durch öffentliche Unmäßigkeit oder „Schwelgereyen einer ganzen Nation“. ³⁷ Er grenzt sein polizeiwissenschaftliches Unternehmen, das sich mit der „Unmäßigkeit“ als „Fehler der Nation“ und entsprechend mit staatlichen „Mässigungsgesetze[n] im Grossen“ befasst, ausdrücklich von der Beschäftigung mit individuellen „diätetischen Vorschriften“ des Arztes ab. ³⁸ Wielands Roman schließt sich nun einerseits mit der Rahmen-Frage dieser Perspektive an, indem die Gefährdung „einer grossen Nazion“ durch „Luxus“ thematisiert wird (144). ³⁹ Doch wenn Danischmends Geschichte von den Naturkindern diesbezüglich eine beantwortende Funktion übernehmen soll, verschiebt sich der Fokus andererseits auf die Ebene einer kleinen Gemeinschaft, ja, – man denke an des Emirs Unglück im Schlafzimmer – in die Sphäre des Individuellen und Privaten. Damit überblendet der Roman eine staatspolitische Fragestellung mit einer individualisierenden Perspektive, wie sie etwa bei den philosophischen Verhandlungen der Mäßigkeit in aristotelischer Tradition ⁴⁰ und von den Diätetikern ⁴¹ eingenommen wird, für die das Prinzip der Mäßigkeit ebenfalls zentral ist. Diese Amalgamierung ist im *Goldnen Spiegel* mit einer Akzentuierung der Sexualität verbunden. Spricht z.B. Justi von „Luxus“, meint er die Verschwendung von materiellen Gütern bzw. Geld. Sexuelle Verausgabungen interessieren den Nationalökonom in diesem spezifischen Kontext nicht. Diese gehörten eher in den Diskurs der *medizinischen* Polizeiwissenschaft. Frank bespricht allerdings im Kapitel über Mäßigkeit und Luxus lediglich die Unmäßigkeit im Essen, Trinken (und Tabakrauchen) speziell. ⁴² Die Frage des

35 Justi, „Ueppigkeit“ (wie Anm. 30), S. 40, S. 44. Vgl. auch Justi, *Grundsätze* (wie Anm. 29), S. 263.

36 Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. I, S. X, vgl. auch Bd. III, S. XI, wo von der „öffentlichen Gesundheit“ die Rede ist.

37 Ebd., Bd. III, S. 617.

38 Ebd., Bd. III, S. 619.

39 Wieland selbst hat übrigens Fürstensöhne unter anderem in Polizeiwissenschaften und Naturrecht unterrichtet. Vgl. Schaefer, *Wieland* (wie Anm. 3), S. 23.

40 Vgl. den Artikel „Mäßigkeit“, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971ff., Bd. V, Sp. 838–841.

41 Zur Diätetik bzw. Hygiene im 18. Jahrhundert vgl. Sarasin, *Reizbare Maschinen* (wie Anm. 20), S. 32–94.

42 Vgl. Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. III, S. 619–681 („Von der Unmässigkeit im Essen und Trinken“).

Maßes in der Sexualität diskutiert er in einem anderen Kontext,⁴³ wobei dort wiederum, anders als bei Wieland, die Frage der „Polizey“ im Sinne einer Art von Behörde oder im Hinblick auf die Gesetzgebung nicht zur Debatte steht. Verglichen mit polizeiwissenschaftlichen Ansätzen führt Wielands Erzähler Danischmend die Polizei-Frage aussergewöhnlich direkt mit dem Thema von individueller, privater Sexualität eng. So zeichnet sich der literarische Text dadurch aus, dass hier eine Extremzone möglicher polizeilicher Regulierungen ausgelotet wird, die jenseits bzw. am Rande des polizeiwissenschaftlich Thematisierten liegt.

Die Verwerfung zwischen Rahmen-Frage und Binnengeschichte in Wielands *Goldnem Spiegel* bemerken nicht nur modebewusste Literaturwissenschaftler, die nach Brüchen fahnden. Die Verquickung der verschiedenen Ebenen wird vielmehr schon in der Rahmenhandlung des Romans selbst ausführlich besprochen und deutlich als Verwerfung inszeniert. Danischmend unterstreicht eigens, dass seine Geschichte von den „Kindern der Natur“ eigentlich nicht zur Luxus- und Polizei-Frage passt und demnach nicht zur Parabel taugt, als die er sie ursprünglich eingeführt hat. Dabei argumentiert er nicht etwa mit dem utopischen Status der Geschichte als solchem, sondern im Grunde gerade mit der angesprochenen Ebenenverschiebung: Er stimmt dem Einwand des Sultans vorbehaltlos zu, dass sich die „Gesetzgebung des weisen Psammis“, die für „ein kleines Völkchen von vier oder fünf hundert Familien“ konzipiert ist, nicht auf „eine Nazion, die aus vielen Millionen Familien besteht“, übertragen lasse (138). Der Übergang vom „Völkchen“ zur „Nazion“, von der kleinen Gemeinschaft mit familiärem Flair⁴⁴ zum großen Staat impliziert nicht bloß einen quantitativen, sondern einen qualitativen Sprung.

Hier ist jener Umbruch des 18. Jahrhunderts literarisch reflektiert und vollzogen, den Michel Foucault in seinen Studien zur ‚Gouvernementalität‘ beschreibt: Im Zuge demographischer Expansion taucht zu jener Zeit die „Problematik der Bevölkerung“ in den Diskursen auf; damit ist verbunden, dass die Familie als herkömmliches Modell der Regierung brüchig wird.⁴⁵ So benennt etwa Rousseau in seiner für die *Encyclopédie* geschriebenen Abhandlung über „Politische Ökonomie“ die traditionelle Analogie von Hauswirtschaft und Staatswirtschaft nur, um sie sogleich hinter sich zu lassen: Staat und Familie sind Gegenstände unterschiedlicher Ordnung; Familienvater und Regent gehen verschiedene Wege, das Haus und die Familie können nicht mehr als Leitbild der

43 Im Abschnitt „Von menschlichen Zeugungstrieben überhaupt, in Rücksicht auf das allgemeine Gesundheitwohl“, vgl. Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. I, S. 89-132.

44 Nicht zufällig konstituiert sich der Verband der ‚Naturkinder‘ über die Anweisungen der Vaterfigur Psammis.

45 Michel Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main 2000, S. 41-67, vgl. bes. S. 49, S. 59f., Zitat S. 60. Vgl. dazu auch Joseph Vogl, „Die zwei Körper des Staates“, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), *Aufführung und Schrift in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart, Weimar 1996, S. 562-574, bes. S. 570, S. 572.

komplexen ökonomischen Beziehungen in einem großen Staat fungieren.⁴⁶ Diesen Bruch malt Wielands Roman aus, indem er die kleine Gemeinschaft, welche nach dem Muster der Familie begriffen werden kann, als Modell für die große „Nazion“ diskutiert, zur Utopie erklärt und verwirft. Der Modellcharakter familiärer Verhältnisse wird unterminiert. Ein Staat mit einer großen Bevölkerung lässt sich nicht einfach als vergrößerter kleiner Verband, als große Familie auffassen. In der organologischen Metaphorik – die im *Goldnen Spiegel* bezüglich des Staates omnipräsent ist⁴⁷ – formuliert: Der Staatskörper als großer Organismus mit unzähligen Gliedern ist kein bloß erweiterter kleiner Organismus der familienartigen Gemeinschaft. Antworten und Lösungen im Kleinen gelten deshalb im Großen nicht. Für den hier fokussierten Fall heißt dies, dass sich das Verhältnis von Sexualität (sowie den anderen „Trieben“) und Gesetz, welches Danischmends Erzählung anhand der überschaubaren Gemeinschaft der Naturkinder vorführt, nicht auf einen bevölkerungsreichen Staat übertragen lässt. Daher kann die kleine Geschichte des Hofphilosophen keine Antwort auf die große Frage der Rahmenhandlung geben.

So verwundert es im Grunde nicht, dass das Argument bei der Beantwortung jener Frage, ob man in einem Staat eine „Polizey“ mit dem Luxus-Problem betrauen solle, nicht aus der Erzählung von den Naturkindern hergeleitet, sondern unabhängig davon im Rahmengespräch entwickelt wird. Danischmend lehnt eine solche staatliche „Polizey“ ab und begründet dies – ohne auf das vorbildliche „Völkchen“ seiner Geschichte zu verweisen, die er doch eigens in der Funktion einer Antwort anzuführen versprochen hatte – wie folgt: Wollte der Staat verhindern, dass „[e]inzelne Glieder [...] immer das Opfer ihrer eigenen Thorheit“ würden, müsste er zu Mitteln greifen, die weit „grössere Übel“ verursachen als verhüten würden (140). Tugenden wie die Mäßigkeit in der Sexualität sind Privatsache und müssen dem regulierenden Zugriff des Staates

46 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über die Politische Ökonomie“, in: ders., *Politische Schriften*, zwei Bände, Paderborn 1977, Bd. I, S. 9ff. Vgl. dazu Vogl, *Kalkül und Leidenschaft* (wie Anm. 26), S. 55f. und Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ (wie Anm. 45), S. 49.

47 So werden etwa die „Minister“ als „die Werkzeuge, oder so zu sagen die Gliedmassen“ präsentiert, durch die der Fürst „als die Seele des ganzen Staatskörpers“ wirke (67); das „Land“ sei die Quelle, aus der „die Städte [...] mit gesundem frischem Blute wieder angeschwellt werden, welches den Staat in immer wähernder Jugend und Stärke erhält“ (148); auch das Geld bzw. die Steuern werden als „Ströme“ vorgestellt, die „durch einen regelmässigen Umlauf alle Gliedmassen des grossen Staatskörpers in lebhafter Munterkeit“ erhalten sollten (221); Gegenmodell zum Organismus ist typischerweise die Figur der Maschine (vgl. z.B. 48). – Zur (politischen) Organismusmetaphorik in jener Zeit vgl. die Abschnitte „Mechanismus und Organismus. Die Wissenschaft von den lebendigen Körpern“ von Gerhard Dohrn-van Rossum und „Der Übergang von der Corpus-/Mechanismusvorstellung zu Organisation und Organismus“ von Ernst-Wolfgang Böckenförde im Artikel ‚Organ‘, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, acht Bände, Stuttgart 1972–1997, Bd. IV (1978), S. 557–560 bzw. S. 561–587 sowie Gerhard Dohrn-van Rossum, *Politischer Körper, Organismus, Organisation: Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, zwei Bände, Bielefeld 1977.

entzogen bleiben. Mit einer ähnlichen Argumentation, freilich wiederum ganz aus ökonomischer Perspektive, lehnt übrigens auch Justi polizeiliche Maßnahmen in Form von Verboten gegen „Luxus“ ab, zumal wenn für „Pracht und Verschwendung [...] kein Geld ausser Landes“ fließt, da es „der gesammten Wohlfahrt des Staats ganz einerley“ sei, „ob sich das Geld und der Reichthum der Privatpersonen in diesen oder jenen Händen befindet“. ⁴⁸ Er verknüpft die staatliche Kontrolle dieses Bereichs mit dem mechanistischen Modell, das hier negativ konnotiert ist: „Wenn man den Untergang einiger Familien [infolge Verschwendung – C. W.] vermeiden wollte: so müsste der Regente gleichsam einen Marionettenspieler vorstellen, der alle seine Unterthanen wie Maschinen bewegt, und zugleich die Beschaffenheit ihres Beutels und ihres Vermögens stündlich vor Augen hätte“ ⁴⁹. Justi gibt zu Bedenken, „was vor eine Menge Untersuchungen und Processe [...] es nicht veranlassen [würde], die vor das gemeine Wesen eben so schädlich seyn würden, als das Uebel, das man hätte heben wollen“. ⁵⁰ Diese Zurückhaltung hinsichtlich der staatlichen Regulierung von „Luxus“ entspricht einer generellen Tendenz in der Spätaufklärung, als sich der Bereich der Verwaltungsjustiz allmählich schärfer begrenzte und deren Zuständigkeit für das ‚*interesse privatum*‘ aufgehoben wurde, so dass sich der Verwaltungslehre die Aufgabe stellte, die Reichweite der Polizeigewalt gegenüber einer als autark vorausgesetzten Privatrechtssphäre neu zu bestimmen. ⁵¹ In Justis Argumentation zeichnet sich als Forderung bereits jener Prozess ab, den Joseph Vogl für die Zeit um 1800 beschreibt: „Das Diktat auktorialer Eingriffe wird von Prinzipien der Selbstregulierung absorbiert“. ⁵²

Der Arzt Frank, der sich mit der medizinischen Seite des Luxus-Problems befasst und um die Gesundheit besorgt ist, scheint hingegen weniger Regulierungs-Skrupel zu kennen. Er engagiert sich etwa für das gesetzliche Verbot der „Völlerey“ einschließlich polizeilicher Beaufsichtigung von dessen Einhaltung und erzählt in diesem Zusammenhang gleichsam mit glänzenden Augen von Schweizer Verhältnissen längst vergangener Zeiten:

In einigen Theilen der Schweiz zur [Zeit der – C. W.] Uhrschweiz, wurden die Söffer nicht nur eingekerkert, sondern auch alles Weins auf ein Jahr lang verlustiget, und sie erhielten die Erlaubniss, denselben zu trinken, nicht eher, als sie ihnen von allen Kantonen gestattet ward: welches Mittel dann die Liebhaber des Weins am besten heilte und zur gesündern Milch zurückführte. ⁵³

48 Justi, „Pracht und Verschwendung“ (wie Anm. 31), S. 80f. Vgl. auch S. 84.

49 Ebd., S. 85f.

50 Ebd., S. 81.

51 Vgl. Maier, *Staats- und Verwaltungslehre* (wie Anm. 26), S. 152, S. 157.

52 Vgl. Joseph Vogl, „Geschichte, Wissen, Ökonomie“, in: Gerhard Neumann (Hg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Weimar 1997, S. 462–480, hier S. 472. Vgl. auch Joseph Vogl, „Romantische Ökonomie. Regierung und Regulation um 1800“, in: Inge Baxmann u.a. (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 227–240, hier bes. S. 232, S. 239f.

53 Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. III, S. 648.

III

Wenn die Geschichte von den Naturkindern erklärtermaßen nicht in den Rahmen der „Luxus“- und Polizei-Diskussion passt, fragt sich, wozu Danischmend sie dem luxussüchtigen Sultan dann in Parabel-Manier erzählt. Der Nutzen solcher Utopien wird nun in der Rahmenhandlung ebenfalls beredet. Es ist einmal mehr der Hofphilosoph Danischmend, der die Frage beantwortet:

Man wird sich [...] so lange man sich an solchen Gemälden ergetzt, in diese glücklichen Inseln, Schäferwelten, oder wie man sie nennen will, hinein wünschen, wo das angenehmste Leben so wenig kostet: aber man wird des Wünschens bald überdrüssig seyn; und – ohne zu hoffen, dass man unversehens einen schönen Muschelwagen mit sechs geflügelten Einhörnern vor seiner Thüre finden werde, um den Wünscher in die idealischen Welten überzuführen – wird man sich gefallen lassen, diejenigen Mittel zum glücklich leben anzuwenden, die in *unsrer Gewalt* sind, *und in die Verfassung der Welt eingreifen, worin wir uns befinden* (135).

Dichtung als utopische Fiktion soll demnach durchaus eine orientierende Funktion übernehmen können, indem sie den Wunsch nach einem besseren Leben wecke und zur Verwirklichung motiviere. Allerdings ist dabei das Ideal gemäß den realen Verhältnissen zu adaptieren. Jedes seiner Momente muss auf Übertragbarkeit in die Wirklichkeit hin geprüft und entsprechend modifiziert werden. Für die Konstellation der als fiktiv inszenierten Binnengeschichte und des als real präsentierten Rahmengesprächs im *Goldnen Spiegel* wird die Möglichkeit solcher Übertragung nicht im Ganzen verworfen, sondern nach verschiedenen Momenten differenziert.

Wohl bestreitet der Erzähler bezüglich der Polizei-Frage eine direkte Übertragbarkeit. Die Geschichte von den Naturkindern soll nicht dazu animieren, unmittelbar mit Gesetzen und einer diese durchsetzenden Behörde gegen den „Luxus“ anzugehen. Vielmehr gibt sie dem Regenten laut Danischmend lediglich „*ein paar Grundmaximen* an die Hand“ (143), die weniger direkt – und manche Leser mögen sich fragen: wie überhaupt? – daraus erhellen: Zum Einen ist für die „*Sicherheit*“ von „*Eigenthum*“ und den „*Schutz vor Unterdrückung*“ (147) des „*grössten und nützlichsten, folglich de[s] wichtigsten Theil[s] der Nation*“ (144), d.h. der Bauern,⁵⁴ zu sorgen. Kann eine Regierung dies gewährleisten, tut „*die Natur*“ (147) alles Übrige für ihren „*ächten Sohn*“ (146), und der Bauer ist dank seiner natürlichen Lebensart vor der „*Ansteckung*“ durch das „*Übel*“ des Luxus gefeit (144). (Genauso ‚natürlich‘ wird sich des Weiteren ergeben, dass die „*reichen und üppigen Bewohner der Hauptstädte*“, von „*Überdruß, langer Weile, und von der Notwendigkeit, eine abgenützte Gesundheit auszubessern*“, aufs Land getrieben werden und hier den „*Geschmack an den*

⁵⁴ Die Bauern Scheschians sind vier Millionen an der Zahl und machen zwei Drittel der Gesamtbevölkerung aus (147).

einfältigen [...] Freuden des Landlebens“ gewinnen [147f.].) Zum Andern soll gegen die beiden Grundtypen „*moralische[r] Giftmischer*“ (149) angegangen werden, d.h. sowohl gegen jene Sittenlehrer, die vermaßen, „das höchste Gut gefunden zu haben“, „wenn sie den Maulwürfen und Meerschweinchen keinen Vorzug“ bezüglich sexueller Aktivität einräumen müssen (149), wie auch gegen die rigorosen Weltverächter, die nichts als „Entkörperung“ predigen (151).

Während die Erzählung von den „Kindern der Natur“ auf die Polizei-Frage keine direkte Antwort geben kann, verhält es sich mit dem Argument für die Mäßigkeit anders. Hier ist es um die Übertragbarkeit bestens bestellt. Gerade weil das Argument ganz auf der individuellen Ebene operiert, lässt es sich nicht entkräften durch den Hinweis, der Realfall sei keine kleine Gemeinschaft, sondern eine große „Nazion“. Wenn es denn stimmt, dass Übermaß zu Überdruß führt, wird das in beiden Größenordnungen gelten. In diesem Punkt behält die utopische Fiktion den Anspruch auf eine Orientierungsfunktion. Dadurch beteiligt sie sich aber am Geschäft der Regulierung und Disziplinierung, ja, verlängert sie den regulierenden Arm in den Bereich, welcher gemäß der negativen Antwort auf die Rahmen-Frage dem polizeilichen Zugriff entzogen sein soll. „Poesie statt Polizei!“. Auf diesen Slogan lassen sich die Reflexionen der Rahmenhandlung zur Frage der regulierenden Instanz in Bezug auf das (sexuelle) Mass bringen. Oder auch „Poesie als Polizei!“, wenn der Begriff der „Polizei“ nicht – wie offenbar bei der Rahmen-Frage – in der engeren Bedeutung einer auf Grund von Gesetzen agierenden Überwachungsbehörde verwendet wird, sondern in dem zu jener Zeit mindestens so präsenten „allgemeinen sinne“ der Gesamtheit von Maßnahmen im Dienste der „sorge eines staats oder eines gemeindewesens [...] für das gemeinwohl“. ⁵⁵ Diese Maßnahmen sind jenseits von rechtlichen Sanktionen angesiedelt und sichern so laut Foucault „die absteigende Kontinuität der Regierungsformen“, indem sie die staatliche Regierung bis in die Lebensführung der Individuen oder in die Führung der Familien hinein nachwirken lässt. ⁵⁶ Zwar sind Erdichtungen keine staatlichen Maßnahmen; doch durch den staatspolitischen Kontext, der mit der Luxus- und Polizei-Frage aufgerufen wird, mischt sich hier bei Wieland Literatur, zumindest gemäß der darin präsentierten Selbstreflexion, in das regulierende Geschäft des Staates ein. So kann die Funktion, welche der Literatur bzw. deren utopischer Variante zugeschrieben wird, mit dem Konzept von „Gouvernementalität“ ⁵⁷ in Verbindung

55 Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1889, Bd. VII, Sp. 1982.

56 Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ (wie Anm. 45), S. 48. Vgl. auch Vogl, *Kalkül und Leidenschaft* (wie Anm. 26), S. 76: „Die Policy ist im Kameralismus [...] zum Inbegriff aller Beobachtungs- und Aktionsweisen des Staates geworden, zu einem Steuerungsorgan, das unterhalb rechtlicher Sanktionen operiert“.

57 Unter ‚Gouvernementalität‘ versteht Foucault unter anderem „die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat“ (Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ [wie Anm. 45], S. 64).

gebracht werden, das nach Foucaults Auffassung zentral ist seit dem 18. Jahrhundert, als zum Teil an die Stelle von Gesetzen verschiedenartige andere Taktiken im Sinne von Instrumenten der Regierung zu treten begannen.⁵⁸

Fiktion mit dem Anspruch auf Orientierung, auf Regulierung durch didaktische Vermittlung von Werten – das überrascht nicht im Kontext der Aufklärung, der Wieland gewöhnlich als typischer Vertreter zugerechnet wird. Doch das Charakteristische dieser literarisch inszenierten Argumentation, die *als solche* für die Mäßigkeit in der Sexualität (und überhaupt) wirbt, liegt in ihrem ‚Wie‘ und ‚Womit‘. Die Eigentümlichkeit der Argumentation hat dabei mit den spezifischen Möglichkeiten und Techniken des literarischen Mediums zu tun.

In Bezug auf das ‚Wie‘ ist vor allem auf die polyphone Struktur von Wielands Roman zu verweisen. Die Polyperspektivität des Texts kommt vornehmlich durch mehrfache Verschachtelung verschiedener Erzählebenen zustande. Der *Goldne Spiegel* ist als mehrstufige Übersetzung fingiert: Zunächst gibt es einen anonymen „Scheschianischen“ Autor, von dem der Bericht der Geschichte der Könige von Scheschian stammen soll, dann einen „Sinesischen“ Übersetzer jenes Textes, des Weiteren einen lateinischen Übersetzer und schließlich einen deutschen Herausgeber – wobei sich alle diese Instanzen bisweilen, vornehmlich in Fußnoten, zu Wort melden. Doch damit nicht genug. Wenn Wieland die Geschichte der Scheschianischen Könige dem Sultan Gebal von Danischmend und Nurmahal erzählen lässt, bettet er sie außerdem in eine Rahmenhandlung ein, die das Erzählen als solches inszeniert und eine weitere Reflexionsebene konstituiert. Dank mehrschichtiger Kommentierung ist hier Literatur besonders weit entfernt davon, durchsichtiges Medium eindeutiger Botschaften zu sein. Vielmehr werden Argumentationen zur Disposition gestellt. Gerade im Fall der eingeschobenen Geschichte von den „Kindern der Natur“ ist die erzählerische Zwiebelstruktur nun noch potenziert. Insbesondere als vom Gebot der Mäßigkeit und den anderen Gesetzen der Naturkinder die Rede ist, wird die erzählerische Verschachtelung exzessiv: Danischmend erzählt (76-147), dass ein weiser Alter aus der Gemeinschaft des „Völkchens“ erzählt habe (96-122), dass ihr Urvater Psammis aufgeschrieben habe (103-114), worin die Gesetze bestünden. Nachdem Psammis bzw. der Alte bzw. Danischmend jene patenten Grundregeln erläutert hat, schläft übrigens sein Zuhörer, der Sultan, längst; „über der Sittenlehre des weisen *Psammis*“ war er „unvermerkt [...] eingeschlafen“ (114). Obschon dieser Effekt neben der Belehrung und Besserung erklärtes Ziel von Danischmend und Nurmahals Erzählveranstaltungen ist, wirft er kein rein vergoldendes Licht auf die berichtete Sittenlehre. Damit ist eine Funktion des zwiebelhaften Erzählens, die zur puren Lust am Spiel hinzutritt, exemplarisch vorgeführt: Die Verschachtelung hat einen kommentierenden – hier und häufig: einen ironisierenden – Effekt, so dass sich mehrere heterogene Blickwinkel ergeben können. Selbst die Verkündigung des Mäßigkeitsgesetzes erhält eine leise ironische Gegenstimme, wenn der Sultan Psammis‘ Lehre offenbar zum Einschlafen findet.

Um die Charakteristik des ‚Womit‘ gegenüber den bisherigen Überlegungen noch zu präzisieren, kann in einem letzten Schritt zusammengetragen werden, womit in diesem literarischen Text gerade *nicht* argumentiert wird.⁵⁹ Der erste Punkt ist bereits angesprochen worden: Während in Danischmends Geschichte und im *Goldnen Spiegel* insgesamt, genau wie etwa im polizeiwissenschaftlichen Diskurs,⁶⁰ die ‚Glückseligkeit‘ als oberstes Ziel regulierender Maßnahmen dargestellt wird (z.B. VII, 97f., 100, 102, 104), ist die Begründung der Mäßigkeitsregel im literarischen Text, anders als in den zum Vergleich herangezogenen Texten, *nicht* auf der *allgemeinen* Ebene des ganzen „Volkes“ angesiedelt. Die Geschichte verweist beispielsweise weder – wie etwa Justi – auf die Beeinträchtigung der zur „Glückseligkeit“ des „Volk[es]“ nötigen „Arbeitsamkeit“ des „Volk[es]“,⁶¹ noch – wie Frank – auf die „Entnervung“ derjenigen, die das Vaterland verteidigen müssen, oder der „Verzärtelung aller derjenigen, deren Daseyn einen näheren Bezug auf das gegenwärtige Wohl des Gemeinenwesens hat“.⁶² Zweitens referiert Wielands Geschichte nicht auf die Fortpflanzung bzw. Vermehrung der Bevölkerung, welche in entsprechenden Argumentationen der Zeit häufig als Ziel staatlicher Bestrebungen angeführt wird.⁶³ Besonders des Emirs Panne im Schlafzimmer handelt mit keinem Wort von Sexualität im Hinblick auf Fortpflanzung. Die Lust, bzw. deren Verhinderung durch männliche „Unvermögenheit“, ist das Thema. Drittens führt diese literarische Verhandlung von Sexualität keine der gängigen Gleichgewichtsüberlegungen an: Es geht nicht – wie oft in der Medizin – um das (individuelle) Gleichgewicht oder die richtige Menge von Körpersäften.⁶⁴ Der Erzähler zeigt sich auch keineswegs besorgt um die Balance zwischen Sinnlichkeit und Vernunft⁶⁵ bzw. darum, dass das vernünftige Teil-Wesen in die Knechtschaft der Sinne geraten könnte, wor-

59 Dabei handelt es sich freilich um eine Auswahl.

60 Vgl. z.B. Justi, *Grundsätze* (wie Anm. 29), S. 246 bzw. Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. I, S. X.

61 Justi, *Grundsätze* (wie Anm. 29), S. 246.

62 Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. III, S. 621.

63 Vgl. z.B. Frank, *System* (wie Anm. 33), Bd. I, S. XII, S. 89. Für diesen Aspekt bei Justi vgl. Maier, *Staats- und Verwaltungslehre* (wie Anm. 26), S. 168. Besonders entschieden vertritt diese Position etwa auch der Autor, welcher unter dem Namen ‚Anaxagoras von Occident‘ schreibt und für welchen ‚Luxus‘ in allererster Linie als mögliches Hindernis der Vermehrung der Bevölkerung problematisch ist: Er meint, dass die Leute bei aufwendiger Lebensart eines ‚Volkes‘ später heiraten als bei einfacherem Standard bzw. mehr „Scheu und Bedenken“ hätten, in den Ehestand zu treten, den sie sich erst mit einem gewissen Vermögen leisten könnten, so dass entsprechend weniger Kinder entstünden (Anaxagoras von Occident, *Physikalische und Politische Betrachtungen über die Erzeugung des Menschen und Bevölkerung der Länder*, Smirna 1769, S. 106, vgl. auch S. 51). – Allgemein zu diesem Thema vgl. Foucault, „Die ‚Gouvernementalität‘“ (wie Anm. 45), S. 61.

64 In dieses Argumentationsfeld gehören auch „Ventil-Modelle“, wie sie z.B. Frank zu vertreten scheint (vgl. Frank, *System* [wie Anm. 33], Bd. I, S. 102).

65 Diese Balance sieht dagegen Jürgen Fohrmann in der Geschichte der „Kinder der Natur“ geltend gemacht und schreibt der Erzählung die einander entsprechenden Dichotomien von ‚Tugend‘ vs. ‚Affekt‘ und ‚Gut‘ vs. ‚Böse‘ zu, was nicht nachzuvollziehen ist (vgl. Jürgen Fohrmann, „Utopie, Reflexion, Erzählung: Wielands *Goldner Spiegel*“, in: Wilhelm Vosskamp [Hg.], *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982, Bd. III, S. 24–49, hier bes. S. 31, S. 34f., S. 37).

auf viele philosophischen Positionen – etwa diejenige von Spinoza⁶⁶ und Kant⁶⁷ – abheben. Das Problem des Emirs ist nicht, dass er bei seinem übermäßigen Lebenswandel zu viel Saft verloren hätte oder dass seine Vernunft zu sehr unter die Räder der Sinnlichkeit gekommen wäre. Viertens verbindet die Geschichte das Moment der „Unvermögenheit“ zwar durchaus mit medizinischen Argumentationen, welche oftmals *Krankheiten* als Folge eines „falschen“ Maßes bzw. „unrichtiger“ Arten von Sexualität – etwa der Onanie – vorstellen; des Emirs Impotenz kommt jedoch weder als dauerhafte, noch als allgemeine gesundheitliche Beeinträchtigung in den Blick, sondern lediglich als momentane „Krankheit“ – und dies ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Verhinderung von Lust.

IV

Die im *Goldnen Spiegel* literarisch inszenierte Argumentation für Sexualität mit Maß erscheint also insbesondere darin speziell, dass sie allein mit dem Verweis auf den Eigenwert der Lust, auf den Selbstzweck sexuellen Genusses auskommt und ganz auf der individuellen Ebene operiert. Ein ähnliches argumentatives Muster, jedenfalls ein vergleichbar radikales (und vielleicht auch simplizistisches), ist mir im Umkreis jener Zeit nur bei Julien Offray de La Mettrie begegnet. Wie Wieland sein „Völkchen von ausgemachten Wollüstigen“ (122) als meisterliche Maßhalter ausmalt, so definiert der französische Arzt und Philosoph in *L'art de jouir* von 1751, die noch im gleichen Jahr unter dem Titel *Die Kunst, die Wollust zu empfinden* auf Deutsch erschien, den wahren „Wollüstigen“ als denjenigen, der die sinnlichen Freuden stets maßvoll genießt, um sie desto mehr auszukosten.⁶⁸ Auch La Mettrie argumentiert mit der „Natürlichkeit“.⁶⁹ Er versteht solche „Wollust“ ebenfalls als umfassende Lebenshaltung⁷⁰ und bezieht sie zudem auf sein eigenes Schreiben. Zu Beginn seiner Schrift ruft er die „Herolde der Wollust“ an, auf dass sie ihn beim Schreiben beflügeln und vor lustfeindlicher schriftstellerischer Virtuosität bewahren mögen.⁷¹ Hier ist das Gebot der Mäßigkeit in den Sinnenfreuden zur Luststeigerung poetologisch

66 Vgl. Baruch de Spinoza, „Tractatus de intellectus emendatione“, in: ders., *Opera (Werke)*, lat. und dt., zwei Bände, hg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt 1967–1979, Bd. II, S. 6–83, hier S. 81.

67 Vgl. Immanuel Kant, „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, zehn Bände, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff., Bd. IV, S. 385–464, S. 388.

68 Vgl. Julien Offray de La Mettrie, *Die Kunst, Wollust zu empfinden* (1751), hg. von Bernd A. Laska, Nürnberg 1987, bes. S. 45, 71–73. – Vermutlich kannte Wieland, der verschiedene Schriften von La Mettrie las (vgl. Schaefer, *Wieland* [wie Anm. 3], S. 7), auch *L'art de jouir*.

69 Vgl. La Mettrie, *Wollust* (wie Anm. 68), z.B. S. 23.

70 Vgl. ebd., bes. S. 71, S. 77.

71 Vgl. ebd., S. 18f. Entsprechend gibt er seine Feder am Schluss an Amor zurück (vgl. ebd., S. 86).

gewendet und der sexuelle Akt mit dem Schreibakt überblendet. Ob La Mettrie seine eigene Maxime im Text befolgt und gerade bei der Behandlung „wollüstiger“ Themen Mass hält, bleibe dahingestellt. Zwar mag man als Leserin die „heissen“ Passagen mäßig häufig und explizit finden und ihrer daher tatsächlich nicht überdrüssig werden, doch ist dieses Maß genauso wenig universell bestimmbar wie dasjenige der Sexualität eine (rein) biologische Grösse wäre. Antworten auf die Frage ‚Wieviel (Reden über) Sex braucht der Mensch?‘ sind zu historisieren und zu individualisieren – wenn man kein Physiokrat ist. In den Augen manch eines Zeitgenossen übertrieb es La Mettrie, der sich auf die epikureische Philosophie berief,⁷² in seinen Texten jedoch mächtig mit jenem Maß. Ebenso Wieland, der wie der französische Arzt bekanntlich öfter mit der Zensur in Konflikt kam und sich immer wieder Vorwürfe nach Art des „viehischen Epicuräismus“⁷³ gefallen lassen musste.

Obschon das Etikett in letzterem Fall wohl lediglich im Sinne eines allgemeinen Schimpfwortes für einen Lüstling zu nehmen ist, kann der Verweis auf den Epikureismus ernst genommen werden. Bei Epikur ist Lust ebenfalls Selbstzweck; sie ist der naturgegebene Anfangsgrund und das Ziel allen Handelns; sie ist das oberste Prinzip der Ethik, die folglich eine individuelle subjektive Empfindung zum Leitfaden hat.⁷⁴ Insbesondere da nach Epikur neben der „kinetischen“, auf Veränderung und Aktivität beruhenden Lust die „statische“ oder „katastematische“ Lust, eine Art dauerhafter Seelenruhe („*Eudaimonie*“), als höheres Ziel angestrebt werden soll,⁷⁵ ist auch hier jedes Übermaß zu vermeiden.⁷⁶ Dieses Mäßigkeitsgebot – ein Element, das in der (kritischen) Rezeption des Epikureismus kaum je assoziiert wird⁷⁷ – ist in ein eigentliches Lustkalkül eingebettet: Nüchtern muss überlegt und abgemessen werden, welche Begierde in einer bestimmten Situation zu befriedigen ist, denn in manchen Fällen ergibt sich größere Lust aus dem Meiden einer kleineren Lust oder gar aus dem Akzeptieren von zeitweiliger Unlust.⁷⁸ Wie bei Wieland und La Mettrie dient solches Kalkül keinem anderen, keinem höheren Zweck als der Luststeigerung. Allerdings geht es jenen Autoren in den präsentierten Argumentationen weniger darum, verschiedene Lüste gegeneinander abzuwägen.

Wenn sich die Argumentationsfigur im *Goldnen Spiegel* demnach unter anderem als eine Rezeption des Epikureismus lesen lässt, welche durch die Betonung des Aspektes der Mäßigung ausgezeichnet ist, so kann diese spezifische

72 Vgl. ebd., z.B. S. 81.

73 So in einer Anklageschrift des Augustinerpaters Jordan Simon von 1771, zitiert nach Jørgensen u.a., *Wieland* (wie Anm. 6), S. 76.

74 Vgl. Michael Erlers ausführlichen Artikel zu Epikur in Hellmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. von Friedrich Überweg, völlig neu bearb. Aufl., Bd. IV: *Die Philosophie der Antike*, Basel 1994, S. 29-202, bes. S. 154-159 („Lustlehre“).

75 Die Differenzierung zwischen diesen beiden Arten von Lust ist entscheidend neu bei Epikur (vgl. Erler [wie Anm. 74], S. 155).

76 Vgl. ebd., bes. S. 89, S. 157, S. 159.

77 Zur „Nachwirkung“ Epikurs vgl. ebd., S. 188-202.

78 Vgl. ebd., S. 157f.

Adaptation mit der erwähnten Tendenz zur Selbstregulierung, aber auch mit der damit zusammenhängenden Ökonomisierung in Verbindung gebracht werden, die Vogl in den Selbstbeschreibungen der Gesellschaften des 18. Jahrhunderts beobachtet.⁷⁹ Das Argument „Überdruß durch Übermaß“ ist nämlich mit dem klassisch-ökonomischen Modell des Regulationsmechanismus‘ von Wert über „Angebot und Nachfrage“ beschreibbar: Sexualität im Überflus führt zur Entwertung dieses Gutes; Sex im Überangebot wird billig. Die Gesetze der „Kinder der Natur“ sollen nichts anderes tun, als diesen Mechanismus als „Naturgesetz“ bewusst machen und ein entsprechendes Verhalten – das *Haushalten* mit der Lust – vorschreiben. Sie tragen keine weiteren Rücksichten von Aussen heran, sondern dringen lediglich auf Verwirklichung der Selbstregulierung. Und dies ist gemäß den poetologischen Bemerkungen des Rahmengesprächs zugleich Aufgabe der (utopischen) Fiktion, die ganz anders lenken und leiten soll als eine polizeiliche Instanz. Insofern werden Gesetz und Literatur in Wielands Roman parallel geschaltet; Gesetzestext und literarischer Text werden unter den gleichen Anspruch gestellt.

Die Idealität der Lebensregeln der Naturkinder ist übrigens durch die materielle Form, in welcher das „Völkchen“ seine Gesetze tradiert, sehr genau ins Bild gesetzt: Der weise Alte erzählt dem Emir, jeder Einzelne aus ihrer Gemeinschaft müsse anlässlich einer Art Initiation im Alter von 13 Jahren geloben, fortan „*der Natur gemäss zu leben*“, und erhalte dann „einige Täfelchen aus Ebenholz“, auf welchen die „Sittenlehre mit goldnen Buchstaben geschrieben“ stehe und die als heilig betrachtet würden (103).⁸⁰ Von da an tragen die „Kinder der Natur“ diese Täfelchen stets bei sich und betrachten sie „gleichsam als den *Talisman*“, an den ihre „Glückseligkeit gebunden ist“ (103). „Gleichsam“ als Talisman, heißt es, denn die materialisierten Gesetze sollen nicht auf magische, „übernatürliche“ Weise wirken, sondern indem sie zum Verhalten motivieren, das glücklich macht. Es sind „natürliche“ Glücksbringer. Jeder Einzelne – darin wird die Individualisierung veranschaulicht – trägt so die Gesetze, die der „Natur“ vollkommen entsprechen, d.h. die Vorschriften, welche ihm auf den Leib geschrieben sein sollen, auf dem Körper. Das ist die ideale Verbindung von Sinnlichkeit und Gesetz, die innigste Beziehung von Körper und Zeichen kurz vor der Internalisierung der Gesetze.

Das ist der größte Lug und Trug, den Literatur hier präsentiert (oder gar propagiert), ließe sich schließlich kritisieren und damit bezweifeln, dass es die „Kinder der Natur“ wirklich so schön haben. Was gibt es Repressiveres als Gesetze,

79 Vgl. Vogl, „Geschichte, Wissen, Ökonomie“ (wie Anm. 52), bes. S. 472. Vgl. auch Foucaults Überlegungen zur ‚Gouvernementalität‘ im genannten Band, für welchen die Herausgeber den bezeichnenden Untertitel *Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* gewählt haben (wie Anm. 45).

80 Die Täfelchen der Naturkinder erinnern an die Mosaischen Gesetzestafeln. Auf jene alttestamentlichen Gesetze wird auch im polizeiwissenschaftlichen Diskurs immer wieder verwiesen (vgl. z.B. bei Frank, *System* [wie Anm. 33], Bd. III, S. XII).

die ihren regulierenden Charakter verleugnen, Gebote, die disziplinierende Macht ausüben, und sich dabei als pure ‚Sorge nur uns‘ geben? Welch ein Etikettenschwindel! Allerdings birgt die Argumentation für das Mäßigkeitsgebot in Wielands *Goldnem Spiegel* durchaus ein subversives Potential, insofern sie einen Maßstab setzt für die Beurteilung von Gesetzen im Allgemeinen.⁸¹ Wenn die Rechtfertigung der Maß-Regel für die Sexualität ganz auf der Ebene individueller Erfahrung operiert und keinerlei bezüglich der Lust heteronomen Werte – wie etwa das „Gemeinwohl“ oder die Arbeitsfähigkeit des „Volkes“ – ins Feld führt, die sich der je eigenen Erfahrbarkeit entzögen, wird damit ein ziemlich radikales (oder eben ein wahrhaft „luftschlössliches“) Kriterium guter Gesetze etabliert: Solche müssen den Einzelnen erfahrbar glücklich machen. Im konkreten Fall des Mäßigkeitsgebots, angesichts dessen dieses Kriterium freilich eher harmlos wirkt, heißt das: Wenn es der individuellen Erfahrung entspricht, dass Übermaß zu Überdruß führt und Maßhalten die Lust steigert, ist es als gutes Gesetz zu akzeptieren – sonst nicht.

81 Das subversive Potential utopischer Geschichten wie derjenigen von den ‚Kindern der Natur‘ wird im Gespräch der Rahmenhandlung vom Imam problematisiert, vor dem Danischmend seine Erzählung verteidigen muss (128).

Leben und Tod Kleists *Zweikampf*

Es ist zum Erstaunen, welch karge chronologische Ordnung Heinrich von Kleist dem kunstvoll verwachsenen Sprachgewucher des Eingangsabsatzes seiner Erzählung vom *Zweikampf* unterlegt hat: „Herzog Wilhelm von Breysach [...] lebte [...] und starb.“ (7ff.)¹ Damit ist nicht nur unvermerkt ein Ordnungsschema, das des Nacheinanders, in die Erzählung eingeführt, sondern scheint diese Ordnung zugleich auf ihr Fundament, auf eine erste, begründende und unhintergehbare Sukzession bezogen: erst kommt das Leben, dann kommt der Tod. Diese Fundamentalsukzession verleiht den drei langen Sätzen des ersten Absatzes gegen alle hypotaktischen Verstrickungen ihre rasante Konsequenz. Der erste Satz resumiert den verwickelten Stand des Lebens in Sachen Sexualität (siehe die „heimliche[] Verbindung mit einer Gräfin“, 7) und Recht (siehe die kaiserliche „Legitimation“ des außerehelichen Kindes, 7). Der zweite Satz wendet den Blick vom Vergangenen ab und – für einen freudvollen, doch kurzen Moment – der „Zukunft“ (8) zu, um sich dann auf die Gegenwart wörtlich und dreifach akzentuiert einzuschließen: „als plötzlich ein Pfeilschuß aus dem Dunkel der Gebüsche hervorbrach“ (8). Das Verb „hervorbrechen“ gemahnt an eine temporale Disjunktion; die adverbiale Bestimmung der Zeit erfolgt mit dem „plötzlich“ durch ein schockierend gesteigertes Jetzt;² der Doppelpunkt akzentuiert im Vergleich mit dem zu erwartendem Komma sowohl auf syntaktischer als auch graphematischer Ebene ein Stocken im Lesefluß. Der dritte Satz schließlich berichtet vom Todeskampf des Herzogs und endet – nach einer erneuten doppel punktindizierten Atempause – punktgenau mit dem Ende seines Lebens: „legte er sich nieder und starb.“ (9). Ganz nebenbei stellt Kleist mit der Folge von Leben und Tod ein starkes narratives Muster an den Anfang seines Textes, wie es auch traditionell erzählten Lebenschroniken zu Grunde liegt.

1 Ich zitiere den *Zweikampf* nach Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke*. Brandenburger Ausgabe, hg. v. Roland Reuß und Peter Staengle, Bd. II/6: *Der Zweikampf* (1811), Frankfurt am Main 1994, mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat. Eine knappe Skizze zum Stand der Forschung findet sich bei Irmela Marei Krüger-Fürhoff, „Den verwundeten Körper lesen. Zur Hermeneutik physischer und ästhetischer Grenzverletzung im Kontext von Kleists ‚Zweikampf‘“, in: *Kleist-Jahrbuch* (1998), S. 21–36, S. 21f.

2 Zum „Jetzt“ bei Kleist vgl. Johannes Friedrich Lehman, „Macht und Zeit in Heinrich von Kleists Erbeben in Chili“, in: Roland Borgards, Johannes F. Lehmann (Hg.), *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800*. Festschrift für Heinrich Bosse, Würzburg 2002, S. 161–183; zum „Jetzt“ um 1800 vgl. Ingrid Oesterle, „‘Es ist an der Zeit!’ Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800“, in: Walter Hinderer (Hg.), *Goethe und das Zeitalter der Romantik*, Würzburg 2002, S. 91–119.

Diese Chronik eines Lebens wird – und wieder: aller Kleist eigenen Hypotaxe zum Trotz – von einer zweifach linearen Bewegung getragen; sie erzählt von einem chronologischen Nacheinander, und erzählend wiederholt sie dieses Nacheinander in schlichter dreisätziger Folge. Besonders markiert wird dabei der Augenblick des Todes; die Geschichte erzählt von einem Ende, und erzählend bestätigt sie dieses Ende mit Punkt und Absatz. Der Herzog ist tot und der Absatz fertig.

Auch am Ende von Kleists Text gibt es, ganz wie am Ende des ersten Absatzes, mit dem elend verendenden Grafen Jacob dem Rothbart, den der Text schon im ersten Satz erwähnt, einen Toten. Damit scheint sich das eingangs gesetzte narrative Muster mit seiner Fundamentalsukzession von Leben und Tod als chronistisches Modell für die ganze Erzählung zu bestätigen. Wie so oft erzählt Kleist auch hier Lebensläufe mit tödlichem Ausgang.³ Die Novelle ist fertig, und der Graf ist tot.

Doch es ist komplizierter. Denn Jacob der Rothbart stirbt nicht einfach, sondern wird – wie zu zeigen ist – regelgerecht hingerichtet,⁴ wenn auch nicht vom „Arm der weltlichen Gerechtigkeit“ (82), so doch von der Erzählung selbst. Und in der schleichenden Art, wie sich diese Hinrichtung langsam vollzieht, setzt sich Jacobs Tod ganz fundamental vom pfeilschnell plötzlichen Tod des Herzogs Wilhelm ab. Liest man Kleists *Zweikampf* als eine solche Hinrichtungsgeschichte, dann zitiert der erste Absatz der Erzählung ein narratives Muster, das im 17. und frühen 18. Jahrhundert nicht nur erzählte Lebenschroniken, sondern ganz selbstverständlich auch literarische Hinrichtungen, juristische Positionen zur Todesstrafe und medizinische Vorstellungen vom Tod strukturiert. Im weiteren Verlauf setzt die Erzählung diesem Muster eine andere narrative Strategie entgegen, die nun ihrerseits eng auf juristische und medizinische Argumentationsfiguren bezogen ist, wie sie um 1811, als Kleist seine Erzählung schreibt,⁵ das Wissen vom Hinrichtungstod beherrschen. Die dissonante Verkantung⁶ dieser beiden historischen Wissensräume und ihrer narrativen Strategien zwingt die Lektüre in eine untilgbare Unentschlossenheit.

3 So später wieder Alexander Kluge, *Lernprozesse mit tödlichem Ausgang*, Frankfurt am Main 1973; ders., *Lebensläufe. Anwesenheitsliste für eine Beerdigung*, Frankfurt am Main 1974.

4 Die einzige Studie zu dem bei Kleist so durchgängig präsenten Thema der Todesstrafe und der Hinrichtung stammt von Walter Müller-Seidel, „Todesarten und Todesstrafen. Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist“, in: *Kleist-Jahrbuch* (1985), S. 7–38. Weil Müller-Seidel Kleists *Zweikampf* als eine „Kritik an [...] Justiz und Kirche“ (ebd., S. 20) liest, kommt ihm nur die „Verhinderung der Todesstrafe und ihres Vollzugs“ (ebd., S. 30) in den Blick. Einen knappen Hinweis darauf, daß die Erzählung eine Strafe an Jacob inszeniert, geben John Ellis, „Kleist's ‚Der Zweikampf‘“, in: *Monatshefte* 65/1 (1973), S. 48–60, S. 48, und Lilian Hoverland, *Heinrich von Kleist und das Prinzip der Gestaltung*, Königstein, Ts. 1978, S. 216. Eine wissenschaftliche Lektüre der Todesstrafen im Werk Kleists, zu der hier erste Vorschläge gemacht werden sollen, steht noch aus.

5 Zur Datierung vgl. den Kommentar von Reuß, Staengle in Kleist, *Der Zweikampf* (wie Anm. 1), S. 87–90.

6 Vgl. hierzu auch die Analyse verkanteter narrativer Modelle (Mordgeschichte, Liebesgeschichte, Duell-Geschichte) bei Gerhard Neumann, „Der Zweikampf. Kleists ‚eintrückendes‘ Erzählen“,

Den Weg in diese Unentschlossenheit gilt es im folgenden nachzuzeichnen. Zu diesem Zweck werde ich in einem ersten Schritt mit Blick auf medizinische, juristische und literarische Texte die Reichweite der Argumentationsfigur entfalten, mit der in Kleists Erzählung – ein um 1800 veraltetes Wissen zitierend – Leben und Tod in physiologischer Hinsicht scharf voneinander getrennt und in theologischer Hinsicht eng aufeinander bezogen werden. In einem zweiten Schritt wende ich mich der Versuchsanordnung zu, mit der Kleist die Verhältnisse verkompliziert. Kleists Experimentalkompetenz soll dabei nicht metaphorisch verstanden, sondern wissenschaftsgeschichtlich angereichert werden. Denn der *Zweikampf* setzt mit Genesung und Siechtum der Kontrahenten narrativ ein Wissen in Szene, das um 1800 auch physiologische Versuchsanordnungen hervortreiben: ein dynamisiertes Verhältnis von Leben und Tod, eine problematisierte Grenze zwischen Tod und Leben. In einem dritten Schritt können dann wissenschaftsgeschichtliche Argumentationsfiguren und narrative Ordnungsmuster in Kleist Erzählung aufeinander bezogen werden.

I

Für Medizin, Literatur und Recht erscheinen seit der wissenschaftlichen Revolution des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts physiologisches Leben und physiologischer Tod stets klar voneinander getrennt. Aus medizinischer Perspektive unterscheidet in Descartes' 1649 publizierten und 1723 ins Deutsche übersetzten *Leidenschaften der Seele* „der Körper eines lebenden Menschen sich derart von dem eines toten Menschen“⁷ wie eine funktionstüchtige und aufgezogene Uhr von einer Uhr, „wenn sie zerbrochen ist, oder das Prinzip ihrer Bewegung zu wirken aufgehört hat.“⁸ Der „Automat“⁹ ist entweder intakt oder kaputt, entweder bewegt oder unbewegt. So lebt der menschliche Körper dank der „Wärme, die das Prinzip des Lebens ist“,¹⁰ und er „stirbt, wenn das Feuer im Herzen ganz ausgelöscht ist.“¹¹ Der Tod wirkt in diesem mechanistischen Argument nicht funktional ins Leben hinein; als ein anderer Zustand der gleichen Maschine löst er das Leben schlicht ab. Einen späten medizingeschichtli-

in: Walter Hinderer (Hg.), *Kleists Erzählungen*, Stuttgart 1998, S. 216–246, aus der sich der „unauflösbare, im Erzählakt realisierte Konflikt zwischen Anekdote und Novelle“ (ebd., S. 229) ergibt. Einzig die Mordgeschichte – und deren Modell noch vor Hoffmanns *Fräulein von Scuderi* und Poe's *The Murder in the Rue Morgue* an den Beginn einer Literaturgeschichte der Kriminalgeschichte stellend – analysiert Edgar Marsch, *Die Kriminalerzählung. Theorie – Geschichte – Analyse*, München ²1983, S. 155–169 („Duplizität und Konflikt [Heinrich von Kleist: Der Zweikampf]“).

7 René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* (1649), hg. u. übers. v. Klaus Hammacher, Hamburg 1996, S. 9.

8 Ebd., S. 11.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 163.

11 Ebd., S. 185.

chen Beleg für eine derartige Trennung von Leben und Tod liefert die vielfach neu aufgelegte *Naturlehre* von Johann Gottlob Krüger aus dem Jahr 1740. Im zweiten Teil seiner *Naturlehre*, „welcher die Physiologie, oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset“, ¹² beschreibt Krüger das Leben als von einem permanenten quantitativen Wachstum begleitet, das zunächst den Körper nach außen vergrößert, ihn im Alter jedoch nach innen, bis in die „Knorpel, Adern und Flechsen“, ¹³ bis in die „Fäsergen der Muskeln“ ¹⁴ hinein verstopft, verhärtet und verknöchert. Damit geht das Leben seinem Ende entgegen, und erst dieses Ende ist der Tod: „Werden nun alle zum Leben nöthige Bewegungen immer langsamer und schwächer, so müssen sie nothwendig endlich ganz und gar aufhören, das heißt, es erfolgt der Tod. Und dieser macht aller derer Veränderungen, welche wir in dem gegenwärtigen Buche betrachtet haben, ein Ende.“ ¹⁵ Der Tod ist für Krüger schlicht der Punkt am Ende seines Buches – die physiologischen Erläuterungen zum Leben enden nach 826 Seiten tatsächlich unmittelbar nach der Beschreibung des Todes punktgenau mit diesem Wort: „Ende.“ Der Punkt läßt dabei das Buch selbst völlig unberührt. So wird das Leben zwar vom Tod begrenzt. Doch gibt es erstens ein klares Nacheinander: erst das Leben, dann der Tod. Im dritten, der Pathologie gewidmeten Teil der *Naturlehre*, formuliert Krüger entsprechend: „Der Tod [...] *entsteht wenn* die Lebensbewegungen gänzlich aufhören.“ ¹⁶ Und zweitens gibt es eine strenge Alternative: entweder Leben oder Tod. In den Worten der *Pathologie*: „so muß das Leben aufhören, und der Tod *an dessen statt* erfolgen.“ ¹⁷ Der Tod hat keinerlei konstitutive Kraft für die lebende Maschinerie des Menschen. Deshalb bleibt bei Krüger der Begriff des Lebens – für unser Verständnis – so eigentümlich blaß: das Leben ist als Bewegung und Wachstum nicht weiter erklärungsbedürftig; es ist schlicht die gegebene Größe, von der die physiologische Forschung auszugehen hat. Ganz in diesem Rahmen argumentiert, Trauergedichte um Verstorbene analysierend, 1741 der Dichtungstheoretiker Johann Jacob Bodmer in seinen *Critischen Betrachtungen über die Poetischen Gemähle der Dichter*: „Sterbende sind noch nicht gestorben, sie leben noch, aber so nahe bey dem Tode, daß ihr Leben gleichsam an denselben gränztet.“ ¹⁸ Leben und Tod grenzen aneinander, greifen aber nicht ineinander.

Ein rechtsgeschichtliches Indiz für eine entsprechende Argumentationsfigur, bietet – anlässlich der Todesstrafe – schon die *Peinliche Gerichtsordnung Kaiser*

12 So der Untertitel von Krügers Werk, das ich nach der zweiten Auflage zitiere: Johann Gottlob Krüger, *Naturlehre. Zweyter Theil, welcher die Physiologie, oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset*, Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage, Halle 1748.

13 Ebd., S. 825.

14 Ebd.

15 Ebd., S. 826.

16 Johann Gottlob Krüger, *Naturlehre. Dritter Theil, welcher die Pathologie, oder Lehre von den Kranckheiten in sich fasset*, die andere Auflage, Halle 1755, S. 29 (Hervorhebung von mir).

17 Ebd., S. 30 (Hervorhebung von mir).

18 Johann Jacob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähle der Dichter*, Zürich 1741, S. 350.

Karls V. aus dem Jahr 1532, Grundlage deutscher Rechtsordnungen bis zu den preußischen Rechtsreformen im späten 18. Jahrhundert.¹⁹ Laut *Carolina* soll man z.B. Kindsmörderinnen „am leib oder leben straffen“²⁰ und Mörder „vom leben zum todt richten“.²¹ Diese Formulierungen sind aufschlußreich: Angriffspunkt ist das Leben, Zielpunkt der Tod. Ebenso spricht Jacob Döpler, wenn er 1697 in seinem *Theatri Poenarum* über vierzig verschiedene Hinrichtungsarten beschreibt, nicht etwa von Todes-, sondern von „Leibes- und Lebens-Strafen“.²² Gestraft wird am Leben, nicht etwa durch den Tod. Auch Christian Wolff verwendet in seiner *Deutschen Politik* von 1721 durchweg den Terminus „Lebens-Straffe“²³ und schreibt, daß diese „Straffen [...] am Leben der Verbrecher vollzogen werden“.²⁴ Was nach der Logik des alten Strafrechts in der Hinrichtung Gestalt gewinnt, ist schlicht eine juristische Wahrheit. Die Strafe bildet das Verbrechen im proportionalen Maßstab ab: „so hat man die Grösse der Straffe nach der Grösse der Beleidigungen und des Schadens einzurichten.“²⁵ Auf den rechten Proporz zielen auch die geschärften bzw. qualifizierten Leibes- und Lebensstrafen, mittels derer in die Hinrichtung feinste Graduierungen eingeführt werden können.²⁶ Doch kommen diese Techniken der tödlichen Marter ohne einen emphatischen Begriff vom Leben aus; Leben und Tod sind in ihnen lediglich zwei verschiedene Zustände des Leibes, an denen sich die Wahrheit des Verbrechens jeweils in Szene setzen läßt. Genau

19 Vgl. Jürgen Martschukat, *Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2000, S. 12-53; Richard J. Evans, *Rituale der Vergeltung. Die Todesstrafe in der deutschen Geschichte 1532 – 1987*, Berlin u.a. 2001, S. 59-73.

20 Friedrich-Christian Schroeder (Hg.), *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532 (Carolina)*, Stuttgart 2000, S. 83 (§132).

21 Ebd., S. 81 (§130).

22 So im Titel von Jacob Döpler, *Theatri Poenarum [...] Oder Schau-Platzes Derer Leibes- und Lebens-Strafen. Anderer Theil / Worinnen absonderlich von Lebens-Straffen / welche nicht allein vor Alters bey allerhand Nationen und Völkern im Gebrauch gewesen / sondern auch noch heute zu Tage in allen vier Welt Theilen üblich sind / gehandelt wird*, Leipzig 1697.

23 Christian Wolff, „Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen Und insonderheit Dem gemeinen Wesen Zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes“ (1721), in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. J. École u.a., Hildesheim, New York 1975, I. Abt. Bd. V, S. 290 u. passim; einzige Ausnahme dieser Sprachregelung macht (ebd., S. 298) die einmalige Formulierung einer „Verurtheilung zum Tode“.

24 Ebd., S. 292 (Hervorhebung von mir); vgl. auch ebd., S. 297: „daß einer auf eine solche, oder andere Art von dem Leben zum Tode gebracht worden“. In der Formulierung entsprechend erzählt die Moritat von Johann Leonhard Freymann bei Anonym, *Lebens Abschieds Lied des Missethätters Johann Leonhard Freymanns* (1756), in: Wolfgang Braungart (Hg.), *Bänkelsang. Texte – Bilder – Kommentare*, Stuttgart 1995, S. 40-43, S. 40, daß dieser im Jahr 1756 „mit dem Rad von unten auf vom Leben zum Tod gebracht wurde“. Die *Constitutio Criminalis Theresiana* oder der Römisch-Kaiserl. zu Hungarn und Böhme u. u. Königl. Apost. Majestät Mariä Theresiä Erzherzogin zu Oesterreich, u. u. peinliche Gerichtsordnung, Wien 1769, S. 8, überschreibt noch 1769 ihren 5. Artikel mit dem Titel „von Lebensstraffen“, spricht im Text dann aber durchweg (ebd., S. 8f.) von „Todesstraffen“.

25 Wolff, *Vernünftige Gedancken* (wie Anm. 23), S. 288.

26 Vgl. hierzu Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1994, S. 44-47.

deshalb kann man im ausgefeilten Szenario der qualifizierten Hinrichtungsrituale „die Selbst-Mörder noch nach ihrem Tode straffen“,²⁷ und genau deshalb findet das Ritual nicht im Tod sein Ende, sondern wird, so vermerkt z.B. die *Constitutio Criminalis Theresiana* noch 1769, mit der „Verbrenn- oder Durchpfählung des todten Körpers“²⁸ und ähnlichen „härteren Todesstrafen“²⁹ am toten Leib fortgesetzt.³⁰

Die narrative Entfaltung dieser Argumentationsfiguren erfolgt in literarischen Texten ähnlich punktgenau wie beim Mediziner Krüger. So präsentiert etwa *Der grosse Schauplatz jämmerlicher Mord-Geschichte* von Georg Philipp Harsdörffer 1647 unter dem Titel *Die verdiente Bestrafung* die reuige Rede einer mörderischen Portugiesin, die „aus Stolz die Frommen verachtet und die Bösen an sich gezogen“³¹ habe und „nun ihr Reihen in Reuen, ihr Lachen in Weinen und ihr ärgerliches Leben in einen elenden Tod verwandelt“³² sehe. Wie bei Krüger, so grenzen auch hier Leben und Tod aneinander, ohne sich ineinander zu verschränken; auch hier ist der Tod schlicht der Endpunkt des Lebens: „Nun, mein GOTT, es muß gestorben sein! [...] Nach dergleichen Worten ist sie von dem Scharfrichter enthauptet worden.“³³ Der Schwertschnitt erscheint nachgerade als das Paradigma einer klaren Trennung von physiologischem Leben und physiologischem Tod. Bestand hat über den Schnitt hinaus allein der Leib, an dem die Bestrafung fortgesetzt werden kann, wie es in Harsdörffers Geschichte einem Komplizen der Portugiesin widerfährt: „Nachdem ihm nun das Haupt für die Füße gelegt, hat man seinen Leib in vier Teile zerstücket und um den Galgen gesteckt.“³⁴ Für Harsdörffer wird in der Hinrichtung eine strafrechtlich produzierte Wahrheit in Szene gesetzt und damit demonstriert, „daß Gott gerecht und seine Gerichte gerecht“³⁵ sind. Wenn das Leben auf den Tod bezogen wird, dann geschieht dies also nicht in physiologischer, sondern in

27 Wolff, *Vernünfftige Gedancken* (wie Anm. 23), S. 334.

28 *Constitutio Criminalis Theresiana* (wie Anm. 24), S. 9

29 Ebd.

30 Vgl. zu den „Sprachen des zerstückten Körpers“ auch Evans, *Rituale der Vergeltung* (wie Anm. 19), S. 121-134.

31 Georg Philipp Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz jämmerlicher Mord-Geschichte*, Leipzig, Weimar 1988, S. 89. Zur Position Harsdörffers in der kriminologisch orientierten Kompilationsliteratur der Frühen Neuzeit vgl. den materialreichen Überblick bei Alexander Halisch, „Barocke Kriminalgeschichtensammlungen“, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 105-124, sowie Italo Michele Battafarano, „Von Sodomiten und Sirenen in Neapel. Barocke Erzählkunst bei Martin Zeiller und Georg Philipp Harsdörffer“, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 125-139.

32 Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 89.

33 Ebd., S. 90. Vgl. auch die deutliche Nähe zu Krügers Lebens- und Todesvorstellung bei Anonym, *Lebens Abschieds Lied des Missethätters Johann Leonhard Freymanns* (wie Anm. 24), S. 42: „Die letzte Stund soll uns nicht kränken, / Den Tod erheischet die Natur, / Sie kann kein dauernd Leben schenken, / [...] mir schlägt nun die Todes Uhr“.

34 Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 89.

35 Ebd., S. 87. Vgl. auch Anonym, *Lebens Abschieds Lied des Missethätters Johann Leonhard Freymanns* (wie Anm. 24), S. 42: „Die Obrigkeit spricht ganz gerecht: / [...] / Er werde nun geradebrecht.“

theologischer Hinsicht. Deshalb kann der tödliche Schwertschnitt zugleich das Paradigma einer innigen Verknüpfung von weltlichem Leben und himmlischem Jenseits abgeben. Der Tod und ein jedes *memento mori*³⁶ weisen damit nicht wie ein Spiegel zurück auf das biologische, sondern wie eine diaphane Scheidewand voraus auf das ewige Leben. So erscheint – etwa bei François Gayot de Pitaval – die Todesstrafe als „Kelch des Heils“³⁷ und „Jesus Christus, so unschuldig wie Sie [die hinzurichtende Delinquentin, R.B.] schuldig“ als „großes Vorbild“;³⁸ so heißt es im Abschiedslied zum *Wohl-verdienten End-Urtheil Einer Ledigen Manns-Persohn Nahmens Andre N.*: „Nun JESU in die Wunden dein thue ich mich heut befehlen“.³⁹

Wie zwei Spiegelgestalten entwerfen physiologische und theologische Argumente das Wissen eines verlässlich geordneten Verhältnisses von Leben und Tod. Dieser wohlgeordneten Welt entspricht die narrative Struktur von Harsdörffers Erzählung der *Verdienten Bestrafung*, indem sie emblematisches und chronologisches Erzählen miteinander kombiniert. Im emblematischen Muster von *inscriptio, pictura* und *subscriptio* beginnt sie mit dem zu erweisenden Satz (*inscriptio*), „daß Er das Böse nicht ungestraft hingehen lasse“ und daß „die Bösen an fleischlicher Brunst erkannt“⁴⁰ werden. Darauf folgt die Veranschaulichung (*pictura*) des Vorsatzes: „wie aus nachfolgender Geschichte [...] zu vernehmen sein wird.“⁴¹ Diese Geschichte gehorcht streng der Chronologie der Ereignisse: zuerst das Vergehen (Ehebruch und Mord), dann Verdeckung (Flucht) und Aufklärung (Folter) des Verbrechens, schließlich die titelgebende verdiente Bestrafung (sechs Enthauptungen). Den Abschluß der dreigliedrig emblematischen Erzählung bildet in resümierender Manier die Moral von der Geschichte (*subscriptio*), im Falle der *Verdienten Bestrafung* sogar in Versen: „Wer kann von der Laster Ketten/ sich erretten?/ Der sich von dem guten Geist/ läßt regieren:/

36 Vgl. Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 87: „Mensch, was du tust, so betrachte das Ende.“

37 François Gayot de Pitaval, „Frau Tiquet“, in: ders., *Unerhörte Kriminalfälle (1734-1743)*, hg. von Rudolf Marx, Köln 1998, S. 398-414, S. 409. Zur Stellung der *Causes Célèbres* vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink, *Literatur und Kriminalität im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Literarische Formen, soziale Funktionen und Wissenskonstituenten von Kriminalitätsdarstellung im Zeitalter der Aufklärung*, München, Wien 1983, S. 104-170, sowie Ulrike Landfester, „Das Recht des Erzählers. Verbrechensdarstellungen zwischen Exekutionsjournalismus und Pitaval-Tradition 1600-1800“, in: Uwe Böker, Christoph Houswitschka (Hg.), *Literatur, Kriminalität und Rechtskultur im 17. und 18. Jahrhundert. Tagung am 17. und 18. Juni 1994 an der Technischen Universität Dresden*, Essen 1996, S. 155-183, hier S. 173ff.

38 Pitaval, „Frau Tiquet“ (wie Anm. 37), S. 411.

39 Anonym, *Wohl-verdientes End-Urtheil Einer Ledigen Manns-Persohn Nahmens Andre N.* (1735), in: Braungart, *Bänkelsang* (wie Anm. 24), S. 15-19, S. 18. Zum heilenden und heiligen Effekt der Hinrichtung vgl. auch Anonym, *Lebens Abschieds Lied des Missethätters Johann Leonhard Freymanns* (wie Anm. 24), S. 43: „Läst sich mein Vater nur versöhnen, / [...] / So ist mein Leib und Seel geheilt.“

40 Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 87.

41 Ebd. Dieses Erzählmuster dominiert Harsdörffers ganze Sammlung; vgl. z.B. „Die gottvergeßne Eifersucht“ (ebd., S. 101-103), wo es nach dem einleitenden Absatz heißt (ebd., S. 101.): „Solches hat mit seinem Exempel beglaubt Muson“.

Wann ihn in Versuchung führen/ und probieren,/ was der Sünden Reizung weist.“⁴²

Artistisch anspruchsloser, doch didaktisch und narrativ vergleichbar verlaufen die verbreiteten dokumentarischen Raub- und Mordgeschichten aus dem 18. Jahrhundert, z.B. die im Jahr 1716 anonym erschienenen 400 Seiten über *Des bekannten Diebes, Mörders und Räubers Lips Tullians, und seiner Complicen Leben und Übelthaten*.⁴³ Reihenweise werden hier die Delinquenten erhängt,⁴⁴ geköpft⁴⁵ oder verbrannt.⁴⁶ Der „Göttlichen Gerechtigkeit“,⁴⁷ d.h. der rechtlich-theologischen Ordnung, auf die alle Sammlungen von Raub- und Mordgeschichten der Zeit⁴⁸ zielen, entspricht auch hier die narrative Ordnung strenger Chronologie, sei es im „Ersten Theil“ des Buches, der die Jahr um Jahr voranschreitende kriminologische Vorgeschichte des „armen Sachsen-Landes [...] bey dem Ausgang des vorigen und instehenden Seculi“⁴⁹ berichtet, sei es im „anderen Theil“, wo „eines jeden Inquisiten Leben und Uebelthaten/ und in solchen derselben Ankunfft/ Lebens-Fortsetzung/ insonderheit dessen Verbrechen/ erfolgte Untersuchungen/ eingeholte Urtheil und deren Execution [...] vorgestellt“⁵⁰ werden sollen. In diesen erzählten Lebenschroniken fallen das Ende der Erzählung und das Ende des Lebens stets zusammen.⁵¹ So heißt

42 Ebd., S. 90. Von einer „Schuld-Strafe-Emblematik“ bei Harsdörffer spricht auch Landfester, „Das Recht des Erzählers“ (wie Anm. 37), S. 176.

43 Anonym, *Des bekannten Diebes, Mörders und Räubers Lips Tullians, und seiner Complicen Leben und Übelthaten, Dabey Gottes sonderbahre Schickung erhellet / als vor der Königl. Commission Neun Personen ohne Tortur, ihre begangenen großen Missethaten gütlich bekannt haben, ohngeachtet ihrer Viere davon zu anderen Zeiten, die Tortur zu 3. und 4. mahlen ausgestanden, und die Wahrheit halbstarrer Weise verhalten. Und von solchen Fünffe am 8. Mart. 1715 durch das Schwert vom Leben zum Tode gestraffet, und ihre Körper auf 5. Räder geflochten worden; Alles aus den Judicial-Actis mit Fleiß extrahiret / und dem grossen Gott zu Ehren / denen Frommen zur Betrachtung der Göttlichen Gerechtigkeit und Barmhertzigkeit / und den Bösen zur Warnung und Bekehrung ausgefertiget Und in öffentlichen Druck gegeben worden*, Dresden 1716.

44 So z.B. Andreas Näther (vgl. ebd., Erster Theil, S. 183); vgl. hierzu auch den beigelegten Kupferstich, auf dem Näther unter der Ziffer 4 am „Hölzerne[n] Galgen“ hängt.

45 So haben z.B. (ebd., Erster Theil, S. 183) „Hirschel, Hüther und Nitzoldt / am 15 Februar. 1713. ihre Straffe [...] / dergestalt empfangen, daß ihnen allen Dreyen die Köpffe abgeschlagen, und die Körper auff Drey auffgesteckte Räder gelegt und geflochten wurden.“ Auch diese drei Räder sind – mit namentlicher Zuordnung – auf dem Kupferstich abgebildet.

46 So wird (ebd., Erster Theil, S. 173) „Donath Ranisch [...] mit dem Feuer vom Leben zum Tode gestraffet“, und auch die entsprechende „Brand Säule“ zeigt der Kupferstich.

47 Vgl. ebd., Titel.

48 Zur „Vielheit der Bücher“ zu diesem Thema vgl. ebd., unpaginierte Vorrede.

49 Ebd., Erster Theil, S. 1; die chronologische Liste aller Verbrechen in Sachsen zwischen 1699 und 1715 findet sich ebd., S. 23-157.

50 So ebd. die Ankündigung in der unpaginierten Vorrede.

51 Vgl. auch die Bildunterschriften bei Anonym, „Natürliche Vorstellung u. accurater Abriß des ermordeten Franciscus Hortig [...] welchen im 30. Jahr seines Alters [...] ein Soldat zu Erlangen Namens Freymann [...] erbärmlich um das Leben gebracht [...]“ (1756), in: Braungart (Hg.), *Bänkelsang* (wie Anm. 24), S. 28-43, S. 34: „Des Todes Urtheil wird allhier gerecht gesprochen: Es soll des Mörders Leib das Rad von unten auf / Zu seinen Lohn empfangen; nun wird die That gerochen, Und also endet sich des Sünders Lebenslauf“.

es paradigmatisch von Samuel Schickel, einem Komplizen Tullians: er „legte seine Beichte kniend ab, und empfieng hierauff mit einem Hieb, gleich seinen vorherigen beyden Cameraden/ das Ende seines Lebens.“⁵²

Kleists Erzählung zielt von Beginn an auf die Hinrichtung. Sie droht zunächst dem verdächtigten Jacob,⁵³ später der angeklagten Littegarde und dem kämpfenden Friedrich.⁵⁴ Gemessen an der narrativen Tradition wie am damit verknüpften narrativen Muster des Eingangsabsatzes scheint es nur konsequent, wenn die Erzählung mit dem „Scheiterhaufen, auf welchen Hr. Friedrich und Littegarde bereits festgebunden waren“ (79), in bewährter Fundamentalsukzession auf ein hinrichtungszentriertes Schlußtableau zusteuert. Zwar gönnt die Erzählung dem verurteilten Paar dank des Geständnisses des sterbenden Jacob eine Rettung in letzter Sekunde. Doch fällt die anvisierte Hinrichtung nicht etwa aus; sie wird nur auf die Leiche des soeben Verstorbenen verschoben. Der Befehl des Kaisers macht es explizit: „so soll der Arm der Gerechtigkeit noch deine Leiche ereilen! nehmt ihn, rief er, in dem er sich umkehrte, den Häschern zu, und übergebt ihn gleich, gerichtet wie er ist, den Henkern: er möge, zur Brandmarkung seines Andenkens, auf jenem Scheiterhaufen verderben.“ (83).

Kleist entwirft hier ein Strafverfahren, das am Körper des Delinquenten die Wahrheit des Verbrechens expliziert. Indem er seine Geschichte „gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts“ (7) spielen läßt, rückt Kleist strafrechtliche Praktiken in eine mittelalterliche Ferne, von denen er doch nur durch eine Juristengeneration getrennt ist.⁵⁵ Denn auch bei Wolff lassen sich Verbrecher „noch nach ihrem Tode straffen“.⁵⁶ Und die Strafe am toten Leib ist so fest im Rechtsdenken des 18. Jahrhunderts verankert, daß die *Constitutio Criminalis Theresiana* in ihrem 43. Artikel „von Vollstreckung des Urtheils“⁵⁷ eigens den Fall regelt, was mit einem verurteilten Verbrecher geschehen soll, der noch vor der Hinrichtung „auf dem Richtplatz gestorben seye“:⁵⁸ „Wenn der Verurtheilte schon im wirklichen Ausführen, oder wohl gar auf der Richtstatt befindlich wäre, ist in verschärfften Todesstraffen [...] als verbrennen, viertheilen etc. mit der Execution, in so weit es thunlich, ohne Ruckfrag fortzufahren, und dasje-

52 Anonym, *Lips Tullians Übeltathen* (wie Anm. 43), anderer Theil, S. 139; vgl. auch die stereotyp verlaufenden weiteren Hinrichtungsszenen ebd., S. 63, S. 98f., S. 162f., S. 199f.

53 Vgl. Kleist, *Der Zweikampf* (wie Anm. 1), S. 13: „in einer Sache, die das Leben ihres schlimmsten Feindes galt“; vgl. auch ebd., S. 38: „da es ihm [Jacob] nichts Geringeres, als Leben und Ehre galt“.

54 Vgl. ebd., S. 43: „der Scheiterhaufen wartete ihrer sowohl, als ihres Freundes“; vgl. auch ebd., S. 68f.: es sind „beide, dem bestehenden Gesetz gemäß, verurtheilt worden, [...] den schmählischen Tod der Flammen zu erleiden.“

55 Auf die Fülle von Anachronismen, die Kleists mittelalterliches Szenario mit Elementen der „Adelskultur seiner Zeit“ durchsetzen, vgl. Ernst Schubert, „Der Zweikampf. Ein mittelalterliches Ordal und seine Vergegenwärtigung bei Heinrich von Kleist“, in: *Kleist-Jahrbuch* (1988/89), S. 280-304, S. 288ff.

56 Wolff, *Vernünfftige Gedancken* (wie Anm. 23), S. 334.

57 *Constitutio Criminalis Theresiana* (wie Anm. 24), S. 127-129.

58 Ebd., S. 128.

nige, worauf das Urtheil lautet, an seinen toden Leichnam zu vollziehen“.⁵⁹ Für diesen Fall, den Kleists Erzählung mit Jacobs Tod eintreten läßt, heißt es noch 1785 in den *Grundsätzen der Gesetzgebung* von Christian Gottlieb Gmelin: „manchmal kan es auch von Nutzen seyn, an dem Leichnam des verstorbenen einbekannten Missethätters die Strafe zu vollziehen“.⁶⁰

Wenn es Jacobs Hinrichtung ist, auf welche die Erzählung zusteuert, dann erscheint auch dessen langes Siechtum in einem neuen Licht. Rückblickend wird es zu einer qualifizierten Leibes- und Lebensstrafe, die dem Delinquenten stückweise Leib und Leben nimmt. Die Marter beginnt mit dem Stich in die Hand, den Friedrich Jacob beim Kampf versetzt, und die ihn, „durch die Empfindung geschreckt“ (47), kurz zurückweichen läßt. Sie geht weiter mit sukzessiven Amputationen, da man sich in Folge der Verletzung gezwungen sieht, „ihm die ganze schadhafte Hand, und späterhin [...] den Arm selbst abzunehmen.“ (70) In vornarkotischen Zeiten – und das heißt vor 1846⁶¹ – unterscheidet sich eine Amputation nur im Gestus, nicht aber in den Schmerzen von einem strafrechtlichen Abhacken der Hand oder anderer Gliedmaßen, wie sie z.B. Döplers *Theatri Poenarum* im 27. Kapitel „Von Zerschneidung der Menschen mit eisernen und höltzernen Sägen“⁶² beschreibt. Zudem zielt das Abhacken der Hand juristisch betrachtet auf ein Vergehen, das Jacob später selbst einsehen und eingestehen wird, auf den Meineid,⁶³ ein Vergehen, auf das Kleist auch den Jeronimus aus der *Familie Schroffenstein* anspielen läßt: „Haut mir die Hand ab, wenn ich sie meineidig hebe!“⁶⁴ Und in einer Inversion frühneuzeitlicher Strafnormalitäten vollzieht Kleists Erzählung nicht nur am toten Körper Jacobs mit dem Verbrennen eine Strafe, die eigentlich dem lebenden Körper gilt, sie läßt auch Jacobs lebenden „Körper nach und nach in Eiterung und Fäulnis“ (70) sich auflösen und nimmt damit vorweg, was in einer qualifizierten Hinrichtung dem toten Körper droht. Schließlich wird in strafrechtlicher Konsequenz das Fest der Martern von Jacobs Tod „unter schrecklichen Zuckungen“ (82) gekrönt. Wie noch von Wolff und seinen Zeitgenossen gefordert, richtet sich also auch im Falle Jacobs „die Grösse der Straffe nach der Größe der Beleidigungen und des Schadens“.⁶⁵

59 Ebd.

60 Christian Gottlieb Gmelin, *Grundsätze der Gesetzgebung über Verbrechen und Strafen eine der oekonomischen Gesellschaft in Bern zugeschikte, und von ihr des Druks würdig erkannte Abhandlung*, Tübingen 1785, S. 395.

61 Zur Einführung der Äthernarkose nach dem 16.9.1846, dem Bostener „Ether-Day“, vgl. paradigmatisch für den deutschen Sprachraum Johann Friedrich Dieffenbach, *Der Aether gegen den Schmerz*, Berlin 1847.

62 Döpler, *Theatri Poenarum* (wie Anm. 22), S. 368f.

63 Vgl. hierzu z.B. Wolfgang Schild, *Die Geschichte der Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. 1000 Jahre Grausamkeit. Hintergründe. Urteile. Aberglaube. Hexen. Folter. Tod*, Hamburg 1997, S. 208.

64 Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. v. Helmut Sembdner, München 1984. Bd. I., S. 109.

65 Wolf, *Vernünfftige Gedancken* (wie Anm. 23), S. 288.

So weit scheint Kleists Erzählung die frühneuzeitliche Hinrichtungspraxis in Szene zu setzen, in der juristische wie theologische Ordnung fugenlos ineinandergreifen. Entsprechend verstehen fast alle Protagonisten des Geschehens ihr Leben als ein von Gott gegebenes Gut und den Tod als zwar gewisses, aber das Leben nicht funktional bestimmendes Ende. Schon die Geschichte des Herzogs Wilhelm mit dem „Pfeil, der seinem Leben ein Ende gemacht“ (11) hat, präsentiert den Tod als klare Grenze des sterblichen Lebens. Dem fügt die Geschichte des Landdrosts Winfried von Breda – „das Ziel schon ins Auge fassend, das allem was Leben athmet gesteckt ist“ (25)⁶⁶ – den Tod als verlässlichen Übergang „in die Ewigkeit“ (26) hinzu. Und entsprechend apostrophiert Friedrich, der für Littegardes Ehre zweikämpfende Kämmerer, angesichts des drohenden Todes das Leben als ein von Gott gegebenes („Gott, Herr meines Lebens“, 67) und sieht seinem Ende gelassen entgegen: „Deine Worte geben mir das Leben wieder; der Tod schreckt mich nicht mehr, und die Ewigkeit [...] geht wieder, wie ein Reich voll tausend glänziger Sonnen, vor mir auf!“ (66) Der Tod ist in dieser gängigen theologischen Argumentationsfigur zwar durchweg präsent, doch verweist er nicht zurück auf ein biologisches, sondern voraus auf ein ewiges Leben. In den Worten Friedrichs: „im Leben laß uns auf den Tod, und im Tode auf die Ewigkeit hinaus sehen“ (68). Aus der Perspektive der handelnden Figuren sind Leben und Tod also theologisch miteinander verknüpft; der Tod erscheint als Augenblick des Übergangs in die Ewigkeit und verleiht dem Leben religiöse Dignität.

II

Es scheint nur konsequent, wenn die Erzählung dieses gottgegebene Leben zum Einsatz in einem juristischen Wahrheitsspiel, dem mittelalterlichen Ordal⁶⁷ des Zweikampfs erhebt. Im Zweikampf zwischen Friedrich und Jacob sehen alle Beteiligten den „heiligen Ausspruch der Waffen, der die Wahrheit unfehlbar ans Licht bringen“ (43) soll. Liest man diesen Zweikampf als eine Versuchsanordnung bzw. – um es mit einem neueren wissenschaftstheoretischen Begriff zu fassen – als ein Experimentalsystem,⁶⁸ dann lassen sich in ihm zwei verschiedene Elemente unterscheiden. Da gibt es zum einen den Gegenstand, den es experi-

66 Vgl. hierzu auch „Das Gespenst“, in: Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 85–87, S. 87: „Inzwischen aber ist zu lernen, daß man die Vorsagung der Todesstunde nicht soll aus dem Sinn schlagen [...], sondern sich einen Tag zuvor zum Tode bereitet, wie jener Rabbi gesagt; als ihm aber der andre geantwortet, daß man eben solchen Tag nicht wissen könnte, hat der Rabbi geantwortet: Darum müsse man sich alle Tage darzu gefaßt machen, weil wir alle Tage dem Tode näherkommen.“

67 Vgl. zum Ordal die materialreichen Ausführungen bei Schubert, „Der Zweikampf“ (wie Anm. 55).

68 Vgl. hierzu z.B. Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hagner, „Experimentalsysteme“, in: dies. (Hg.), *Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*, Berlin 1993, S. 7–27.

mentell zu erfassen gilt, die „Wahrheit“ (passim) bzw. „Wahrhaftigkeit“ (passim), die vom Kampf hervorgetrieben werden soll. Und da gibt es zum anderen die technischen Dinge, mit denen das Experiment betrieben wird, die Waffen, mit denen gekämpft werden soll, und das Leben, das von den Kämpfern aufs Spiel gesetzt wird, gilt es doch, Schuld und Unschuld „auf Tod und Leben [...] im Gottesurtheil zu beweisen“. (40) Diese Versuchsanordnung bleibt während des gesamten Zweikampfes bestehen, an dessen Ende Friedrich – drei „lebensgefährliche“ „Wunden“ (52) im Leib⁶⁹ – unterliegt. Auch hier scheint die Geschichte um „das geheiligte Urtheil Gottes“ (53) ganz traditionell zunächst ein Exempel dafür liefern zu wollen, daß, um mit Harsdörffers *Verdienter Bestrafung* zu reden, „Gott gerecht und seine Gerichte gerecht“⁷⁰ sind – auch wenn dieses Exempel der unerwarteten Genesung Friedrichs und des überraschenden Siechtums Jacobs bedarf, um weltliche und göttliche Gerechtigkeit in ihrer Unfehlbarkeit zu bestätigen.⁷¹ Doch stellt diese „Wendung der Dinge“ (70) nicht nur das zunächst erzielte Ergebnis in Frage und verschiebt bzw. erweitert auch nicht nur den Zeitrahmen des Versuchs, sondern problematisiert zugleich die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Versuchsanordnung. Denn auf dem Basler Schloß- und Kampfplatz erscheint, verschuldet durch Friedrichs kampftechnisches „Unglück, das die Anwesenheit höherer, über den Kampf waltender Mächte nicht eben anzudeuten schien“ (49), offensichtlich nicht eine dem Kampf bzw. dem Versuch vorausliegende Wahrheit. Auch wenn die Wahrheit des Versuchs am Ende des Kampfes für alle Beteiligten so gewiß ist wie Friedrichs „Tod, an dem niemand zweifelte“ (52), erweist sie sich doch rückblickend als eine experimentell produzierte. Die Begriffe von „Wahrheit“ und „Wahrhaftigkeit“ haben damit ihre Unschuld verloren; der Zweifel an der „Wahrheit der Aussage“ wird, wenn die sogenannten wahren Tatsachen immer eingebunden bleiben in ein Ensemble theoretischer und praktischer Vorbedingungen, zu einem unlöschbaren Zweifel an der Wahrheit der Wahrheit. Dieser

69 Vgl. zur Lesbarkeit der Wunde zwischen Ästhetik und Physiologie Krüger-Fürhoff, „Den verwundeten Körper lesen“ (wie Anm. 1); Krüger-Fürhoff versteht den versehrten und wiederhergestellten Körper bei Kleist zu Recht möglichst unmetaphorisch, er ist nicht einfach eine „Transposition alles Seelischen“, wie es z.B. zu lesen ist bei Christian Grawe, „Zur Deutung von Kleists Novelle ‚Der Zweikampf‘“, in: *Germanisch-Romanische Monatshefte* 27 (1977), S. 416-425, S. 425.

70 Harsdörffer, *Der grosse Schauplatz* (wie Anm. 31), S. 87.

71 In der frühen Kleist-Forschung wurde der *Zweikampf* bisweilen so gelesen, vgl. z.B. Walter Muschg, *Kleist*, Zürich 1923, S. 250 („bis ihr metaphysisches Moment angesichts der allgemeinen Falschheit durchbricht“); Gerhard Fricke, *Gefühl und Schicksal bei Heinrich v. Kleist. Studien über den inneren Vorgang im Leben und Schaffen des Dichters*, Berlin 1929, S. 146 („Wahrhaftigkeit eines tieferen Gefühls Gottes“); in schmiermetaphysischer Variation Horst Oppel, „Kleists Novelle ‚Der Zweikampf‘“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 22 (1944), S. 92-105, hier S. 96 („die Schicksalsgebundenheit unserer irdischen Existenz“); Karl Otto Conrady, „Der Zweikampf. Zur Aussageweise Heinrichs von Kleist“, in: *Der Deutschunterricht* 6 (1951), S. 85-96, hier S. 96 („Dieser Gott spricht wahr.“); noch für Harald Ritter, *Die Dichtung Kleists. Studien zu ihrem episch dramatischen Spannungsfeld*, Aachen 2000, S. 341, „enthüllt sich Wahrheit“ aus dem Netz der Erzählung.

Zweifel läßt sich nicht nur metaphysikkritisch,⁷² sondern auch wissenschaftlich wenden. Denn der Zweikampf expliziert mit seinem doppelten Ausgang nicht nur die brüchigen Ab- oder Umwege göttlicher Gerechtigkeit, sondern auch die epistemologischen Prämissen eines Experimentalsystems. Er zeigt nicht einfach, was Wahrheit ist; er demonstriert auch nicht nur, daß es keine Wahrheit geben kann; er macht vielmehr sichtbar, wie und gebunden an welche kontingenten Bedingungen Wahrheit entsteht.

Kleists methodologische Kompetenz in Sachen Experiment hat ihren Ort in einer disziplinenübergreifenden Wissenschaftsgeschichte des Lebendigen.⁷³ Seit Mitte des 18. Jahrhunderts wird in bisher unbekanntem Maße das Leben von Medizinern in Experimentalanordnungen eingebunden. Meister der Vivisektion, des Zerlegens eines lebenden Körpers mit tödlichem Ausgang, ist im 18. Jahrhundert unbestritten Albrecht von Haller. In „mehr als vierhundert“ Versuchen⁷⁴ an lebenden Tieren entwickelt er die Unterscheidung von irritablen, d.h. reizbaren, und sensiblen, d.h. empfindungsfähigen Fasern. Dabei hält er fest an der Trennung von Phänomenen des Lebens, die er der Sensibilität zuordnet, und

72 Zum *Zweikampf* als Kritik am metaphysischen Wahrheitsbegriff vgl. z.B. Hoverland, *Heinrich von Kleist* (wie Anm. 4), S. 216; Bettina Schulte, *Unmittelbarkeit und Vermittlung im Werk Heinrich von Kleists*, Göttingen, Zürich 1988, S. 204, S. 207, S. 210, S. 215 (inklusive eines Berichts über diese Forschungskontroverse); Roland Reuß, „Mit gebrochenen Worten“. Zu Kleists Erzählung „Der Zweikampf“, in: *Brandenburger Kleist-Blätter* 7 (1994), S. 3–41, S. 33f.; Bianca Theisen, *Bogenschuß. Kleists Formalisierung des Lesens*, Freiburg im Breisgau 1996, S. 107; Gerhard Neumann, „Ritualisierte Kontingenz. Das paradoxe Argument des ‚Duells‘ im ‚Feld der Ehre‘ von Casanovas ‚Il Duello‘ (1780) über Kleists ‚Zweikampf‘ (1811) bis zu Arthur Schnitzlers Novelle ‚Casanovas Heimfahrt‘ (1918)“, in: Gerhard von Graevenitz, Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik*, München 1998, Bd. XVII, S. 343–372, S. 356f.; Marianne Schuller, „Pfeil und Asche. Zu Kleists Erzählung ‚Der Zweikampf‘“, in: *Kleist-Jahrbuch* (1999), S. 194–202, S. 201; Bernhard Greiner, *Kleists Dramen und Erzählungen. Experimente zum ‚Fall‘ der Kunst*, Tübingen, Basel 2000, S. 384, S. 391f.

73 Zu Recht werden in der Forschung Kleists Texte und im besonderen die Erzählung *Der Zweikampf* wie der in ihr erzählte Kampf immer wieder als „Versuchsanordnungen“ bzw. „Experimente“ beschrieben, doch geschieht dies immer in einem metaphorischen Sinn und – leider – nie in dem historischen Sinn zeitgenössischer Experimentalkompetenz um 1800. Vgl. mit Blick auf den Kampf in der Erzählung Jochen Schmidt, *Heinrich von Kleist. Studien zu seiner poetischen Verfahrensweise*, Tübingen 1974, S. 203; Jan-Dirk Müller, „Kleists Mittelalter-Phantasma. Zur Erzählung ‚Der Zweikampf‘ (1811)“, in: *Kleist-Jahrbuch* (1998), S. 3–20, hier S. 3; Greiner, *Kleists Dramen und Erzählungen* (wie Anm. 72), S. 390. Vgl. mit Blick auf Kleists Erzählungen als Versuchsanordnungen vor allem die schon im Untertitel *Experimente zum ‚Fall‘ der Kunst* anklingende These von Greiner, *Kleists Dramen und Erzählungen* (wie Anm. 72), S. 22, der zu Folge Kleist „immer wieder neue literarische Experimente veranstaltet, diese Versprechungen [das von Kant formulierte Versprechen der Kunst, Verstand und Vernunft zu verknüpfen, R.B.] auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen.“ Vgl. des weiteren die so allgemeine wie metaphorische Rede von der Versuchsanordnung z.B. bei Marsch, *Die Kriminalerzählung* (wie Anm. 6), S. 166; Bernd Fischer, „Der Ernst des Scheins in der Prosa Heinrich von Kleists. Am Beispiel des ‚Zweikampfs‘“, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 105 (1986), S. 213–234, S. 213; Reuß, „Mit gebrochenen Worten“ (wie Anm. 72), S. 3; Anthony Stephens, *Kleist. Sprache und Gewalt*, Freiburg im Breisgau 1999, S. 16.

74 Albrecht von Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers* (1752), hg. v. Karl Sudhoff, Leipzig 1922, S. 12.

Phänomenen, die sich auch noch „nach dem Tode“⁷⁵ am Körper als Zeichen der Irritabilität beobachten lassen: „Denn diese Kraft [die Irritabilität, R.B.] hat nichts mit dem Leben gemein.“⁷⁶

Hallers vieldiskutierte Experimentalanordnung zielt nicht auf das Leben, sondern setzt es voraus. Dennoch macht sie – in einem wissenschaftlichen *spin off* – das Leben fraglich.⁷⁷ Insofern erzeugt sie nicht nur das Wissen um die Unterscheidung zwischen Irritabilität und Sensibilität, sondern zugleich – und als systematische Kehrseite dieses Wissens – ein *Nicht-Wissen* um die Unterscheidung von Leben und Tod. Genau dieses Nicht-Wissen führt, mit Carl August Weinhold gesprochen, in das „höchste Problem der Naturkunde [...]: *das Leben zu erklären*.“⁷⁸ Aus diesem in der Nachfolge Hallers experimentell erzeugten Nicht-Wissen heraus entsteht die Debatte um den Begriff der Lebenskraft.⁷⁹ Das Leben scheint sich einer positiven Definition so weit zu entziehen, daß Xavier Bichat es in seinen *Untersuchungen über den Tod* von 1800 schließlich negativ, über seinen Bezug zum Tod bestimmt:

Ueber der Definition des Lebens verlor man sich in abstrakte Betrachtungen; man findet sie, glaube ich, in folgendem allgemeinen Satz: *Leben ist der Inbegriff der Functionen, welche dem Tod widerstehen*. Die Art der Existenz der belebten Wesen ist wirklich so beschaffen, daß Alles, was sie umgibt, auf ihre Zerstörung gerichtet ist. Die anorganischen Körper wirken beständig auf sie; sie selbst üben eine beständige Action auf einander aus; sie würden in Bälde zu Grunde gehen, wenn sie nicht in sich ein permanentes Reactionsprincip hätten. Dieses ist das Lebensprincip.⁸⁰

75 Ebd., S. 43, S. 45; vgl. auch S. 44: einige Muskeln behalten die „Kraft, sich zusammenzuziehen [...] nach dem Tode des Tieres länger als andere.“

76 Ebd., S. 35; vgl. hierzu auch Jörg Jantzen, „Physiologische Theorien“, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Hans Michael Baumgartner u.a. Bd. V/9: *Ergänzungsband. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart 1994, S. 375-668, bes. S. 375-498 („Theorien der Irritabilität und Sensibilität“), S. 431: „Haller [...] vermeidet die Deutung der Irritabilität als Lebensprinzip.“

77 Zu Haller als Vitalismusbegründer wider Willen vgl. Richard Toellner, „Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmenwechsel? Testfall Haller“, in: Alwin Diemer (Hg.), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens 8.-10. Mai 1975 in Münster, Meisenheim am Glan 1977*, S. 61-72.

78 Carl August Weinhold, *Versuche über das Leben und seine Grundkräfte, auf dem Wege der Experimental-Physiologie*, Magdeburg 1817, S. 1.

79 Vgl. zur Diskussion um die Lebenskraft Karl E. Rothschuh, „Die Idee der ‚Lebenskraft‘ in der deutschen Physiologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, in: ders., *Physiologie. Der Wandel ihrer Konzepte, Probleme und Methoden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Freiburg, München 1968, S. 164-177; Michael Sonntag, „‘Lebenskraft’. Die Biologie vor 1859“, in: Jean Clair u.a. (Hg.), *Wunderblock. Eine Geschichte der modernen Seele*, Wien 1989, S. 543-550; Jantzen, „Physiologische Theorien“ (wie Anm. 76), S. 498-565 („Theorien der Lebenskraft“).

80 Xavier Bichat, *Physiologische Untersuchungen über Leben und Tod*. Aus dem Französischen frey übersetzt, Tübingen 1802, S. 1f.

Das Leben ist für Bichat ohne seine ständig drohende Zerstörung nicht zu haben.⁸¹ Der physiologische Tod begrenzt das Leben nicht einfach, er begleitet es, mehr noch: er ruft es hervor. Ganz anders als bei Descartes oder Krüger wird dem Tod so eine das Leben konstituierende Kraft zugesprochen. Damit ist das Verhältnis von Leben und Tod, das in der Folge von Hallers Versuchen seine Eindeutigkeit verloren hatte, neu bestimmt: nicht mehr als ein punktuelles und statisches, sondern als ein zeitliches und dynamisches.

In dieser dynamisierenden Verzeitlichung, in diesem funktionalen Ineinander von Leben und Tod treffen sich die medizinischen Debatten um die Bestimmung des Todeszeitpunkts⁸² mit den juristischen Diskussionen um die angemessene Hinrichtungsmethode.⁸³ Cesare Beccarias *Verbrechen und Strafen* aus dem Jahr 1764 führt zwar nicht zur gänzlichen Abschaffung der Todesstrafe,⁸⁴ aber doch zum Rückgang der geschärften zugunsten der so genannten „einfachen“ Todesstrafe. Die Delinquenten sollen, so sagt es z.B. 1784 der Jurist Christoph Meiners, „aus dem Leben weggerückt“⁸⁵ werden, denn die Strafe zielt, so resümiert 1791 der Chirurg Antoine Louis die Überlegungen der Französischen Nationalversammlung, unmittelbar auf den „Verlust des Lebens an sich, der ja die ausdrückliche Absicht des Gesetzgebers ist.“⁸⁶ Dieses strafrechtlich formulierte Ziel eines „Verlusts des Lebens an sich“ stößt zunächst auf technische Schwierigkeiten, auf ungeübte oder vergreiste Scharfrichter, unter deren Schwert die Hinrichtungen immer wieder „in scheußliche Metzeleien“⁸⁷

81 Vgl. hierzu auch Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1988, S. 154-161.

82 Vgl. hierzu Thomas Schlich, Claudia Wiesemann (Hg.), *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, Frankfurt am Main 2001. Treffend stellt Schlich, „Tod, Geschichte, Kultur“, in: ebd., S. 9-42, hier S. 9, fest, daß „jede Grenzziehung zwischen Leben und Tod kulturbedingt ist.“

83 Vgl. zu diesem Zusammentreffen auch Alexandre Métraux, „Der Todesreigen in der belebten Materie. Xavier Bichat über das vielfache Sterben des Organismus“, in: Schlich, Wiesemann (Hg.), *Hirntod* (wie Anm. 82), S. 167-186. Vgl. zum folgenden auch meine beiden Aufsätze „Qualifizierter Tod. Zum Schmerz der Hinrichtung in der Rechtsprechung um 1800“, in: Borgards, Lehmann (Hg.), *Diskrete Gebote* (wie Anm. 2), S. 77-98; „‘Kopf ab’. Die Zeichen und die Zeit des Schmerzes in einer medizinischen Debatte um 1800 und Brentanos *Kasperl und Annerl*“, in: Gabriele Brandstetter, Gerhard Neumann (Hg.), *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800*, Würzburg 2004, S. 123-150.

84 Vgl. Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*. Nach der Ausgabe von 1766 übers. und hg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1966, S. 123-133, Abschnitt XXVIII („Über die Todesstrafe“).

85 Christoph Meiners, „Betrachtungen über die Hinrichtung mit dem Schwerdt“, in: *Berlinische Monatsschrift*, Mai 1784, S. 408-422, S. 410. Zur Todesstrafe als bloße „Remotion für immer aus der menschlichen Gesellschaft“ vgl. z.B. auch Anonym, „Ueber die öffentlichen Hinrichtungen und den Einfluß den sie auf die Moralität des Volks haben“, in: *Neues Hannöversches Magazin*, 10 (1800), St. 75-79, S. 1394-1464, S. 1433.

86 Antoine Louis, „Begründete Stellungnahme zur Methode der Enthauptung“ (1792), in: Daniel Arasse, *Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 216-218, S. 217.

87 Meiners, „Betrachtungen über die Hinrichtung mit dem Schwerdt“ (wie Anm. 85), S. 417. Eine ganze Sammlung unglücklich verlaufender Hinrichtungen bietet z.B. Georg Wilhelm Böhmer, „Ueber die Wahl der Todesstrafen“, in: Gallus Aloys Kleinschrod, Christian Gottlieb Konopak, C. I. A. Mittermaier (Hg.), *Neues Archiv des Criminalrechts*, Bd. IV/1, Halle 1820, S. 56-75;

ausarten und „für das Opfer und die Zuschauer zu einem entsetzlichen Erlebnis“⁸⁸ werden. Diesem technischen Problem scheint die Guillotine Abhilfe zu schaffen. Doch entbrennt – ausgelöst durch den Anatomen Samuel Thomas Soemmerring⁸⁹ – gerade angesichts des glatten, schnellen Schnitts der Guillotine eine medizinische Debatte um die Fragen, ob der Augenblick der Enthauptung mit Schmerzen verbunden und ob nach der Enthauptung im rumpflosen Kopf noch Bewußtsein vorhanden sei. Diese zwischen Soemmerring und Weinhold, zwischen 1795 und 1817 in über 30 Fachbeiträgen kontrovers geführte Debatte verknüpft endgültig Tod und Leben mittels eines experimentellen Settings. Der Augenblick des Todes verliert dabei seine Eindeutigkeit. So führt die Enthauptung für Jean Baptiste Sue nur zu einem „anscheinenden Tod“⁹⁰, denn Leben und Tod sind in seinem Modell über den ganzen Körper verstreut: „alles scheint zu beweisen, daß der Hals, die Brust, der Unterleib, die Extremitäten, auch ihre Empfindungen und ihr besonderes Ich haben, und dieß so lange, als ihre Wärme – dieses erste Erregungsmittel des Lebens – noch nicht gänzlich erloschen ist.“⁹¹ Der Übergangspunkt zwischen Leben und Tod läßt sich offenbar nicht präzise und eindeutig bestimmen. Denn durchschneidet die Guillotine den Körper, dann entstehen für Sue zwei ganze, eigenständige, autonome und jeweils schmerzsfähige Teile: „Warum sollte man denn die Schmerzen des Körpers für keine halten wollen, weil dieser nicht mehr mit dem Kopf zusammenhängt? Der Rumpf leidet als Rumpf, und der Kopf, als Kopf.“⁹²

Zudem führt Sue noch eine Unterscheidung von *drei* Leben ein, die *ein* Mensch hat: ein moralisches Leben, dessen Zentrum das Herz bildet, ein intellektuelles Leben, lokalisiert im Gehirn, und ein tierisches Leben, getrieben von den Genitalien.⁹³ Schließlich werden diese drei Leben zusammengefaßt in einem vierten, das aus der harmonischen Ganzheit der drei Leben besteht: „Fehlt einer dieser Regulatoren des belebten Ganzen, so hört die Harmonie in dem Lebenssystem auf.“⁹⁴ Und doch kann jedes der Subsysteme eine Zeit lang auto-

Bd. IV/3, Halle 1820, S. 343–386; Bd. V/4, Halle 1822, S. 559–624, vgl. z.B. Bd. V/4, S. 623. Auch literarisierte Hinrichtungen haben bisweilen mit technischen Schwierigkeiten zu kämpfen; vgl. Pitaval, „Frau Tiquet“ (wie Anm. 37), S. 413: „Der Henker war so verwirrt, daß er dreimal sein Ziel verfehlte.“

88 Louis: „Begründete Stellungnahme“ (wie Anm. 86), S. 217.

89 Vgl. Samuel Thomas Soemmerring, „Ueber den Tod durch die Guillotine“ (1795), in: ders., *Werke*, Bd. IX: *Organ der Seele*, hg. v. Manfred Wenzel, Sigrid Oehler-Klein, Basel 1999, S. 255–266.

90 J. J. [eigentlich: Jean-Baptiste] Sue, *Physiologische Untersuchungen und Erfahrungen über die Vitalität. Nebst dessen Abhandlung über den Schmerz nach der Enthauptung, und den Abhandlungen der Bürger Cabanis und Lèveillé über denselben Gegenstand*, übers. von Dr. Joh. Christian Friedrich Harleß, Nürnberg 1799, S. 35.

91 Ebd., S. 102f.

92 Ebd., S. 98.

93 Vgl. ebd., S. 114. Zur antiken Frühgeschichte dieser Dreiteilung bei Platon und Galen vgl. Manfred Wenzel, „Vorstellungen über Gehirn, Nerven und Seele in der Geschichte der Medizin“, in: Soemmerring, *Organ der Seele* (wie Anm. 89), S. 19–52, S. 20f.

94 Sue, *Physiologische Untersuchungen* (wie Anm. 90), S. 113.

nom leben, denn das Leben ist so im Ich verteilt, daß auch der Tod nicht plötzlich, schlagartig eintreten kann, sondern seinerseits über den ganzen Menschen verstreut auftaucht. „Das intellectuelle, das moralische und das animalische Ich können daher einige Zeit eines von dem andern unabhängig leben, und ein jedes kann (in einem vom Körper getrennten Theil, oder auch in Bezug auf einen solchen) eine Nachempfindung [...] haben.“⁹⁵

Die genaue Grenze zwischen Leben und Tod ist für Sue also gleich doppelt unsicher geworden: zum einen, insofern sich der Mensch in beliebig viele Teile zerschneiden läßt, die alle ein eigenes Leben ausbilden und einen eigenen Tod sterben; zum anderen, insofern der Mensch aus drei Leben besteht, die gleichfalls alle ein eigenes Leben besitzen und einen eigenen Tod sterben können.

Von entsprechenden autonomen Systemen spricht Carl Fridrich Clossius in seiner Abhandlung *Über die Enthauptung* von 1797, der zufolge die „Thätigkeit eines Theiles [...] fortwähren kann [...], so bald die zu der bestimmten Thätigkeit erforderliche Organisation nicht zerstört ist.“⁹⁶ Deshalb sucht Clossius nach einer Todesart, „in welcher der Todes-Streich und die gänzliche Zerstörung von dem natürlichen Bau des Hirns [...] zusammentreffen“⁹⁷ und erfindet en passant den elektrischen Stuhl.⁹⁸ In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Bichat Leben und Tod in zeitlicher Dynamik aufeinander bezieht, indem er den allgemeinen Tod in die drei speziellen Tode – des Gehirns, des Herzens und der Lunge – aufspaltet. So entsteht in der Folge von Hallers Versuchen und verstärkt durch medizinische Debatten wie die um den Schmerz der Enthauptung – oder auch der zeitgleich in vergleichbarer Intensität geführten um den Scheintod⁹⁹ – ein neues Wissen. Die strikte Sukzession von Leben und Tod, wie sie Descartes und Krüger voraussetzen, ist einer wechselseitig dy-

95 Ebd.

96 Carl Fridrich Clossius, *Über die Enthauptung*, Tübingen 1797, S. 13.

97 Ebd., S. 28.

98 Ebd., S. 6, spricht Clossius von einem Mittel, das „den Menschen tödtet, wie durch einen starken elektrischen Funken“. Denn eine „plötzliche und heftige Erschütterung des Hirns tödtet das Thier augenblicklich [...], wie der Blitzstrahl, der starke elektrische Funken“ (ebd., S. 28). Der plötzliche Tod durch den Strom ist in der Debatte um 1800 durchaus präsent; vgl. z.B. Carl August Eschenmayer, *Ueber die Enthauptung gegen die Sömmerringische Meinung*, Tübingen 1797, S. 15, für den der Reiz durch die Luft am bloßgelegten Nerven schon hinreichend erscheint, um das Bewußtsein sofort und plötzlich – „gerade wie der Blitz oder der elektrische Schlag“ – erlöschen zu lassen. Vgl. auch die Formulierung bei Johann Daniel Metzger, *Über den menschlichen Kopf, in anthropologischer Rücksicht. Nebst einigen Bemerkungen über Dr. Galls Hirn- und Schädeltheorie*, Königsberg 1803, S. 81, von der Tötung durch „einen blitzähnlichen elektrischen Schlag“. Zur Einführung des elektrischen Stuhls – an der Juristen, Mediziner und Techniker zusammenarbeiten – vgl. Jürgen Martschukat, „The death of pain‘: Erörterungen zur Verflechtung von Medizin und Strafrecht in den USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: ders. (Hg.), *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt am Main, New York 2002, S. 126–148.

99 Vgl. hierzu z.B. Christoph Wilhelm Hufeland, *Ueber die Ungewißheit des Todes und das einzige untrügliche Mittel sich von seiner Wirklichkeit zu überzeugen, und das Lebendigbegraben unmöglich zu machen nebst der Nachricht von der Errichtung eines Leichenhauses in Weimar*, Weimar 1791.

namisierenden Bestimmung gewichen, und an die Stelle der strengen Alternative zwischen Leben und Tod ist die Ungewißheit über den genauen Grenzverlauf getreten. In dieser wissenschaftsgeschichtlich neuen Lage ist der Tod auf spezifizierende Adjektive angewiesen. François Lévillé etwa nennt den Tod durch die Guillotine einen „absoluten“¹⁰⁰; Georg Rudolph Lichtenstein spricht von einem „wahren Tod“¹⁰¹, Weinhold von „dem wirklichen Tod“¹⁰², Sue hingegen von einem „anscheinenden Tod“¹⁰³; bei Wilhelm Hufeland schließlich wird der Tod zum „sogenannten“.¹⁰⁴ Die Reformjuristen machen die Dynamik zwischen Leben und Tod für die Hinrichtungsszene lediglich explizit. Denn, so der Jurist Ernst Ferdinand Klein: „Tod bleibt Tod, er sey schmerzhaft oder nicht; und das Uebel bestehet darin, daß der Verbrecher, mit ungeschwächtem Gefühle seiner immer noch fortdauernden Lebenskraft, dem Tode entgegen sehen muß.“¹⁰⁵

Dieses neue, für Kleist zeitgenössische Wissen von Leben und Tod gilt es nun auf die zweikämpferische Versuchsanordnung zu beziehen. Denn die überraschende Wendung im Gesundheitszustand der beiden Kämpfer erweitert nicht nur den zeitlichen Rahmen der Versuchsanordnung über die Situation des Kampfes hinaus, sie thematisiert auch nicht nur die epistemologischen Voraussetzungen und Konsequenzen eines Experiments, sondern sie greift zudem tief in den Aufbau des Experimentalsystems ein. Es ist das Leben

-
- 100 Jean Baptiste François Lévillé, „Wird die Empfindung in dem Augenblick gänzlich vernichtet, in dem der Kopf vom Rumpfe getrennt wird?“, in: Sue, *Physiologische Untersuchungen* (wie Anm. 90) S. 136–148, S. 143.
- 101 Anonym [Georg Rudolph Lichtenstein], „[Rezension]“, in: *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*, Berlin, Stettin 1804, Bd. XLII, St. 2, H. 5–8, S. 338–340, S. 340; vgl. auch [Karl] Himly, „Bemerkungen und Versuche über den Metallreiz als eines untrüglichen Prüfungsmittels des wahren Todes“, in: *Journal der Erfindungen, Theorien und Widersprüche in der Natur und Arzneiwissenschaft*, Bd. VI, St. 21 (1797), S. 126–133.
- 102 Weinhold, *Versuche über das Leben* (wie Anm. 78), S. 301.
- 103 Sue, *Physiologische Untersuchungen* (wie Anm. 90), S. 35; vgl. hierzu auch den Vorschlag bei Hufeland, *Ueber die Ungewißheit des Todes* (wie Anm. 99), ein Leichenschauhaus zu bauen, um sich von der „Wirklichkeit“ des Todes „zu überzeugen“.
- 104 Christoph Wilhelm Hufeland, „Zwei Cabinetsschreiben Sr. Majestät des Königs zu Preußen in Betreff der an Enthaupteten gemachten und etwa noch zu machenden Versuche; nebst Bemerkungen des Herausgebers über diesen Gegenstand“, in: *Journal der practischen Heilkunde* 17, St. 3 (1803), S. 5–29, S. 27. Am 21. November 1810 werden diese „physiologischen Streitigkeiten“ auch in den von Kleist herausgegebenen *Berliner Abendblättern* unter dem Titel „Physiologie. (Über die Empfindung nach dem Tode)“ diskutiert: „ob nämlich in dem bereits abgehauenen, vom Körper gänzlich getrennten Kopfe, Empfindung mit Bewußtsein vorhanden sein könne“; vgl. Heinrich von Kleist, *Brandenburger Ausgabe*. Bd. II/7. *Berliner Abendblätter I*, hg. v. Roland Reuß und Peter Staengle, Basel/ Frankfurt am Main 1997, S. 234–235, alle Zitate auf S. 234.
- 105 Ernst Ferdinand Klein, „Warum müssen die Criminalgesetze menschlich seyn? beantwortet mit Rücksicht auf den Vorschlag, die Schmerzen der Enthauptung zu mildern, in Faustus und Hunolds Abhandlung über die Anwendbarkeit und den Nutzen des Oels und der Wärme bey chirurgischen Operationen. Leipzig bey Kummer 1806“, in: Ernst Ferdinand Klein, Gallus Aloys Kleinschrod, Christian Gottlieb Konopak (Hg.), *Archiv des Criminalrechts*, Halle 1806, Bd. VI/4, S. 48–57, S. 52.

selbst, das seine Position und seinen Status verändert. Galt es zunächst – während des Kampfes – als Werkzeug des Versuchs, wird es nun – während Genesung und Siechtum der Kontrahenten – selbst zum Gegenstand des Versuchs. Diente es im alten Experimentalsystem als Indikator für die Wahrheit, werden nun Schwerter und Ärzte zu den Mitteln, mit deren Hilfe sich experimentell ein stets dynamisch auf den Tod bezogenes Leben hervortreiben läßt. Dies gilt in zweierlei Hinsicht.

Zum einen präsentiert die Erzählung – in der Figur Friedrichs – das Leben als Widerstand gegen den Tod. Die Nähe dieses Todes wird durch den Kampf zunächst drastisch in Szene gesetzt. Schon ein erster Schwertstoß in Friedrichs „bloßgegebene Seite“ (50) bringt ihn „mit vor Schmerz krummgebeugtem Leibe“ (50) einer Ohnmacht nahe, worauf er „noch zweimal, dicht unter dem Herzen, in der Brust“ (50) getroffen wird, und, „von seiner Rüstung umrasselt, zu Boden schmettete“. (50) Nachdem die Erzählung den noch lebenden Friedrich so eng mit einem „Tod, an dem niemand zweifelte“ (52), verknüpft hat, bringt sie – narrativ unerwartet wie physiologisch konsequent – gegen diesen so gewissen Tod das Leben wieder ins Spiel:

Es zeigte sich aber gar bald, daß Hr. Friedrichs Wunden, so lebensgefährliche und zarte Theile sie auch berührten, durch eine besondere Fügung des Himmels nicht tödtlich waren; vielmehr konnten die Ärzte, die man ihm zugeordnet hatte, die bestimmte Versicherung an die Familie geben, daß er am Leben erhalten werden würde, ja, daß er, bei der Stärke seiner Natur, binnen wenigen Wochen, ohne irgend eine Verstümmung an seinem Körper zu erleiden, wieder hergestellt sein würde. (52)

Das Leben behauptet sich in Kleists Erzählung also genau am Punkt seiner höchsten Unwahrscheinlichkeit. Dieses Durchsetzungsvermögen des Lebens gegenüber dem Tod wird dabei gleich zweifach begründet: zum einen – mit Blick auf die oberste Instanz des Ordals – theologisch durch „eine besondere Fügung des Himmels“; zum anderen – mit Blick auf Friedrich – biologisch durch die ihm von den Ärzten bescheinigte „Stärke seiner Natur“. Diese durchaus ambivalente Begründung bestimmt schon während des Kampfes Friedrichs Stand „auf dem Boden, als ob er darin Wurzel fassen wollte“ (48), verweist doch die Wurzel sowohl auf eine religiöse Festigung¹⁰⁶ als auch auf die natürliche Stärke des Körpers. Die gleiche ambivalente Offenheit prägt noch Friedrichs Neuinterpretation des Zweikampfs: „Leb‘ ich nicht? Blühe ich nicht, wie unter dem Hauch des Himmels, wunderbar wieder empor [...]?“ (54). Die wunderbare Genesung und das unwahrscheinliche Leben geraten in dieser Äußerung in zwei gegenläufige metaphorische Bewegungen. Auf der einen Seite steht als theologische Metapher der „Hauch des Himmels“, das göttliche *Pneuma*, der

106 Zu dieser metaphorischen „Verwurzelung des Glaubens“ vgl. Reuß, „Mit gebrochenen Worten“ (wie Anm. 72), S. 11.

Geist Gottes, das göttlich eingehauchte Leben.¹⁰⁷ Auf der anderen Seite steht die vegetative Metapher des Blühens, mithin ein naturhaft eigenständiges Leben. Zwar spricht der Kontext dieser Äußerung, der Gottesbeweis durch Zweikampf, zunächst für die theologische Lektüre. Doch zeitigt die rhetorische Wendung, mit welcher der „Hauch des Himmels“ eingeführt wird, das vergleichende „wie“, drei Konsequenzen. Erstens betont das „wie“ die metaphorische Struktur von Friedrichs Äußerung, insofern es den unausgeführten Vergleich – das göttliche *Pneuma* ist ein weiches Himmelslüftchen – in einen ausgeführten Vergleich einspannt: Friedrichs Leben blüht *wie* unter dem himmlischen, respektive göttlichen Hauch. Zweitens wird der theologische Bezug durch dieses „wie“ in einer für Kleist typischen Weise relativiert: Friedrichs Leben blüht nicht *dank* des göttlichen Pneumas, sondern nur *als ob* ihm göttlicher Atem eingehaucht sei. Dieser relativierende Vorbehalt lenkt drittens die Aufmerksamkeit zurück auf den wörtlichen Gehalt des Aussage: ohne die Kraft eines ganz und gar irdischen Himmels wäre die pflanzliche Blüte, wäre die beständige und selbsttätige Regeneration des Lebens nicht möglich.¹⁰⁸ Zudem gilt die Luft schon der antiken Medizin als lebensspendende Kraft. Denn das *Pneuma*, das sich aus dem Griechischen mit Hauch bzw. Atem übersetzen läßt, ist ja zunächst für die Philosophen der Stoa eine ätherische Substanz, die sie als das Lebensprinzip ansehen, die Pneumatiker entsprechend eine medizinische Gruppierung der Antike, die das *Pneuma*, den Atem als Träger des Lebens versteht. Das christlich-theologische Verständnis des *Pneumas* als Geist Gottes, als heiliger Geist, ist lediglich eine metaphorisierende Anverwandlung des antiken, wörtlich gemeinten medizinisch-philosophischen Konzepts vom Lebenshauch. Ist Friedrich nach den so lebensbedrohlichen Verletzungen „in wenig Tagen schon mit der Kraft doppelt und dreifach ausgerüstet, den Kampf [...] von neuem wieder aufzunehmen“ (54), dann kommt diese „Kraft“ also keineswegs selbstverständlich aus göttlichen Gefilden,¹⁰⁹ sondern verdankt sich vielleicht

107 Vgl. 1. Buch Moses, 2/6: „Da machte der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“

108 Vgl. hierzu auch Bettina Schulte, *Unmittelbarkeit und Vermittlung* (wie Anm. 72), S. 216: der „Himmelshauch, Inbegriff metaphysischer, lebensspendender Kraft, fungiert nurmehr als *Bild* für die Regenerationsfähigkeit der Physis“. Das zeitgenössische Paradigma liefert hier Justus Arnemann, *Versuche über die Regeneration an lebenden Thieren. Erster Band. Über die Regeneration der Nerven*, Göttingen 1787.

109 Vgl. z.B. Fricke, *Gefühl und Schicksal* (wie Anm. 71), S. 146 („der in der Tat wunderbare Vorgang der raschen Genesung“); Heinrich Meyer, „Kleists Novelle ‚Der Zweikampf‘“, in: *Schriften der Kleist-Gesellschaft*. 17. Jahrbuch 1933–1937, unveränderter Nachdruck, Amsterdam 1970, S. 136–169, S. 146 („das offenbare Wunder, das keinen Zweifel zuläßt, die sichtbare Fügung des Himmels“); Friedrich Koch, *Heinrich von Kleist. Bewußtsein und Wirklichkeit*, Stuttgart 1958, S. 130f. (die „unwahrscheinliche Genesung“ als ein „deutliches Zeichen des göttlichen Waltens“); Schmidt, *Heinrich von Kleist* (wie Anm. 73), S. 200 („das Religiös-Wunderbare“). Schon Wolfgang Wittkowski, „Die Heilige Cäcilie und Der Zweikampf. Kleists Legenden und die romantische Ironie“, in: *Colloquia Germanica* (1972), S. 17–58, macht auf den Konflikt zwischen „übernatürlicher und natürlicher Erklärung“ (ebd., S. 53), zwischen „wunderbarer Erkrankung beziehungsweise Genesung“ (ebd., S. 49) und deren „natürlichen Ursachen“ (ebd.) aufmerksam.

schlicht der biologischen Regenerationsfähigkeit eines kräftigen, in seiner natürlichen Umwelt verwurzelten Körpers. Das bedrohte Leben wehrt sich selbst; es erweist sich – mit Bichat gesprochen – als „der Inbegriff der Functionen, welche dem Tod widerstehen“.¹¹⁰

Friedrich macht auf die damit einhergehenden Verschiebungen im Experimentalsystem aufmerksam: „Kann ein Kampf, der nicht bis an den Tod eines der beiden Kämpfer fortgeführt worden ist, nach jeder vernünftigen Schätzung der Verhältnisse für abgeschlossen gehalten werden?“ (55) Aus Friedrichs Perspektive ist die Wahrheit – trotz des ersten Augenscheins – unbezweifelbar; in Frage steht lediglich das Leben: „Leb' ich nicht?“ (54) – und dieses entwickelt angesichts des Todes blühend doppelte und dreifache Kräfte. Damit erweitert Friedrich den Zweikampf um seine medizinische Nachbehandlung und macht aus dem Leben einen allgemeinen „Kampf“, der mit und „bis an den Tod [...] fortgeführt“ werden muß. So wird aus dem juristisch initiierten Zweikampf um die Wahrheit der stete, biologisch fundierte Kampf des Lebens mit dem Tod.

Besonders deutlich wird dies im komplementären Bezug, den die Erzählung zwischen Friedrich und seinem Gegenspieler Jacob stiftet. Denn wie zum einen das Leben in der Figur Friedrichs als widerständige Kraft gegen den Tod erscheint, so zeigt sich zum anderen der Tod – in der Figur Jacobs – in seiner für das Leben konstitutiven Funktion. Auch dieses Ergebnis läßt sich dem neuen, erweiterten Experimentalsystem ablesen, dessen zu erkundender Gegenstand nicht mehr die Wahrheit von Aussagen, sondern das Leben in seinem Bezug zum Tod darstellt. Dieser Versuch kann nach dem Ende des Kampfes, wie Friedrich richtig bemerkt, keineswegs „für abgeschlossen gehalten werden“. Denn aus Jacobs kleiner Wunde entsteht der große Tod: „die Ärzte, da sich sein ganzer Körper nach und nach in Eiterung und Fäulniß auflöste, erklärten, daß keine Rettung für ihn sei, und er noch, vor Abschluß der laufenden Woche, sterben müsse.“ (70). Die „Ärzte“, die angesichts der tödlichen Verwundung Friedrichs an die Kraft des Lebens erinnern, konstatieren angesichts des nur leicht verletzten Lebens Jacobs die Kraft des Todes. Jacob selbst betont den komplementären Charakter dieser beiden Elemente: „Denn er [Friedrich, R.B.], von drei Wunden, jede tödtlich, getroffen, blüht, wie ihr seht, in Kraft und Lebensfülle; indessen ein Hieb von seiner Hand, der kaum die äußerste Hülle meines Lebens zu berühren schien, in langsam fürchterlicher Fortwirkung den Kern desselben selbst getroffen.“ (80). Dem Leben, das sich im Widerstand gegen den Tod zeigt, entspricht ein Tod, der sich in zeitlicher Streuung über das Leben verteilt – ein Tod, der nicht „plötzlich“ (8) eintritt wie derjenige aus der eingangs gesetzten Lebenschronik des Herzog Wilhelm, sondern „in langsam fürchterlicher Fortwirkung“ am Leben arbeitet bzw. frißt.¹¹¹ So findet Friedrichs wehr-

110 Bichat, *Physiologische Untersuchungen* (wie Anm. 80), S. 1.

111 Vgl. Kleist, *Der Zweikampf* (wie Anm. 1), S. 69f.: „Ja, ein ätzender der ganzen damaligen Heilkunst unbekannter Eiter, fraß auf eine krebsartige Weise, bis auf den Knochen herab im ganzen System der Hand um sich“.

haftes Leben seinen Widerhall in Jacobs dynamisierten Tod. Wenn die Erzählung die Kontrahenten nach Beendigung der bewaffneten Auseinandersetzung voneinander trennt und sie jeweils eine eigene Gesundungs- bzw. Erkrankungsgeschichte durchkämpfen läßt, dann verlängert sie nicht nur den Kampf, sondern verallgemeinert ihn auch über die Schranken des Basler Schloßplatzes hinaus und expliziert damit narrativ eine biologische Argumentationsfigur: das Leben *ist* der Zweikampf von Leben und Tod.

III

Die Versuchsanordnung des Zweikampfes läßt sich zum einen als Experimentalisierung juridischer Wahrheit lesen, zum anderen als die Experimentalisierung eines biologischen Lebens, wobei die erste Versuchsanordnung wissenschaftlich betrachtet in eine für Kleist vergangene, der zweite in seine eigene Zeit gehört. Auch bezüglich der Hinrichtung inszeniert Kleist entsprechend ein historisch doppeltes Spiel. Denn Jacob stirbt genaunommen einen zweifach begründeten Tod: zum einen, weil er bezüglich der mit Littegarde verbrachten Nacht eine Falschaussage gemacht hat,¹¹² zum anderen, weil er der Mörder seines Bruders ist.¹¹³ Die Erzählung differenziert sehr genau zwischen diesen beiden Todesbegründungen, indem sie Jacob zwei Geständnisse machen läßt und diese zudem zwei verschiedenen Disziplinen zuordnet. Das erste Geständnis macht Jacob „gestützt auf den Prior“ (80), das zweite Geständnis macht er, „indem er sich, unter schrecklichen Zuckungen, auf den Schooß seines Arzts stützte“ (82). Sein martervolles Sterben, sein juristisch qualifizierter Tod wird also einerseits ganz in der Tradition frühneuzeitlicher Hinrichtungen von einer geistlichen Instanz begleitet. Andererseits ist mit dem Arzt auch ein Berufsstand anwesend, der sich um 1800 in bisher unbekanntem Ausmaß aus experimenteller Neugier unter dem Schafott versammelt. So ist Jacobs zweifaches Sterben nicht zufällig zweifach wörtlich ‚gestützt‘, zum einen auf die Theologie, zum anderen auf die Biologie. Jacobs zähes Sterben, seine qualifizierte Hinrichtung folgt nicht nur einem frühneuzeitlichen Strafritual, sondern entfaltet auch ein wissenschaftsgeschichtlich zeitgemäßes Experimentalsystem, in dem das Leben als Widerstand gegen den Tod und der Tod als eine das Leben funktional bestimmende Kraft hervortreten. Mit dieser Hinrichtung inszeniert Kleist paradigmatisch zugespitzt den Regelfall: das Leben gewinnt um 1800 in seiner emphatischen Form genau dort Gestalt, wo die Macht im juristisch-medizinischen Verbund tötend zuschlägt.

Die Protagonisten des Geschehens verknüpfen Leben und Tod in einer theologischen Argumentationsfigur. Diesen theologischen Bezug vermag ein erstes

112 Vgl. ebd., S. 44.

113 Vgl. ebd., S. 13.

Lesen des Textes kaum zu übersehen. Doch entwirft die Erzählung das Leben als Kampf und die Hinrichtung als dynamisierten Widerstand gegen den Tod. Im Verlauf der Erzählung verändern sich Leben und Tod, die Grenze zwischen beiden und ihr Bezug zueinander. Dies zwingt zur Relektüre. Denn die dynamische Verzahnung von Leben und Tod beginnt für ein zweites Lesen nicht erst mit Zweikampf und Hinrichtung, sondern schon mit der beständigen Todesnähe von Littegarde und der narrativen Vorwegnahme von Jacobs Ende. Gleich zu Beginn berichtet die Erzählung von Jacob, daß „ein Kreuzzug nach Palästina [...] die ganze Unternehmung sei, auf die er noch, am Schluß seines Lebens, hinaussehe.“ (10). Eine erste Lektüre muß hier Leben und Tod theologisch aufeinander beziehen – der Kontext von „Sünden“ (10) und Buße läßt kaum etwas anderes zu. Doch eine zweite Lektüre kann diesen „Schluß seines Lebens“, der schon am Anfang der Erzählung anvisiert wird, auf „das Ende seines Lebens“ (72) beziehen, das am Ende der Erzählung steht. Entsprechend wird Littegarde des Leben mit Blick auf die zwei sie umgebenden Männer als zweifach vom Tod gezeichnet eingeführt. Zum einen vom Tod ihres Nächsten: „Sie lebte, seit dem Tode des Schloßhauptmanns von Auerstein, ihres Gemahls“ (22, m.H.).¹¹⁴ Zum anderen von ihrem eigenen Tod: „Herr Friedrich von Trota, der ihr einst [...] das Leben gerettet hatte“ (23). Diese ständige Nähe zum Tod artikuliert sich auch in den mehrfachen Ohnmachten, in die Littegarde im Verlauf der Erzählung fällt. Während ein Arzt den von der Anklage gegen seine Tochter niedergestreckten Vater vergeblich versucht, „wieder ins Leben zurück zu bringen“ (25), liegt „Frau Littegarde besinnungslos in dem Schoß ihrer Frauen“ (25); während dem „sich in Staub und Blut wälzenden“ (51) Friedrich der Tod naht, ist „Frau Littegarde ohnmächtig und besinnungslos“ (51) zusammengesunken; und während Jacob im Angesicht des Todes sein erstes Geständnis macht, liegt Littegarde auf dem Scheiterhaufen „bereits in den Armen ihrer Mutter in Ohnmacht“ (81). Aus der Perspektive der von der väterlichen Burg fliehenden Littegarde ist es nur ein „Vorwand, daß ihr Leben in Gefahr sei“ (30); aus der Perspektive Friedrichs rücken nach dem unglücklichen Kampf der lebende Leib Littegarde und „ihre blühenden Glieder“ (S. 56) gefährlich nah an die tödliche „Flamme“ (56) des Scheiterhaufens; aus der Perspektive der Erzählung liegt genau in dieser beständigen Gefahr die spezifische Qualität eines jeden Lebens. So erscheint Littegarde Leben funktional vom Tod bestimmt und ihr Tod vorab dynamisierend auf ihr Leben bezogen. Littegarde ist im Verlauf der Erzählung, mit Kleist gesprochen, „mehr tot als lebendig“ (28).

Dieses intrikate Verhältnis von Leben und Tod unterläuft die von Kleist an den Anfang gesetzte Fundamentalsukzession. Es gibt kein klares Nacheinander: Tod und Leben sind gleichzeitig. Und es besteht keine strenge Alternative: Littegarde, Friedrich und Jacob scheinen sowohl tot als auch lebendig zu sein.

114 Vgl. auch ebd., S. 9f., wo ganz parallel dazu von Jacob erzählt wird, „wie er seit dem Tode seiner Gemahlin [...] auf seiner Burg lebe“.

Diesem wissenschaftlich fundierten Zugleich von Leben und Tod entspricht eine narrative Strategie, die vom Ende des Textes auf dessen Anfang zurückverweist, diesen allerdings verändert vorfindet. Leben und Tod verbinden sich nicht mehr umstandslos in einer theologischen Figur; ihr zur Seite hat sich im Verlauf des Lesens eine Argumentationsfigur gesellt, die ich als eine biologische charakterisiert habe. Eine Erzählung, die das Lesen zu einem Punkt zurückkehren läßt, von dem es gar nicht ausgegangen ist, unterscheidet sich radikal von der linearen Narration, mit der um 1700 z.B. Lips Tullian und seine Genossen erzählerisch vom Leben in den Tod begleitet werden. Kleists Text beginnt zwar mit einer Lebenschronik, die alle wissenschaftlichen und narrativen Prämissen einer vergangenen Zeit musterhaft zu wiederholen scheint. Doch geht es diesem narrativen Muster ähnlich wie der juristischen Wahrheitsfindung und dem marternden Strafverfahren. Sie alle werden von Kleist zunächst zitiert und dann durch den Verlauf der Erzählung in Frage gestellt. Das Leben erscheint bei Kleist in seinem dynamisierten Bezug zum Tod und der Tod als Spiegel, der das Sterben verzeitlichend auf das Leben zurückwirft; entsprechend greift der Text an seinem Anfang auf sein Ende voraus bzw. verweist er an seinem Ende auf seinen mittlerweile veränderten Anfang zurück. Damit fordert er neben der linearen auch eine zirkuläre Lektüre, bringt so das sterbende Leben in die Schwebe zwischen Theologie und Biologie, und stellt dem zu Beginn mit der Geschichte des Herzogs Wilhelm von Breysach gesetzten traditionellen narrativen Muster einer Lebenschronik die neue Form einer dynamischen Lebensgeschichte¹¹⁵ gegenüber.

Kleists Erzählung leistet damit gegenüber dem Lebenswissen seiner Zeit ein Dreifaches. Erstens bildet sie es in seinen Inhalten ab. Dabei entfaltet sie den Gegensatz von theologischen und biologischen Wissensräumen als systematische Alternative, indem sie zwei Lektüremöglichkeiten nebeneinander bestehen läßt, und zugleich als eine historische Abfolge, indem sie eine erzählte Vergangenheit dem gegenwärtigen Erzählen gegenüberstellt. Zweitens produziert die Erzählung dieses Wissen, insofern sie selbst die Begriffe von Leben und Tod bearbeitet, sie – wissenschaftlich zeitgemäß – in einen dynamischen Wechselbezug versetzt und sich so aktiv an der Experimentalisierung des Lebens beteiligt. Drittens bleibt sie zu diesem Wissen auf Distanz, und zwar gerade in der Art, wie sie Wissensräume und deren entsprechende narrativen Strategien herbeizitiert. Denn Kleist setzt nicht einfach ein neues Modell an die Stelle eines alten, er stellt es in dissonanter Verkantung daneben. Diese Dissonanz, die auf der Gattungsebene im Konflikt von Anekdote und Novelle durch Kleists „einrückendes Erzählen“¹¹⁶ ausgetragen wird, relativiert und historisiert den zeitgenössischen Raum eines Wissens vom Leben. Auch eine biologische

115 Vgl. zum „Erzählen von Lebensgeschichten durch Literatur“ bei Kleist auch Neumann, „Ritualisierte Kontingenz“ (wie Anm. 72), S. 345.

116 Neumann, „Der Zweikampf“ (wie Anm. 6), *passim*.

Lektüre kommt – gegenüber einer theologischen – nicht näher an die „Wahrheit“ der Erzählung heran;¹¹⁷ auch die biologische Ordnung des Erzählens bleibt nur eines von verschiedenen Ordnungsmodellen des Textes. Und das Erstaunen über die karge Chronologie des Eingangsabsatzes wird im Lichte einer wissenschaftsgeschichtlichen Lektüre von Kleists *Zweikampf* nicht etwa gelöst, sondern auf seinen Grund zurückgeführt. Denn erst vor der Folie des Biologischen verliert das Chronologische seine althergebrachte Selbstverständlichkeit.

117 Auf diese grundsätzliche Offenheit beharrt auch zu Recht Reuß, „Mit gebrochenen Worten“ (wie Anm. 72), S. 29ff.

Tollwut, Werwolf, wilde Jagd

Wie das Gebiss des Jägers Jürge Brentanos *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl* verzahnt

I. Einleitung¹

Im Folgenden möchte ich durch Einordnung von Brentanos *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl* in eine Geschichte des Wissens (Medizin, Recht, Mythologie) zeigen, dass die Organisation der Erzählung der Dynamik zweier gegenläufiger Textbewegungen geschuldet ist: erstens dem Ausbruch einer rechtlichen Krise als Folge einer fehlenden (in einem gewissen Sinne unmöglichen) sozialen Integration von Sexualität, Kriminalität und Psychopathologie, zweitens den Versuchen, mit einer neuen Ordnung auf diese Krise zu reagieren. Auf der einen Seite stehen die Verbrechen von Kasperl und Annerl, Selbstmord und Kinds-mord, ihre psychische und (außer-)gesellschaftliche Genese sowie ihre Folgen (II./IV.), auf der anderen Seite die narrative Bewältigung der Ereignisse durch den Erzähler (III.) und die rechtliche durch den Fürsten (V.).

II. Tollwut

Die Erzählung setzt zu einem Zeitpunkt an, an dem der erste der beiden Höhepunkte des *plots* vorbei, der andere kurz bevor steht: Der brave Soldat Kasperl hat sich erschossen, seine schöne Braut Annerl wird in wenigen Stunden enthauptet werden. Recht bald gibt der Text zu erkennen, dass sich die Dynamik dieser Ereignisse aus einer Verbindung aus sexueller, pathologischer und krimineller Energie speist.

Die hier näher zu untersuchende zusammengesetzte Kraft ist kybernetisch zu denken. Fünf Mal wird von Kasperl und Annerl gesagt, dass sie gesteuert – und zwar fremdgesteuert – werden, und in jedem der fünf Fälle wird davon gesprochen, dass diese Fremdsteuerung mit Hilfe von „Zähnen“ funktioniert. Bei der ersten Erwähnung erzählt die Alte, wie es dazu kam, dass sich Annerl manchmal richtiggehend die „Schürze [...] vom Leibe [...] riß“: „Es hat sie mit

¹ Für Kritik, Anregungen und Hinweise danke ich Ralf Simon, Hubert Thüring, Roland Borgards, Reinhard Brandt, Markus Wild und besonders Johannes F. Lehmann.

Zähnen hingerissen“ (SW XIX, 413; Hervorhebungen von mir).² Etwas später erläutert die Alte die externen Beweggründe Kasperls, aus Frankreich nach Hause zurückzukehren. Die Auseinandersetzung mit seinem Vater, die ihm keine Ruhe lässt, und der Drang, Annerl zu sehen, haben – nach seinen eigenen Angaben – eine manifeste Form: „Es ist als ob es mich mit den Zähnen nach Hause zöge“ (SW XIX, 414), sagt Kasperl zu seinen Vorgesetzten. Im weiteren Verlauf der Erzählung berichtet die Alte erneut – und zwar mit zwei kurz hintereinander folgenden identischen Formulierungen –, wie „es“ Annerl „mit [den] Zähnen dazu gerissen habe“ (SW XIX, 428f.). Mit dem „dazu“ ist das, was „gerichtet“ wird, also der Kindsmord, aber auch die Tatsache, dass Annerl zu „Schanden gekommen“ ist, also der Beischlaf mit Grossinger, gemeint.

Kasperl und Annerl scheint es also so zu gehen, als ob sie von einem Wolf mit seinen Zähnen gepackt und wider ihren Willen mitgezogen würden (es ist nicht vom Reißen oder Ziehen ihrer eigenen Zähne die Rede). Der Text gibt mit der Geschichte des Jäger Jürge einen gewissen Aufschluss, was es mit der mysteriösen Steuerung durch ein fremdes Gebiss auf sich hat. Die Alte berichtet von einer ans Unglaubliche grenzenden Begebenheit: Sie war mit Annerl, als diese noch ein kleines Mädchen war, bei der Hinrichtung eines Jägers namens Jürge zugegen. Genau in dem Augenblick, in dem man den Mörder enthauptete, so erzählt die Alte, „flog“ dessen „Kopf [...] gegen Annerl zu und biß mit seinen Zähnen dem Kinde in sein Röckchen“. Daraufhin „riß“ (auch hier wieder die gleiche Formulierung wie oben) die Alte ihre „Schürze vom Leibe“, um sie über den verbissenen Kopf zu werfen (SW XIX, 428; Hervorhebungen von mir).³

Folgen wir der Fährte, die der Text über die Motivverknüpfung der Zähne auslegt, so findet sich eine direkte Verbindungslinie von Jürges Tod zu Annerls psychopathologisch zu verstehenden Anfällen, in denen sie sich eine „Schürze“ (SW XIX, 413; Hervorhebung von mir) vom Leib reißt. Wenn man so will, handelt es sich um den vergeblichen, aber immer wiederkehrenden Versuch, das traumatische Ereignis ihrer Jugend (im wahrsten Sinne des Wortes) loszuwerden – wobei das Reißen ihrer Schürze sowohl der Versuch sein könnte, das imaginär immer noch vorhandene „Röckchen“ (SW XIX, 428) und damit den Kopf von einst zu entfernen, als auch eine in die eigene Person verlagerte Schutzhandlung der Alten, die sich damals ihre „Schürze“ (SW XIX, 429; Hervorhebung von mir) zur Abdeckung des gräßlichen Kopfes vom Leib gerissen hatte (ebd.).⁴

2 Die Sigle ‚SW‘ steht für Clemens Brentano, *Sämtliche Werke und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Jürgen Behrens u.a., Stuttgart 1975ff.

3 Zur Quellenlage dieser Passage, vgl. Klaus Klopschinski, „Über eine ‚wunderliche Begebenheit mit einem Kopf‘“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70 (1996), S. 600–610. Zur Einordnung der Erzählung in das Netzwerk des Wissens über Schmerz und Hinrichtung, vgl. Roland Borgards, „Kopf ab‘. Die Zeichen und die Zeit des Schmerzes“, erscheint in: Gabriele Brandstetter, Gerhard Neumann (Hg.), *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800*, Würzburg 2004.

4 Zur Wanderung von Dingsymbolen in der Erzählung, vgl. Richard Alewyn, „Über Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: ders. u.a. (Hg.), *Gestaltprobleme der Dichtung*, Bonn 1957, S. 143–180, S. 170ff.

Es bleibt jedoch die Frage, wieso die anscheinend mit den realen Zähnen des Jägers Jürge eng verbundenen imaginären Zähne bei Annerl und Kasperl reißen bzw. ziehen. Was ist an ihnen so besonders? Der Jäger ist der ehemalige Liebhaber von Annerls Mutter. Er muss damals – d.h. vor Annerls Geburt – um sie geworben haben. Annerls Mutter lehnte jedoch ab, weil es Jürge mit der Einziehung der Sexualität auf die Ehe (und wahrscheinlich auch grundsätzlich mit der Monogamie) nicht so genau zu nehmen schien: Sie „hatte [...] ihn [...] wegen seines wilden Lebens nicht genommen“; SW XIX, 425). Der Jäger Jürge sieht in dieser Ablehnung eine kausale Verknüpfung zu der von ihm begangenen Straftat des „Mordes“ (SW XIX, 425). Kurz vor seiner Hinrichtung ruft er aus: „Ach Gott! wenn sie mein Weib geworden, wäre es nicht so weit mit mir gekommen“ (SW XIX, 427).

Jürges Hoffnung steht der Befürchtung von Annerls Mutter diametral gegenüber. Er glaubt nämlich, dass er seine überschüssigen sexuellen Energien (vor denen sich Annerls Mutter im Hinblick auf die Ehe fürchtete) in der Ehe hätte kanalisieren können. Für meine Überlegungen ist dabei die Verknüpfung von Sexualität und Verbrechen von entscheidender Wichtigkeit. Die Straftat des Mordes wird als Übersprung der nicht gebundenen sexuellen Energien verstanden. Wäre es dem Jäger Jürge möglich gewesen, durch die Ehe in ein Gleichgewicht seines Energie-Haushaltes zu gelangen, wäre er – zumindest in seiner eigenen Logik – kein Mörder geworden.

Dass der Jäger Jürge beim Anblick Annerls eine komplette „Sinnesveränderung“ (SW XIX, 427) erfährt und sich in kürzester Zeit vom eiskalten Verbrecher zum bereuenden Sünder, der „bitterlich [...] zu weinen“ beginnt (ebd.), verwandelt, kann natürlich auf die Tatsache zurückgeführt werden, dass Annerl ihn daran erinnert, dass auch er eine Tochter mit ihrer Mutter hätte zeugen und dadurch ein innerlich und sozial ausgeglichener Familienvater hätte werden können. Das scheint mir aber eine sehr schwache Motivierung für eine so ungewöhnliche und unerwartet starke emotionale Bewegung zu sein. Dass Jürge bei Annerls Anblick vollkommen durchgeschüttelt wird, dass er wünscht, dass das Mädchen, das ihm eigentlich als Person gar nichts bedeuten dürfte, am nächsten Tag bei seiner Hinrichtung anwesend sei, und nicht zuletzt die Tatsache, dass es der sterbenden Mutter ein solch dringendes Anliegen ist, dass Annerl den Jäger Jürge vor seinem Tode noch einmal zu Gesicht bekommt – all das deutet auf eine plausiblere Lösung hin: Jürge *könnte* nicht nur Annerls Vater sein, er *ist* es.⁵

Akzeptiert man diese Lesart, muss die Rekonstruktion der Vorgeschichte um ein Detail erweitert werden: Nicht nur, dass die Mutter Annerls glaubt, mit dem Jäger Jürge wegen seiner sexuellen Ausschweifungen keine Ehe führen zu können, sie hat auch an ihnen partizipiert und muss sich, da sie von ihm schwanger

5 Davon geht auch Wolf Kittler, „Familie, Geschlecht, Poesie“, in: Dietmar Peschel (Hg.), *Germanistik in Erlangen. Hundert Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars*, Erlangen 1983, S. 231–238, S. 231, aus – frappierenderweise in einem Nebensatz.

ist und nicht, wie später ihre Tochter, eine Kindsmörderin werden will, ziemlich schnell nach einem Ehemann und vorgeblichen Vater umsehen. In dieser knappen Zeit lässt sich natürlich keine gute Partie machen, also ehelicht Annerls Mutter einen „armen Bauern“ (SW XIX, 425), der zudem nicht besonders vital ist und nicht lange nach der Geburt Annerls stirbt (Annerls Mutter ist bei ihrem Tod bereits „Wittwe“; ebd.).

Doch zurück zur Zahn-Motivik. Die bei Jürge eingeführte kausale Verknüpfung von übersteigter und ungezügelter sexueller Energie einerseits und Mord andererseits findet sich bei Annerl wieder. Über ihre Sexualität weiß der Leser bzw. die Leserin, dass sie untreu geworden ist. Sie hat nicht wie versprochen auf Kasperl gewartet, sondern mit einem Offizier geschlafen. Auf diese in der zeitgenössischen Betrachtung übersteigerte Sexualität folgt dann – genau wie beim Jäger Jürge – ein Mord, in diesem Falle: ein Kindsmord. Und wie oben gezeigt, werden all diese Handlungen von der Alten durch die dentale Fremdsteuerung erklärt.

Bei Annerl kommt eine dritte Größe neben Sexualität und Kriminalität ins Spiel: die Psychopathologie. Die Alte betont in ihrer Erzählung ausdrücklich Annerls hohe erotische Ausstrahlung („alles saß ihr knapper am Leibe“; SW XIX, 413) und die sexuellen Energien, die dadurch bei ihren männlichen Zeitgenossen freigesetzt werden. Diese versuchen nämlich beim Tanzen, „sie etwas höher als den Steg der Basgeige“ zu schwingen (ebd.). Das Ziel dieser Männer ist, so lässt sich vermuten, durch die Bewegung des Tanzes Annerls Kleidung zu verschieben, um für einen kurzen Augenblick einen Teil ihres Körpers nackt zu sehen.

Diese Handlung ruft bei Annerl Verstörung hervor. Sie muss dann immer „weinen“ (ebd.). Interessanterweise wiederholt sich dieser Vorgang bei ihren Anfällen, bei denen sie sich, wie oben schon angedeutet, selbst entkleidet, um danach ebenfalls zu „weinen“ (ebd.) – eine Art interner Reproduktion von externer Gewalt (sei es der Jungen, sei es der Jürgens). Mit wenigen Worten wird dabei das Material für eine weitergehende psychopathologische Analyse Annerls geliefert: „Manchmal, wenn kein Mensch es sich versah, fuhr sie mit beiden Händen nach ihrer Schürze und riß sie sich vom Leibe, als ob Feuer drinn sei“ (ebd.).

Eine Schürze ist im frühen 19. Jahrhundert nicht nur ein „fürtuch“,⁶ das man sich über den Rock zieht, sondern auch das „gewöhnliche[] Kleidungsstück des andern Geschlechtes“⁷ selbst, z.B. ein „frauenrock“⁸. Um welches Kleidungs-

6 Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854ff., Bd. IX, S. 2059b.

7 Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber des Oberdeutschen*, Hildesheim u.a. 1990 (= Neudruck der Ausgabe Leipzig 1793–1801), Bd. III, S. 1687. Vgl. auch, dem folgend, Johann Heinrich Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Hildesheim u.a. 1969f. (= Neudruck der Ausgabe Braunschweig 1807–1813), Bd. IV, S. 300a: „Vorzüglich ist die Schürze ein Kleidungsstück weiblicher Personen, besonders geringern Standes“.

8 Grimm, *Wörterbuch* (wie Anm. 6).

stück es sich auch immer handelt, beschrieben wird, wie Annerl sich in unbeobachteten Momenten symbolisch oder tatsächlich entblößt – und zwar aus einem starken körperlichen Zwang heraus („als ob Feuer“ im „Leibe“ sei). Dieser Zustand scheint nicht regelmäßig zu sein, sich aber in gewissen Abständen zu wiederholen („manchmal“).⁹

Annerls Verhalten ist beinahe ein Lehrbuchbeispiel für eine gerade erst ‚entdeckte‘ Krankheit: die sogenannte „Manie ohne Delirium“, so die Formulierung Pinels (genauer: seines deutschen Übersetzers), bzw. „Wuth ohne Verkehrtheit“, so die Bezeichnung Reils (*Rhapsodien* 373);¹⁰ eine Form psychischer Störung, bei der durch eine immense Verstärkung des „Trieb[s]“ (ebd.) das „Willensvermögen verletzt“ ist, nicht aber – das ist entscheidend – der „Verstand“ krank ist.¹¹

Reil beschreibt diese Krankheit in den *Rhapsodien* so: In einer Manie kann es sein, dass sich das „züchtige Weib“ plötzlich „entblößt [...]“, die sanfte Schöne wird eine wüthende Megäre“ (*Rhapsodien* 373) – genau wie Annerl. Nun gibt es aber Formen von Manie, so Reil weiter, in denen des Patienten „Verstand nicht verkehrt“ (*Rhapsodien* 388) ist. Die Seele ist in Bezug auf ihr „Vorstellungsvermögen [...]“ gesund“, es gibt lediglich einen „Impuls zu gewaltsamen Handlungen“, der stärker ist als der freie Wille und innerhalb dessen der gesunde seelische Prozess „unterdrückt und aufgehoben“ wird. Verstand/Vernunft einerseits und Trieb andererseits stehen dann nicht mehr im „Gleichgewicht“ (*Rhapsodien* 395) – und das ist die „Wuth ohne Verkehrtheit“ (*Rhapsodien* 373).

Auch diese spezielleren Symptombeschreibungen treffen auf Brentanos Protagonistin zu: Die Personen, die an dieser Krankheit leiden, verspüren nämlich in den „meistens periodisch“ auftretenden Anfällen (*Rhapsodien* 389; vgl. das „manchmal“ bei Annerl) ein „Gefühl brennender Hitze im Unterleibe“ (*Rhapsodien* 389; vgl. das „Feuer“ in der Schürze bei Annerl). Die Ursache liegt da, wo man sie in solchen Fällen immer vermutet. Nach Reil kann man davon ausgehen, dass Manische oder Wütende „vielen Trieb zur Wollust haben“ (*Rhapsodien* 374) und – diese Kombination ist für die Erzählung Brentanos von äußerster Wichtigkeit – einen „Drang zum Morden“ (*Rhapsodien* 389).

Doch das allein macht die Krankheit der Kindsmörderin Annerl nicht aus. Die Tatsache, dass sie oft „weinen“ muss, begründet sie damit, dass die geschil-

9 Zur sexuellen Konnotation dieser Passage – allerdings aus immanenter Perspektive –, vgl. Peter Horwath, „Über den Fatalismus in Clemens Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘. Zur Psychologie der Novelle“, in: *The German Quarterly* 44 (1971), S. 27, S. 33; Oskar Seidlin, *Klassische und moderne Klassiker*, Göttingen 1972, S. 142, und Gerhard Schaub, „Brentanos Geschichte der schönen Annerl als literarischer Diskurs über den Kindsmord“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 33 (1995), S. 138–166, S. 152f.

10 Johann Christian Reil, *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteszerrüttung*, Aachen 2001 (= Neudruck der Ausgabe Halle 1803). Im Folgenden unter dem Stichwort ‚Rhapsodien‘ im Haupttext nachgewiesen.

11 Philippe Pinel, *Philosophisch-medicinische Abhandlung über Geistesverirrungen oder Manie*, übers. von Michael Wagner, Wien 1801, S. 160f.

derthen sexuellen Handlungen „wider ihre Ehre“ (SW XIX, 413) seien – und diese Formulierung wiederholt sie unablässig. Annerls Zustand lässt sich also als eine Widerläufigkeit zweier übergroßer Kräfte beschreiben: auf der einen Seite eine „Wut ohne Verkehrtheit“, deren treibende Kraft in einer starken Sexualität liegt, die wiederum in kriminelle Energie überspringen kann, auf der anderen Seite – wenn auch nicht ganz so stark ausgeprägt – ein übergroßes Ehrbewusstsein. Die Kräfte sind an sich schon krankhaft, ihre Widerläufigkeit steigert diesen Zustand.

Es stellt sich jetzt die Frage, wie sich Annerl die Krankheiten zugezogen hat. Beginnen wir mit der ersten, der überhöhten sexuellen und kriminellen Energie. Es ist sicher kein Zufall, dass, wie oben gezeigt, Kindsmord, Beischlaf und psychopathologischer Anfall in der Erzählung durch das Motiv der Zähne verklammert werden. Berücksichtigt man das erzählungsinterne ‚Mythologem‘ dieser Ereignisse, die Geschichte vom Jäger Jürge, lässt sich eine metaphorische Anamnese des Falls betreiben: Der Jäger Jürge hat seiner Tochter Annerl diese Krankheiten vererbt. In der Erzählung wird diese Vererbung als *Ansteckung* inszeniert: Durch seine sexuellen Eskapaden war Jürge ein ‚wilder Hund‘. Er „biß“ (SW XIX, 428) Annerl im Augenblick seines Todes – noch dazu in die Nähe der Vagina. Also hat er, folgen wir der umgangssprachlichen Metapher, seine *Tollwut* auf sie übertragen – und zwar so, dass sie die Krankheit an dieser und an seiner Stelle hat. Genau das Gleiche gilt für die kriminelle Energie: Annerl bringt ihr Kind mit der Schürze um, die Jürges Kopf berührt hat.

Die hier (enthymematisch) verwandte umgangssprachliche Bezeichnung vom ‚wilden Hund‘ ist durch die Behandlung der Tollwut in Wissenschaft und Literatur um 1800 gedeckt. Zu diesem Zeitpunkt beginnt nämlich eine intensive Debatte über die Ursachen und Bekämpfung der Tollwut, die schließlich durch die Entdeckungen Pasteurs im Bereich der Bakteriologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einen Höhepunkt erlebt.¹² Im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert ist man von solchen Erkenntnissen allerdings noch weit entfernt. Die Wissenschaft geht davon aus, dass zwei Gründe für die Hundstollwut in Frage kommen: externe Hitze¹³ und eine abnorm gesteigerte Sexualität der Hunde, die durch die Kettenhaltung an der Begattung gehindert würden: „Diese Art der Wuth [...] entsteht gewöhnlich vom unbefriedigten Geschlechts-triebe“, schreibt Gottfried Bauer 1812 in dankenswerter Kürze.¹⁴

In der Psychologie der Zeit wurde die Krankheit, die den Menschen nach dem Biss eines tollwütigen Hundes befiel, unter die (oben bereits erwähnte) Manie bzw., wie die Krankheit bei Reil nicht ohne Grund heißt, „Wuth“ ein-

12 Vgl. hierzu Klaus Burghard, *Die Therapie der Tollwut in ihrer Beziehung zur Krankheitslehre im Jahrhundert vor Pasteur (1781–1881)*, Diss.-med., Berlin 1979, S. 9, S. 26.

13 Vgl. Karl Paulus, *Die einzige Ursache der Hundswuth und die Mittel dies Uebel ganz auszu-rotten*, Rinteln 1798, S. 97.

14 Gottfried Ludwig Bauer, *Der tolle Hund, nach seinen charakteristischen Kennzeichen nebst Mitteln wider den tollen Hundebiß*, Leipzig 1812, S. 117. Vgl. Burghard, *Die Therapie* (wie Anm. 12), S. 23f.

geordnet: „In der Hundswuth beißt der Mensch wider seinen Willen“ (Rhapsodie 366). Aber auch andere Formen der Manie, die mit tierischer Tollwut kausal gar nichts zu tun haben, werden häufig mit dieser verglichen; Begriffe wie „Anfall einer tollen Wuth“ (Rhapsodien 391) oder „wie ein toller Hund“ (Rhapsodie 370) sind bei Reil keine Seltenheit, wenn er versucht, das Phänomen der Manie allgemein zu fassen.

Campe verwendet 1810 in seinem Wörterbuch den Begriff „Tollwuth“ im Rückgriff auf eine Wendung Voßens sogar nur für Menschen, „Wut“ hingegen für Hunde und Menschen (letztere können die Wut – für die Frage der Zuordnung nicht ohne Bedeutung – als eine starke „Leidenschaft“, aber auch als eine wirkliche „Krankheit“ erfahren, und zwar auch, aber nicht nur, nach Biss durch einen „tollen Hund“).¹⁵ Für beide Formen der Krankheit, die allgemeine Manie oder „Wuth“ des Menschen (unabhängig von einem Hundebiss) und die Hundswuth, finden sich darüber hinaus bis in die Terminologie gleiche Kategorien, z.B. die Unterscheidung von einer „laufenden“ und einer „stille[n] Wut“.¹⁶

Es herrscht also um 1800 eine terminologische und inhaltliche Unschärfe zwischen der allgemeinen „Wuth“ des Menschen (als psychische Krankheit [Manie] wie als starker Affekt), der Wut der Hunde (auch da als Affekt [Rhapsodien 377] wie als Tollwut im heutigen Sinn) und der Krankheit, die Menschen nach einem Tollwut-Biss befällt. Diese Unschärfe ist teilweise kausal motiviert (Manie als Folge einer Ansteckung mit der Tollwut der Hunde), wird jedoch stärker durch ein allgemeines Analogie-Denken getragen. Alle drei Krankheiten werden in ihren Verlaufsformen und Ursachen gleich gedacht – insbesondere was die Ursachen der Krankheit anbetrifft: die übergroße Sexualität.

Auch die Literatur der Zeit kennt die Verbindung von Tollwut und Manie, die durch das Moment der Sexualität verklammert wird. Kleist sagt von Penthesilea in einem Epigramm, dass sie von der „Tollwut“ befallen sei,¹⁷ so dass ihr angebliches „Versehen“, „Küsse“ und „Bisse“ zu verwechseln,¹⁸ vor diesem Hintergrund eine neue Bedeutungsebene bekommt: Tollwut ist eine der Generalmetaphern für übergroße, nicht-zivilisierte und damit zerstörerische oder kriminelle Sexualität, meist in Verbindung mit psychopathologischen Störungen.

Die Erzählung verbindet den Begriff der Tollwut mit der romantischen Beschäftigung mit deutscher Mythologie, in der die metonymisch erweiterte Definition der Wut (zwischen Besessenheit und Erregtheit) noch einmal wiederholt wird. Dass Jürge, der „Jäger“, als „wild“ bezeichnet wird (SW XIX,

15 Campe, *Wörterbuch* (wie Anm.7), Bd. IV, S. 845b; Bd. V, S. 802a u. b.

16 Zitate für die Krankheit der „tollen Hunde“ aus ebd., für die allgemeine Manie oder „Wuth“ beim Menschen (mit und ohne Hundebiss) aus Rhapsodien 371.

17 Heinrich von Kleist, *Epigramme*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Ilse-Marie Barth, Frankfurt am Main 1987ff., Bd. III, S. 413.

18 Kleist, *Penthesilea*, ebd., Bd. II, S. 254.

425), lenkt z.B. die zeitgenössischen Assoziationen auf die Sage vom „wildem Jäger“, ein „Gespenst“ bzw. eine Wiedergänger-Variable für verschiedene vor-neuzeitliche (Artus), vor allem aber vorchristliche Gestalten (Wotan).¹⁹ Die zeitgenössische Rekonstruktion der Volkssage bringt den wilden Jäger in die Nähe der Männerphantasie von der „wildem Jagd“ der „vom Teufel verblendete[n]“ und „verrückte[n]“ Weiber“ (nebst Überschneidungen mit Walpurgisnacht-Tanz-Phantasmagorien)²⁰ – also auch hier eine Verbindung zu einer unheimlichen und starken Sexualität – und zugleich auf den Begriff der Wut (das „wüt[h]ende“ Heer“, wobei Wut etymologisch von Wotan bzw. „Wuotan“ abgeleitet wird).²¹

Der Text arbeitet weiterhin mit dem Assoziationsraum des Werwolfs, der laut Jacob Grimm (mit dem Brentano in regem Austausch stand)²² dem Zug des „Wuotan“ zugeordnet ist und in seinen Diensten steht (auch hier also eine Art metonymischer Verdichtung).²³ Jürges Mord, sein Biss, dessen Weiterleben im Getriebensein Kasperls und Annerls (durch „Zähne“) und vor allem die brutalen Handlungen der an sich vollkommen vernünftigen Protagonisten (der Selbst- und Kindsmord) – all dies lässt sich als Handlungen eines Werwolfs, der, obwohl als Mensch friedlich und beherrscht, als Wolf „zerfleischt“²⁴ bzw. zerfleischen muss, was ihm begegnet, lesen. Diese Lesart wird plausibel, wenn man berücksichtigt, dass sich die ‚Wut ohne Verkehrtheit‘ laut Reil ebenfalls in „plötzlich[em]“ tierischem Zerfleischen und „blutdürstige[r] Wuth“ von Menschen, die im Augenblick vorher noch vollkommen beherrscht waren, ausdrücken kann (Rhapsodien 35; 395). Reils Formulierungen verraten deutlich die Genese der Manie aus der, wie es noch in der Frühen Neuzeit hieß, „Wölffische[n] wütere[n]“, einer mit der „melancholey“ verwandten Krankheit, in der die Patienten plötzlich glauben, „Werwölfe“ zu sein, und sich „eins Mörderischen arts“ verhalten.²⁵

Weiterhin ist zu bedenken, dass auch der Werwolf der Romantik durch die Mythologie-Forschung in die Semantik der Begriffe „wild“ und „wütend“

19 Friedrich Ludwig Ferdinand von Dobeneck, *Des deutschen Mittelalters Volksglauben und Heroensagen*, Berlin 1815, Bd. I, S. 67. Der romantische Argumentationsduktus ist deutlich von dem eines aufklärerischen Textes – wie z. B. Johann Heinrich Helmuths *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens*, Reutlingen 1812 – unterschieden. In letzterem wird nämlich der „wilde Jäger“ und das „wüthende Heer“ durch das „Geschrei einer Eulenversammlung“ oder einen Zug von „Raubvögeln“ erklärt (S. 475, S. 478).

20 Dobeneck, *Mittelalter* (wie Anm. 19), S. 56f., S. 61. Männerphantasien mit Waldfrauen finden sich auch bei Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1876 (erste Auflage 1835), Bd. II, S. 775f.

21 Dobeneck, *Mittelalter* (wie Anm. 19), S. 56; Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 766. Grimm erwähnt weiterhin Stränge des Mythos, bei denen ein „scharfer zahn“ (S. 768) eine Rolle spielt (der allerdings den wilden Jäger selbst verletzt), er schreibt von einem Hund, der tags ruhig ist, nachts aber „krankheit“ bringt (hier sind Tollwut- und Werwolf-Motiv miteinander verknüpft, S. 772), und kennt den wilden Reiter als brutalen Mörder (S. 768).

22 Vgl. hierzu Heinz Rölleke, „Kommentar“, SW IX.1, 20–22.

23 Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 915.

24 Ebd., S. 917.

25 Johan Wier, *De Praestigiis Demonum*, Amsterdam 1967 (= Neudruck der Ausgabe 1576), fol. 50 r-v.

eingespannt wird. Parallelen zwischen dem Text und der romantischen Mythologie ergeben sich darüber hinaus durch die Vorstellung, dass der Werwolf vor allem auf Kinder aus ist (übertragbar auf Jürges Biss und den Kindsmord Annerls),²⁶ und über die inhaltliche Nähe zwischen der Idee eines Wolfshemdes vor und der plötzlichen Nacktheit nach der Verwandlung, was sich auf Annerls Röckchen bzw. Schürze und ihrem Entkleidungszwang beziehen lässt.²⁷

Der Text bereitet auch im wortwörtlichen Sinne sein Wolfs- und Tollwut-Thema vor, denn natürlich ist auch der Arbeitsbereich eines lebendigen Jägers der Wald, also der Ort, von dem die Tollwut auf die zivilisierteren Hunde und danach auf die Menschen übertragen wird. Der Scharfrichter ist darüber hinaus im Nebenberuf Veterinär. Aus diesem Grunde sucht ihn auch der Bürgermeister auf: Er war auf einer „Jagd“ und bringt ihm einen dort verwundeten, vielleicht sogar tollwütigen „kranken Hund“ (SW XIX, 426) zur Heilung. Damit ist der Rahmen für die Metaphorik hergestellt. Sie wird darüber hinaus durch Variation potenziert, wenn der Bürgermeister den Veterinär und Scharfrichter „toll“ (ebd.) heißt und ihn im selben Satz bittet, das Mädchen mit seinen krankhaften Ideen nicht anzustecken: „Es könnte so etwas einen Menschen in Verzweiflung bringen, wenn man es ihm später in seinem Alter sagte, daß es ihm in seiner Jugend geschehen sey“ (ebd.).

Kehren wir noch einmal zu den Zähnen zurück und präzisieren: Wenn im Text vom Ziehen oder Zerren mit den Zähnen die Rede ist, so handelt es sich um eine metonymische Verdichtung, innerhalb derer zwei verwandte, aber nicht identische Elemente verbunden werden: Die Fremdsteuerung Annerls rührt von der pathologischen, sexuellen und kriminellen Energie her, die in ihr ist; die Zähne bezeichnen dagegen die Übertragungsform dieser Energie. Die Thematisierung der Zähne verweist darüber hinaus – das macht eine gute Metonymie aus – auf das Gewaltpotential dieser Energien. Die Handlungen Annerls und Kasperls sind mit den Bissen eines Werwolfs oder eines Tieres, das von der „Bisswut“ (so ein anderer zeitgenössischer Name für die tierische Tollwut) befallen ist, vergleichbar.

Diese „Wölffische wütere“ hat Annerl natürlich an Kasperl weitergegeben. Nicht nur bei den jungen Männern beim Tanze, auch bei Kasperl wird der Anblick Annerls sexuelle Energien freigesetzt haben. Und wenn Annerls „Küsse“ teilweise auch penthesileische „Bisse“ waren, dann hat er sich gegen die Krankheit nicht schützen können. Die Idee, dass die Ansteckung mit Tollwut – bleibt man auf dieser Beschreibungsebene – zwar körperlich verläuft und körperliche Symptome zeitigt, aber eigentlich eine Übergabe mentaler Inhalte ist, ist ein

26 Grimm nennt ausdrücklich weibliche Werwölfe (Grimm, *Mythologie* [wie Anm. 20], S. 917).

27 Alle Zitate und Erwähnungen: Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 916f. Auch Dobeneck, *Mittelalter* (wie Anm. 19), erwähnt die Entkleidung bei und nach der Verwandlung (S. 164, S. 172) sowie die außergewöhnliche Konzentration der Werwölfe auf Kinder (S. 169, S. 174f.) und betont die Zähne und das oben erwähnte Zerreißen mit diesen Zähnen beim Tötungsvorgang („zerriß [...] mit seinen Wolfszähnen“; S. 169).

Topos in der Medizin-Geschichte. Schon der Paracelsist Johann Baptist van Helmont geht davon aus, dass mit dem „Biß eines wütendenden Hundes“ so etwas wie „gesiegelte *Phantasien*“ weitergegeben würden, die die „*Phantasie*“ des angesteckten „verwandeln und sich daselbst / eine eigene leuchtende Eigenschaft formiren“. ²⁸

Genau das passiert bei Kasperl. Durch seine Berührungen mit dem Körper Annerls wird auch seine Phantasie angesteckt. Es ist nicht verwunderlich, dass jemand, der seinen Selbstmord als symbolische Penetration inszeniert (als Schuss durch den Kranz), durch den gleichen animalischen Wolfsgriß angetrieben wird wie Annerl. Auch ihn steuert die sexuelle Energie – allerdings nicht nur. Interessant ist, dass sich bei ihm (genau wie bei Annerl) die gleichen sich widerstrebenden pathologischen Kräfte vermischen: die „Ehre“, die der moralische und „reinlichste“ (SW XIX, 408) unter den jungen Burschen zu einem Übermaß besitzt, und die schmutzige Sexualität. Nur läuft diesmal die Linie der Kausalität andersherum. Während Kasperl schon vor dem Zeitpunkt, da er Annerl kennenlernte, die Ehrsucht hatte, und sich bei Annerl in Sachen Sexualität bzw. (metaphorisch gesprochen) an ihrer Tollwut angesteckt hat, war die übergroße Sexualität bei Annerl präzedent; sie hat sich später bei Kasperl mit der Ehrkrankheit angesteckt.

Kasperls Krankheit lässt sich ebenfalls mit Reil genau bestimmen. Wenn er seinen Beruf, sein Verhältnis zu seinem Vater und seinem Bruder, seine Liebe zu Annerl – kurz: sein ganzes Leben – ausnahmslos unter die Kategorie der „Ehre“ bringt, dann sind das Symptome einer psychischen Krankheit, die Reil „fixe[] Idee“ (Rhapsodien 308; Hervorhebung im Original gesperrt) nennt. „Am meisten“, so Reil, „pflegen fixe Ideen zu interessiren, die sich auf Religion, Staatsverfassung“ und „Ehre [...] beziehen (Rhapsodien 311, Hervorhebung von mir). Es gehört zum Krankheitsprofil, dass die Patienten versuchen, „sich selbst zu tödten“ (Rhapsodien 314). Und auch hier gibt es Fälle „ohne Wahnsinn“ (Rhapsodien 308). ²⁹ All das trifft auf den Selbstmörder aus Ehre Kasperl zu.

Brentano arbeitet medizinisch sehr genau. Sogar die Kombination verschiedener Krankheitstypen, wie ich sie eben für Kasperl und Annerl herausgearbeitet habe, sind bei Reil vorgesehen. Dieser geht davon aus, dass „fixe[r] Wahn“ und „Tobsucht“ (also „Wuth“) sich in einer Krankheit verbinden können – und zwar so, dass man zwischen einem „ursprünglich[en]“ (Manie) und einem „secundair[en]“ Moment (fixe Idee) unterscheiden kann (Rhapsodien 371) – genauso wie andersherum sich bisweilen die autochthone fixe Idee mit einer hinzukommenden „Wuth“ vereint (Rhapsodien 312).

Während die Ansteckung in Sachen übergroßer Sexualität (wie oben gezeigt) körperlich und geistig funktioniert, ist die Ansteckung in Sachen übergroßer

28 Johann Baptist van Helmont, *Aufgang der Artzney-Kunst*, übers. von Christian Knorr von Rosenroth, München 1971 (= Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1686), Bd. I, S. 209a u. b.

29 Vgl. dazu auch Adolf Henke, *Lehrbuch der gerichtlichen Medizin zum Behuf academischer Vorlesungen*, Berlin 1812, S. 145, der „fixe Ideen“ streng nach Reil „mit [...] ungestörter Verstandestätigkeit“ zusammen existieren sieht (Hervorhebung im Original gesperrt).

Ehre (ähnlich wie in der Argumentation des Bürgermeisters) eine rein geistige – eine Gedankenfigur, die bereits Muratori (allerdings Ehr-unabhängig) in die Diskussion eingeführt³⁰ und damit das ganze 18. und frühe 19. Jahrhundert infiziert hatte.³¹ Die Übergabe von krankhaften „gesiegelten Phantasien“ zwischen Annerl und Kasperl läuft in Brentanos Erzählung über das Reden. Die Alte berichtet: Kasperl „sprach der schönen Annerl [...] immer von der Ehre vor, und sagte ihr immer sie solle auf ihre Ehre halten, und auch auf seine Ehre. Da kriegte dann das Mädchen etwas ganz Apartes in ihr Gesicht und ihre Kleidung von der Ehre“ (SW XIX, 413; Hervorhebung von mir).

Entscheidend an diesem Zitat ist die halb zeitlich, halb kausal zu verstehende Verknüpfung durch das „Da“. Es ist die permanente Thematisierung der Ehre, durch die Kasperl Annerl mit seiner fixen Idee ansteckt. Die manifeste Form der Krankheit ist eine Veränderung des geistigen und körperlichen Verhaltens: Auch Annerl hat jetzt die Idee von der Ehre im Kopf und in ihren Gesten. Die Kombination mit der übergroßen Sexualität macht dann die oben beschriebene Wechselwirkung der verschiedenen Krankheiten aus.

Wie Annerls Primärkrankheit der Wut ist auch Kasperls Ehrsucht auf einen äußeren Einfluss zurückzuführen: „Sein Vater und sein Stiefbruder [...] kamen oft mit ihm wegen der Ehre in Streit, denn was er zuviel hatte, hatten sie nicht genug“ (SW XIX, 408). Die Krankheitsursache liegt also in einer Art Hyperkompensation, d.h. einer inversen geistigen Ansteckung. Kein Zufall, wie man mit Reil argumentieren könnte. Die fixe Idee richtet sich oft auf ein „Gut“, das der Patient „nicht erreichen zu können glaubt“ (Rhapsodien 312). Die Ehre scheint Kasperl durch sein moralisch ruinöses Elternhaus so fern und unerreichbar, so unwiederbringlich verloren, dass er seine gesamten Kräfte bündeln zu müssen glaubt, um sie nur annäherungsweise wiederzuerlangen.³²

Was die beiden Protagonisten der Geschichte verbindet, ist, dass ihre Krankheiten Reaktionen auf einen Krisenzustand in der Elterngeneration darstellen. Kasperls Mutter „hat sich zu Tode gearbeitet“, während der Vater ein „Faupelz“ ist, der auch noch „Schulden“ in nicht geringer Höhe macht (SW XIX, 408). Nach dem Tod nimmt sich der Vater wahrscheinlich relativ schnell eine

30 Lodovico Antonio Muratori, *Della Forza della Fantasia Umana*, Venedig 1745, z.B. S. 142ff. Deutsche Übersetzung: Ludwig Anton Muratori, *Über die Einbildungskraft des Menschen*, hg. von G.H. Richerz, Leipzig 1785, z.B. S. 239ff.

31 Vgl. dazu auch Vf., „Das neue Recht und der neue Körper. Wagners Kindermörderin zwischen Anthropologie und Rechtstheorie“, in: ders. u.a. (Hg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, S. 37-49, S. 41ff.

32 Vgl. dazu auch Norbert Mücke, „Der Griff nach dem Kategorischen. Substitution als Form des ironischen Erzählens und als Leitmotiv in Clemens Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: Klaus Lindemann (Hg.), *Wege zum Wunderbaren. Romantische Kunstmärchen und Erzählungen*, Paderborn u.a. 1997, S. 89-104, S. 101, der die Ehrsucht Kasperls auch als „Kompensation“ bezeichnet. Allerdings arbeitet Mücke mit der Vorstellung einer Kompensation „für etwas Letztes“, das er seltsamerweise als „Kategorisches“ bezeichnet. Dies lässt sich, wie ich zu zeigen versucht habe, durch eine Einordnung des Textes in den medizinischen Diskurs der Zeit korrigieren.

neue Frau, mit der er ein weiteres Kind zeugt, den „Stiefbruder“ (SW XIX, 408). Kasperl wächst also ohne Mutter in einem halbfremden ‚Elternhaus‘ auf. Die kriminelle Energie des Vaters ist dabei ziemlich hoch, bedenkt man, dass er später den Müller ausraubt und vor einem Mord an Kasperl nicht zurückschreckt (auch wenn er ihn nicht zustande bringt).

Ähnlich Annerl. Auch sie ist ohne Kernfamilie aufgewachsen: Ihr Vater bzw. Alibi-Vater ist, wie oben erwähnt, vor ihrer Mutter gestorben. Diese lag selbst bereits auf dem Totenbett, als ihre Tochter noch ein kleines Mädchen war. Annerl hat also beinahe ihre gesamte Jugend außerhalb ihres Elternhauses und ohne ihre Eltern verbracht. Wenn die Hypothese von der Vaterschaft Jürges stimmt, ist auch hier auf der Vaterseite eine hohe kriminelle Energie vorhanden.

Halten wir einen Moment inne: Sexualität, kriminelles Verhalten und Psychopathologie werden in Brentanos Text und im zeitgenössischen Wissen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht: Man versteht alle drei Phänomene als eine Art Rückfall in den Naturzustand bzw. genauer: als ein Existieren des Naturzustandes im *status civilis*. Nach Beccaria gilt das für die Ehre sowieso (auch als nicht pathologisches Moment),³³ umso mehr aber, wenn diese sich mit unehelicher Sexualität und manischen Anfällen verbindet. Diese beiden Phänomene werden nämlich von Reil als Rückfall eines an sich „gezähmten“ Tigers in seine wahre Natur (Rhapsodien 35, 395) und von Kant als „kannibalschfer“ Akt außerhalb des „Gesetz[es] (denn das heißt Ehe)“ (MPS A 165, 204; Hervorhebung von mir)³⁴ beschrieben. Am deutlichsten wird der Rekurs auf den Naturzustand allerdings durch die im Text transportierte Wolfs- bzw. Werwolfs-Assoziation, gilt doch schon bei Hobbes der Satz „Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen“ und die Formulierung von der „Raubsucht der wilden Tiere“ als synonym mit der Beschreibung des Naturzustandes als „Krieg aller gegen aller“.³⁵

Doch die drei Elemente Sexualität, Verbrechen und Psychopathologie werden trotz ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Naturzustand nicht plan, sondern genealogisch organisiert: In der Ansteckung von einer Generation auf die andere, ja man könnte sagen: in der Vererbung,³⁶ findet eine Entwicklung und Potenzierung des Erbgutes statt. Jürge, Annerls Mutter und Kasperls Vater lassen sich noch nicht als psychopathologisch einstufen, erst die Übertragung ihres asozialen Erbguts (rechtlich nicht verankerte Sexualität und Kriminalität) auf ihre Kinder generiert diese Krankheit bei ihren Kindern. Deren seelische

33 Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*, übers. und hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1988, Kap. IX, X.

34 Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Reinhard Brandt in diesem Band. Die Siglen ‚KU‘ und ‚MPS‘ stehen für Immanuel Kants *Kritik der Urteilkraft* und *Metaphysik der Sitten*. Zitiert wird nach den Original-Paginierungen (also den sogenannten A- und B-Ausgaben).

35 Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, zwei Bände, übers. von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1918/1949, Bd. II, S. 63f.; Thomas Hobbes, *Leviathan*, übers. von Jacob P. Mayer, Stuttgart 1970, S. 115f.

36 Vgl. hierzu auch Kittler, „Familie“ (wie Anm. 5), S. 232, der auch von den Wiederholungen von Handlungsmustern aus der Eltern-Generation spricht.

Störungen funktionieren also wie eine Art Hypermedium, innerhalb dessen die beiden anderen Elemente aufgenommen, kombiniert und verstärkt werden.³⁷ Während die Väter- bzw. Eltern-Generation in ihrer verbliebenen Rohheit noch nicht vollkommen im *status civilis* angekommen war, also Animalität und Zivilisierung nebeneinander auslebte, gilt für Kasperl und Annerl, dass sie einerseits, was nämlich ihre Vernunfttätigkeit betrifft, vollkommen im bürgerlichen Zeitalter verankert sind, andererseits ihre animalische Natur nur kurz, dafür aber umso heftiger und zwanghafter, aufscheinen lassen.

Dieser Zusammenhang wird besonders in der metaphorischen Beschreibung deutlich. Zieht man in Betracht, dass, wie oben ausgeführt, mit dem Werwolf und dem wilden Jäger die Idee eines Gespenstes,³⁸ eines Untoten, der keine „erlösung“³⁹ finden kann, impliziert ist, und dass dieser Untote ein archaisches, vorchristliches Element darstellt, das nicht in die jetzige christliche Kultur bzw. den rechtlichen Status integrierbar ist, so kann man sagen, dass die „wuotende Jagd“ der beiden Protagonisten, also ihr psychopathologisch bedingtes Handeln, eine Wiederholung, ja ein Zwang zur Wiederholung eines archaischen Momentes (wie es Sexualität und Gewalt darstellen) ist,⁴⁰ das, so die Suggestion des Textes, „verbannt“⁴¹ wurde, aber nicht loszuwerden ist,⁴² da es seine Formen durch Hybridbildungen ständig wandelt.

III. Der Autor als Organ unter Organen

Brentanos *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl* beschreibt nicht nur die psychische Krise Kasperls und Annerls, sondern auch eine Krise des Erzählens. Sie ist schnell rekonstruiert. Die Geschichte behauptet von sich selbst, zwei hintereinander gestaffelte narrative Instanzen zu haben: die Alte und den eigentlichen Erzähler, wobei dessen Funktion in sich noch einmal gedoppelt ist: Erstens will er die Geschichte dem Herzog aufschreiben bzw. erzählt sie ihm, als die Zeit zu knapp wird, und zweitens erzählt er dem Leser (bzw. schreibt es ihm auf), wie er die Geschichte von der Alten gehört und dem Herzog erzählt hat.

37 Vgl. hierzu Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, übers. von Meinrad Amann, Dresden, Basel 1995, S. 95.

38 Zum Thema des Gespenstes als literarische und literaturhistorische Kategorie, vgl. Ralf Simon, „Gespenster des Realismus. Moderne-Konstellationen in den Spätwerken von Raabe, Stifter und C.F. Meyer“, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart, Weimar 1999, S. 202-230.

39 Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 771.

40 Vgl. zur Gedankenfigur des „homo sapiens ferus“ Klaus Völker, „Nachwort“, in: ders. (Hg.), *Werwölfe und andere Tiemenschen*, Frankfurt am Main 1994, S. 430ff.

41 Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 917.

42 Vgl. hierzu Giorgio Agambens Ausführungen zum Verhältnis von Bann und Werwolf in: ders., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 114-120.

Die beiden Rollen, die dem Erzähler zufallen, wären problemlos voneinander zu trennen. Er könnte als Verfasser einer Bittschrift seine Person und deren Ansprüche auf den Text zugunsten der juristischen problemlos zurückstellen und als Autor eines zeitlich und logisch nachgeordneten literarischen Textes absolute Verfügungsgewalt über sein Produkt beanspruchen. Dafür wäre die gegenüber der Alten verwandte Notlüge, ein „Schreiber“ (SWS XIX, 411) zu sein, äußerst hilfreich. Das Ich müsste nur dem Leser gegenüber hinzufügen, dass er diese Notlüge aus pragmatischen Gründen gewählt habe, da zwischen dem, was der Text verhandelt (die juristische Hilfstätigkeit des Erzählers), und dem, wie er geschrieben ist, eine funktionelle Lücke klappt.

Doch genau das macht das Ich der Erzählung nicht. Ihm geht nämlich die Herrschaft über seinen eigenen Text verloren, bevor er zu schreiben begonnen hat. Kasperls und Annerls Krisensituation ist so komplex, dass es dem erzählenden Ich nicht mehr möglich ist, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Zu den Ehren-Geschichten Kasperls kann es nicht mehr als eine hilflose Frage formulieren: „Ob ein Christ den Tod des Unteroffiziers schön finden dürfe? Ich wollte: es sagte mir einmal Einer etwas hinreichendes darüber“ (SW XIX, 409). Auch der von der Alten referierte „Befehl an alle Gerichte“ (SW XIX, 423), dass Selbstmörder aus „Verzweiflung“ auf die „Anatomie“ zu bringen seien (SW XIX, 424), scheint ihm lediglich „wunderlich“ (ebd.).

Fragen, Wundern und Aufschub des Urteils – das ist alles, was dem Erzähler verbleibt.⁴³ Doch ganz unerwartet scheint die Krise des Erzählens das Ich nicht zu treffen. Die Ereignisse wecken eine vorhandene Prädisposition, ein latentes Unbehagen. Die Vorstellung von einer Verfügungsgewalt über den Text verursacht dem Erzähler nämlich auch bevor er die Kasperl-Annerl-Geschichte ganz gehört hat, ein unangenehmes Gefühl (das so unangenehm ist, das er es in mehreren Varianten so oft wie möglich aussprechen muss): „Scham“ (SW XIX, 410). Um sich dieses, nun manifest gewordenen, unangenehmen Gefühls zu entledigen, sucht der Erzähler nach einem Ausweg aus der Krise. Er möchte mit dem aus der Not geborenen Begriff „Schreiber“ eine „Brücke“ zum „Verständniß“ der Alten „schlagen“ (SW XIX, 411) – und sich zugleich aus der insularen Gefangenschaft eines überbewerteten Autorenbegriffs retten.

Das Wort „Brücke“ ist dem in die Krise geratenen Schriftsteller eine Metapher für die Metonymie, die im Begriff des „Schreibers“ steckt; oder noch genauer: für die implizierte metonymische Katachrese. Das Ich der Geschichte sucht nämlich für sich als Literat nach einer Position, die man mit der „deutsche[n]“ Sprache (SW XIX, 410) und den in ihr ausgedrückten praktischen und sozialen Unterscheidungen noch nicht explizit formulieren kann. Und der metonymische Begriff des „Schreibers“ kommt dieser Rollendefinition anscheinend am weitesten entgegen.

43 Dies gegen Rolf-Dieter Koll, der die Position des Erzählers als machtvolle Synthese aus ästhetischer Schönheit und christlicher Moralität liest: Rolf-Dieter Koll, „Des Dichters Ehre. Bemerkungen zu Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 16 (1978), S. 256-290, S. 278.

Der Erzähler beschreibt, um seine Vorstellungen näher auszuführen, die Gesellschaft als Körper, genauer gesagt, als Zusammenspiel verschiedener „Glieder“ oder Organe⁴⁴ in diesem Körper: „Hirn, Herz, Magen, Milz, Leber“ und die „Poesie im Leibe“ stehen für die einzelnen Organe einer Gesellschaft: „Handwerk[er]“, „Gestudierte“, „Gelehrte“ in „Aemtern des Staats“, diejenigen die „Handel“ treiben und eben die „Schriftsteller“ (SW XIX, 409f.).

Zumindest vor seiner Selbsterklärung sieht das Ich den Schriftsteller als missgebildetes, als in seiner Größe abnormes Organ: eine „übergroße Gänseleber“, deren Dysfunktion nicht nur in sich krank ist, sondern den ganzen Organismus „krank[]“ macht (SW XIX, 410) – Formulierungen, die Brentano, wie bekannt, aus Jean Pauls Fichte-Kritik entwickelt.⁴⁵ Die Gänseleber steht für ein übergroßes philosophisches und poetisches Ich, das glaubt, in sich des Absoluten habhaft werden zu können. Diesem absolutistischen Literatur-Modell hält Brentano, der Philosophie der Frühromantik folgend, die unendliche Annäherung an das Absolute durch das Prinzip des organologischen Wechsels entgegen.⁴⁶

Mit der hier vorliegenden Gedankenfigur der Zusammenarbeit einzelner Organe innerhalb eines Gesamtsystems ist ein Theorie-Horizont angesprochen, der für die ganze Erzählung von entscheidender Wichtigkeit ist: die Epigenese- und Organismus-Theorie. Dieses Wissenschaftsverständnis entwickelt sich, wie bekannt, aus einer Diskussion über organische Fortpflanzung. Im Rückgriff auf die Aristoteles-Auslegung William Harveys versuchen in Deutschland die Wissenschaftler Caspar Friedrich Wolff und Johann Friedrich Blumenbach eine Erklärung der Fortpflanzung, die besagt, „daß die Körper [erst] bey der Generation formirt werden“,⁴⁷ gegenüber der bisher geltenden Präformationslehre stark zu machen. Sowohl Wolff wie Blumenbach müssen zur Erklärung der Epigenese auf das Theorem einer einheitlichen Kraft der Natur zurückgreifen: die „vis essentialis“⁴⁸ oder den „Bildungstrieb“ bzw. „Nisus formativus“.⁴⁹

Mit der Annahme einer einheitlichen Kraft ist die Grundlage für ein Erklärungsmodell der Natur geschaffen, das mit dem Begriff des *Organismus* belegt wird. Die Natur wird als sich selbst reproduzierend bestimmt, ihre Teile

44 Es handelt sich hier, genauer gesagt, im Sinne von Johann Christian Reil, *Von der Lebenskraft* (1795), hg. von Karl Sudhoff, Leipzig 1910, S. 22, um „vollendete Organe“, die auf der einen Seite ein „eigenes Leben“ haben, auf der anderen Seite ihr Leben erst durch die „Organisation“, die sie bilden, erfahren.

45 Heinz Rölleke, „Die gemästete Gänseleber“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 12 (1974), S. 312–322, S. 318ff.

46 Vgl. für die Frühromantik: Manfred Frank, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997, S. 802ff; für Schelling im Besonderen: ders., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main 1985, S. 104ff.

47 Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen*, Berlin 1764, S. 61.

48 Ebd., S. 136.

49 Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781, S. 26; S. 13.

gelten dementsprechend als aufeinander und aufs Ganze bezogen. Damit ist die Vorstellung einer mechanischen Struktur der Natur und eines externen und personalen Gottes als Lenker dieser Natur überholt. Die ersten systematischen Entwürfe dieser Organismus-Theorie finden sich in Kiemeyers Rede *Über die Verhältnisse*⁵⁰ und – allerdings nur als „regulatives Prinzip“ (KU A 266) gedacht – in Kants *Kritik der teleologischen Urteilkraft*. Die Romantiker, ihnen voran Schelling, nehmen diese neue Theorie begeistert auf und verwenden sie als Grundlage ihrer Naturphilosophie.⁵¹

Mit der Thematisierung eines übergroßen, dysfunktionalen und den Organismus krank machenden Organs ist zudem ein Spezial-Diskurs aufgerufen: die Teratologie, also jene Wissenschaft, deren Gegenstand die Monstrositäten oder Missbildungen darstellen. Auch diese Forschung hat ihre entscheidenden Veränderungen der Epigenese und Organologie zu verdanken.⁵² Den Transfer von der epigenetischen Fortpflanzungstheorie zur Teratologie leistet in der Hauptsache der Anatom Johann Friedrich Meckel. Er vertritt, mit Rückgriff auf die Forschungen Kiemeyers, in verschiedenen Veröffentlichungen die Theorie, dass Überwucherungen und Monstrositäten 1.) eine Störung des Bildungstriebes in einem Organ und 2.) ein Stehenbleiben dieses Organs auf einem niedrigeren Entwicklungsniveau darstellen.⁵³

50 Carl Friedrich Kiemeyer, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse*, hg. von Kai T. Kanz, Marburg 1993 (= Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1793).

51 Zum organologischen Paradigmenwechsel in Deutschland vgl. Wolfgang Riedel, „Deus seu Natura. Wissenschaftsgeschichtliche Motive einer religionsgeschichtlichen Wende – im Blick auf Hölderlin“, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 31 (1998), S. 171–206.

52 Vgl. dazu Vf., „Missgeburten. Vivisektionen des Humors in Jean Pauls *Dr. Katzenbergers Baderreise*“, in: Jürgen Helm (Hg.), *Anatomie um 1800*, Tübingen 2003, S. 271–292; Michael Hagner, „Vom Naturalienkabinett zur Embryologie. Wandlungen des Monströsen und die Ordnung des Lebens“, in: ders. (Hg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, Göttingen 1995, S. 73–107.

53 Kiemeyer hatte in *Über die Verhältnisse* die Theorie vertreten, dass – da die Natur durch eine einheitliche „Reproduktionskraft“ organisiert wird – „ein und dasselbe Individuum in seinen verschiedenen Entwicklungsperioden“ den gleichen Gesetzen unterliegt, die auch die Verteilung der „Kräfte an die verschiedene[n] Organisationen“ regeln. Das heißt, dass die fixen Positionen auf der organischen „Stufenleiter“ der Wesen (Pflanze, Tier, Mensch) vom menschlichen Embryo noch einmal als variable Übergangs- oder Durchgangspositionen durchlaufen werden. Erst ist der entstehende Mensch „pflanzenartig“, dann erhält er die höhere „Irritabilität“ der Tiere, bis er schließlich beim eigentlichen Menschsein ankommt – so Johann Friedrich Meckel, *Handbuch der pathologischen Anatomie*, Leipzig 1812, Bd. I, S. 294, in einer Paraphrase von Kiemeyer, *Über die Verhältnisse* (wie Anm. 50), S. 36. Sich darauf berufend, behauptet Meckel, dass „abnorme Formen“, also Missbildungen, „bloß Folgen des Stehenbleibens“ eines „Organs auf einer niedern Bildungsstufe sind“ (Johann Friedrich Meckel, *Abhandlungen aus der menschlichen und vergleichenden Anatomie und Physiologie*, Halle 1806, S. 377). Diese Theorie wird hier auf die Entwicklungsgeschichte des Menschen allgemein übertragen. Vgl. hierzu auch Vf., „Mißgeburten“ (wie Anm. 52). Der gleiche Gedanke findet sich übrigens auch bei Johann Friedrich Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: ders., *Werke* (Münchner Jubiläumsdruck), München 1927ff., Bd. II, S. 206, S. 220.

Diese Theorieverflechtung wird im Text nun auf das Problem der Autorschaft übertragen. Der Organismus, in den der Erzähler als „Schriftsteller“ oder „Dichter“ (SW XIX, 410) integriert ist, ist, wie oben ausgeführt, die soziale Gemeinschaft, vielleicht Preußens, vielleicht des gesamten Rechtsnachfolgers des deutschen Reichs. Wenn man aber die Passage als allegorische Autoreferenz liest,⁵⁴ dann gibt es noch einen zweiten Organismus: die Erzählung. Auch in ihr gibt es, neben anderen organischen Instanzen einen Dichter oder Schriftsteller, dessen Funktion über sein Zusammenspiel mit anderen Organen dieses Systems ermittelt werden kann.

Bleiben wir zuerst bei der Rolle des Schriftstellers oder Dichters in der Gesellschaft: Das monströse Organ des Textes – um diese Metapher zu verstehen, bedarf es eines Rückgriffs auf die Autor-Forschung um 1800. Die in der Erzählung angesprochene Überproportionierung und Dysfunktionalität kann als überbordende Ansammlung absoluter Machtbefugnisse einer „Werkherrschaft“⁵⁵ verstanden werden. Die Gedanken, die in einem Text erscheinen, sind, wie die Reflexion des Erzählers Auskunft gibt, eigentlich „unmittelbare[] Geschenke[] des Himmels“ (SW XIX, 410), sie wandern aber aufgrund einer um 1800 gültigen inner- und außerliterarischen ‚Rechtslage‘ allesamt in den geistigen Besitz des Autors.

Diese Besitzstandsakkumulation stört durch ihre Monstrosität das organische „Gleichgewicht“ (SW XIX, 410) – in einer Gesellschaft und in einem Text.⁵⁶ Was tun? Es ist in diesem Falle wichtig, die Funktion Autor⁵⁷ nicht nur von der Perspektive der Teratologie, sondern von der basaleren, der Organologie, zu betrachten. Nach Schelling (wie nach Reil) gilt nämlich, dass eine „Organisation“⁵⁸ im „Gleichgewicht stehen“ muss, aber auch, dass eine „Störung des organischen Gleichgewichts“ – in diesem Falle die in der Erzählung angesprochene „Krank“-heit – der „dynamische Tätigkeitsquell“ des Organismus ist, da dieser dadurch gezwungen ist, das durch die Störung verlorene Gleichgewicht auf einem höheren Niveau wieder herzustellen.⁵⁹

54 Vgl. dazu vor allem Gerhard Neumann, „Erzählweg und Gedächtnisraum. Ein poetologisches Modell der Narration in Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: ders. (Hg.), *Romantisches Erzählen*, Würzburg 1995, S. 121–140.

55 Heinrich Bosse, *Autorschaft ist Werkherrschaft. Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethe-Zeit*, Paderborn u.a. 1981, S. 99 u.ö.

56 Auch Herbert Lehnert spricht, wenn auch nur auf Ebene des Textes, von einem Verlust des Gleichgewichts der Figuren – und insbesondere des Erzählers. Vgl. Herbert Lehnert, „Die Gnade sprach von Liebe“. Eine Struktur-Interpretation der ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘ von Clemens Brentano“, in: Maria Bindschedler (Hg.), *Geschichte, Deutung, Kritik*, Bern 1969, S. 199–223, S. 206ff.

57 Zur Funktion des Autors, vgl. Michel Foucault, „Was ist ein Autor“, in: ders., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt am Main 1988, S. 7–31, S. 10. Zur (auch in dieser Erzählung verhandelten) paradoxalen Schwankung der Funktion Autor zwischen absoluter Genieästhetik und Fremdorganisation, vgl. Caroline Pross, *Falschnamenmünzer. Zur Figuration von Autorschaft und Textualität im Bildfeld der Ökonomie bei Jean Paul*, Frankfurt am Main 1997, S. 39f.

58 Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 44), S. 20.

59 Schelling, *Erster Entwurf* (wie Anm. 53), S. 205f. Vgl. Rhapsodien, S. 395.

Und genau diese Wiedererlangung des Gleichgewichts wird in der Erzählung als Bewältigung der Krise des Erzählens vorgeführt. Die ersten Schritte dazu muss der Erzähler – als Antwort auf die Frage der Alten nach seinem Beruf – im Bruchteil eines Augenblicks setzen, so lange, wie man eben benötigt, um eine richtige Formulierung zu suchen. Vor seiner augenblicklichen ‚Wende‘ musste sich der Erzähler in der Gefahr wähen, eine auktoriale Verlängerung des absoluten Ichs Fichtes zu sein, wie sie Jean Paul anhand seiner Figur Roquairol aus dem *Titan* exemplifiziert hat.⁶⁰

Dieses idealistische Verständnis ist aber mit der oben geschilderten Realität fehlender Textherrschaft seitens des Erzählers nicht mehr zu vereinbaren. Das erzählende Ich kann nur noch aus der Not eine Tugend machen. Mit der rettenden Formulierung des „Schreiber[s]“ (SW XIX, 411) – ein Rückgriff auf die Herausgeberfiktion *Des Knaben Wunderhorn* – wirft der Erzähler den Ballast, der ihm mit der Autor-Funktion im späten 18. Jahrhundert (mit dem Boom des Idealismus in den 90er Jahren) aufgebürdet wurde, zugunsten eines organologischen Verständnisses ab. Er ist innerhalb dieser neuen Theorie kein eximiertes Genie mehr, das sein Material nur aus sich gewinnt (oder zu gewinnen behauptet), sondern in erster Linie ein Mensch, der zuhört und notiert. Er ist ein Teilhaber am literarischen Bildungstrieb der Gesellschaft (in diesem Falle: manifest in den Berichten und Liedern der Alten), dessen besondere Funktion darin besteht, sie niederzuschreiben und zu bewahren – ein Organ unter Organen. Nicht mehr und nicht weniger.⁶¹

Was für den Organismus der Gesellschaft gilt, gilt für auch für das poetische System. Durch die oben beschriebenen Urteilsenthaltungen und Fragen markiert der Erzähler, dass er die ihm eigentlich zustehende auktoriale Machtfülle nur dazu benutzt, sich ihrer im Text zu enthalten. Auch hier macht er sich zum Organ unter Organen, um die Eigendynamik des Textes in den Vordergrund zu stellen. Die metonymische Selbstapostrophierung des „Schreibers“ besagt, dass seine Feder lediglich das Aufschreibeargument der Erzählung ist. Mehr nicht. Das Ich der Geschichte ist z.B. nicht der Machthaber über die Gedanken und Formulierungen, die im Text auftauchen. Wenn, wie oben geschehen, in der Erzählung eine Analogie zwischen den Krankheitsphänomenen Annerls und Kasperls und dem medizinischen Diskurs (oder auch zwischen der Selbstbeschreibung des Erzählers und der organologischen Debatte) evoziert wird, so muss das nicht auf den Erzähler als einen allmächtigen Textsouverän zurück-

60 Vgl. Vf., *Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie*, Hamburg 2003, S. 161 ff.

61 Dies gegen Gerhard Kluge, „Kommentar“, in: Clemens Brentano, *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl. Text, Materialien, Kommentar*, München, Wien 1979, S. 105f., der behauptet, dass der Autor von der Funktionsreduktion des Erzählers unbeeindruckt bliebe, ja diesen und seine Reduktion „widerleg[e]“. Ähnlich Gerhard Kluge, „Vom Perspektivismus des Erzählens. Eine Studie über Clemens Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 9 (1971), S. 143–197, S. 194f.

gehen. Schließlich betont dieser ausdrücklich, dass er kein „Gestudierter“ ist (SW IXI, 409), und gibt damit die Verantwortung für den Text an das organische Zusammenspiel aller Instanzen ab.⁶²

IV. Ehre und Zurechnungsfähigkeit

Die evozierte Nähe zwischen der Selbstbeschreibung des Erzählers und der Teratologie-Debatte, wie ich sie oben skizziert habe, legt dem Leser jedoch noch eine zweite Schlussfolgerung nahe. Ein absolutistisches Autoren-Verständnis ist zwar in der Jetzt-Zeit, also im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, dysfunktional, hatte aber in der *Bildungsgeschichte* der Ästhetik durchaus seine Berechtigung. Nun, da die Organologie auch zur ästhetischen Leitdisziplin avanciert ist (und ein Autor nicht mehr sein kann als ein Organ unter Organen), markiert ein absolutes Autoren-Ich das „Stehenbleiben“ des ästhetischen Denkens auf „einer niedern Bildungsstufe“⁶³ – nämlich in Jena in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts.

Die Formulierung für das monströse und in der ästhetisch-organischen Entwicklung gestoppte Autoren-Organ im körperlichen Organismus lautet „Poesie *im Leibe*“ (SW XIX, 410; Hervorhebung von mir). Es ist sicher kein Zufall, dass dieser Begriff in der Erzählung in leicht abgeänderter Form mehrmals wiederholt wird. Die Alte verwendet für (bzw. in Bezug auf) Kasperl drei mal die Formulierung von der „Ehre *im Leibe*“ (SW XIX 408f.; Hervorhebung von mir). Die sprachliche Analogie impliziert eine inhaltliche: Auch Kasperls fixe Idee von der Ehre ist monströs und dysfunktional und erstickt das organische „Gleichgewicht“ (SW XIX, 410) der anderen handlungsrelevanten Vermögen. Der von der fixen Idee befallene Kranke, so Reil, „ist bloss für seine Idee thätig, und unthätig für alles andere“ (Rhapsodie 314). Das gleiche gilt übrigens für Annerl. Ihr „Trieb“, ihre „bluthdürstige[] Wuth“ (um mit Reil zu sprechen) ist übermäßig groß und kennt kein „Gegengewicht“ der „Vernunft“ mehr, so dass das ganze System aus dem „Gleichgewicht“ fällt (Rhapsodien 395).

Aus dem Gesagten folgt, dass die teratologische Bestimmung des Monströsen als lokal gestoppter Bildungstrieb auf Kasperl und Annerl angewandt werden kann. Auch für ihre Vorstellungen von der Ehre muss angenommen werden, dass sie, obwohl sie jetzt pathologisch und monströs erscheinen, eine grundsätzlich richtige, leider aber in der Entwicklung des Bildungstribs des Rechts stehengebliebene (eben fixe) Idee darstellen.

62 Vgl. auch hierzu Gerhard Neumann, „Der Schreiber und die alte Frau. Weibliche und männliche Autorschaft in Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: Ina Schabert, Barbara Schaff (Hg.), *Autorschaft. Genus und Genie in der Zeit um 1800*, Berlin 1994, S. 223–263, der in Brentanos Text eine radikale „Infragestellung von Künstlerschaft“, und zwar „vor dem Hintergrund der Differenz männlichen und weiblichen Sprechens“ (S. 254, S. 261f.), performativ umgesetzt sieht.

63 Meckel, *Abhandlungen* (wie Anm. 53), S. 377.

Für die Annahme eines genealogischen Rechtsverständnisses, innerhalb dessen die Ehre eine notwendige, aber nun veraltete Position darstellt, gibt es ausreichend Belege. Es ist kein Zufall, dass sich gerade ein Soldat und eine Kindsmörderin dem Gedanken der Ehre verschrieben haben. Diese Dichotomie ist die entscheidende Schlüsselfigur innerhalb der Diskussion über die Ausnahme von Gesetzen – im 18. Jahrhundert, wohlgemerkt. Immanuel Kant behauptet in der *Metaphysik der Sitten*, überhaupt nur zwei Fälle zu kennen, in denen er eine Ausnahme von Gesetzen für diskutierenswert hält: die „Kriegsehre“ und die „Geschlechtsehre“ (MPS A 204; Hervorhebungen im Original gesperrt). Dass ein in seiner Ehre beleidigter Soldat oder eine durch ihre uneheliche Geburt der Schande preisgegebene Frau das Regelsystem der Ehre höher schätzen kann als das Gesetz und (im Duell oder beim Kindsmord) mordet – dafür hat Kant höchstes Verständnis und erwägt ernsthaft und auf zwei eng gedruckten Seiten (wenn auch mit verneinendem Resultat), den kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit, das *ius talionis*, außer Kraft zu setzen. Den Regeln der Ehre folgen zu wollen, schreibt er sich selbst ins Stammbuch, „ist hier“, also im ausgehenden 18. Jahrhundert, „kein Wahn“ (MPS A 205) – noch nicht, möchte man hinzufügen.

Wir finden die Dichotomie von Kriegs- und Geschlechtsehre vor Kant bei Beccaria⁶⁴ und in Wagners *Kindermörderin* (wenn auch dort bereits als historisch markiert).⁶⁵ Dass diese beiden Rechtsphänomene zusammengedacht werden, ist kein Zufall. Eine Kindermörderin stand in den Augen des 18. Jahrhunderts vor dem gleichen Problem wie ein beleidigter Soldat. Beide schienen nach folgender Logik zu verfahren: „Entweder müssen wir unser Leben“, nämlich durch die erwartete und bewusst in Kauf genommene Todesstrafe, „oder unsre Ehre“ drangeben – so der Leutnant von Gröningseck in der *Kindermörderin*.⁶⁶ Ähnlich Joseph von Sonnenfels: Für ihn hat eine unehelich schwangere Frau lediglich die Wahl zwischen „Schande“ und „Laster“.⁶⁷ Tertium non datur.

Die Analogie solch unterschiedlicher Fälle hat zwei Gründe. Erstens galt die Ehre im 18. Jahrhundert als kybernetisches System, als, wie es Justus Möser formulierte, „ein überaus großes Mittel, um dem Laster zu steuern und die Tugend zu erhalten“,⁶⁸ das zudem parallel zum Recht verlief.⁶⁹ Zweitens gab es vor dem *Preußischen Landrecht* von 1794 keine andere Möglichkeit, einen Delinquenten

64 Beccaria, *Verbrechen* (wie Anm. 33), Kap IX, X, XXXI.

65 Vgl. Vf., „Das neue Recht“ (wie Anm. 31).

66 Heinrich Leopold Wagner, *Die Kindermörderin*, hg. von Jörg Ulrich Fechner, Stuttgart 1997, S. 42.

67 Joseph von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizey-, Handlungs- und Finanzwissenschaft*, Wien 1770, Bd. I, S. 175, S. 173.

68 Justus Möser, „Über die zu unsern Zeiten verminderte Schande der Huren und Hurenkinder“, in: ders., *Patriotische Phantasien*, hg. von J.W.J. Voigt, Berlin 1820, Bd. II, S. 161.

69 Es geht also Möser nicht nur, wie Jürgen Jacobs, „Gretchen und ihre Schwestern. Zum Motiv des Kindsmords in der Literatur des 18. Jahrhunderts“, in: Richard Fisher (Hg.), *Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. Bis zum 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1995, S. 103–120, hier S. 105ff., argumentiert, um die Stärkung der Institution Ehe, sondern um weit mehr: die (Re-)Konstruktion eines ungeschriebenen Gesetzes.

ten durch ein Motiv zu entschulden, als ihm – und auch das nur extraforensisch⁷⁰ – ein deontisches Dilemma zu unterstellen; in diesem Falle das zwischen den Regelsystemen des Gesetzes und der Ehre.⁷¹ Unter dieser Perspektive bekommen zwei an sich vollkommen unterschiedliche Verbrechen wie Duell-Mord und Kindsmord eine analoge Struktur.

Soweit zur außerforensischen Rechtslogik des 18. Jahrhunderts. Wenn Brentano im Jahre 1817 Kasperls und Annerls Handeln nach dem Maßstab der Ehre nicht mehr als Rechtskalkül, sondern als psychische Störung kennzeichnet, positioniert er seinen Text deutlich hinter der Rechtsauffassung des 18. Jahrhunderts. Genauer gesagt, spiegelt er das Entschuldungsparadigma des 18. in dem des 19. Jahrhunderts.⁷² Denn durch die Änderungen im *Preußischen Landrecht* (1794) und in der *Preußischen Criminal-Ordnung* (1805) wird – zumindest was die Erregtheit der rechtstheoretischen Debatten betrifft – das Problem des Kindsmord und seine Ehrenproblematik durch die Frage der psychischen Zurechnungsfähigkeit ersetzt.⁷³

70 Zur Differenz von forensischer und extraforensischer Argumentation beim Kindsmord im 18. Jahrhundert vgl. Michael Niehaus, „Andere Zustände. Kindermörderinnen im ausgehenden 18. Jahrhundert und ihre Zurechnungsfähigkeit“, in: ders., Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Hg.), *Unzurechnungsfähigkeiten. Diskursivierungen unfreier Bewusstseinszustände seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main u.a. 1998, S. 85–106, S. 95f.

71 Vgl. hierzu Vf., „Das neue Recht“ (wie Anm. 31), S. 37ff.

72 Harald Neumeyer, „Psychenproduktion. Zur Kindsmorddebatte in Gesetzgebung, Wissenschaft und Literatur um 1800“, in: Roland Borgards, Johannes F. Lehmann (Hg.), *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800*, Würzburg 2002, S. 47–78, vermischt in seiner ansonsten sehr fleißigen Studie diese beiden Paradigmen, wenn er das System der Ehre zur psychologischen Kategorie um 1800 (ohne weitere Differenzierungen) erklärt. Meiner Ansicht nach übersieht er damit den oben erläuterten rechtstheoretischen Charakter der Ehre im 18. Jahrhundert, Brentanos kritische Teilnahme am Diskurs des 19. Jahrhunderts über die Unzurechnungsfähigkeit und dessen Reflexion über die juristische und medizinische Diskursverschiebung. Auch Barbara Becker-Cantarino, „Die Kindsmörderin als literarisches Sujet“, in: Renate Möhrmann (Hg.), *Verklärt, verkitscht, vergessen. Die Mutter als ästhetische Figur*, Stuttgart 1996, S. 108–129, S. 122ff., bezieht den Bruch im Diskurs über die Ehre (im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert) nicht in ihre Überlegungen über Schande, Schuld und Erlösung mit ein. Ähnlich Kluge, „Kommentar“ (wie Anm. 61), S. 117–125, und Schaub, „Brentanos Geschichte“ (wie Anm. 9), S. 144ff. Bei folgenden AutorInnen wird der Paradigmenwechsel in Sachen Ehre und Kindsmord hingegen deutlich markiert: Wolfgang Frühwald, „Die Ehre der Geringen. Ein Versuch zur Sozialgeschichte literarischer Texte im 19. Jahrhundert“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), S. 69–86, S. 74–80, und Kerstin Michalik, *Kindsmord. Sozial- und Rechtsgeschichte der Kindstötung im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert am Beispiel Preußens*, Pfaffenweiler 1997, S. 365f. Frühwald argumentiert auf der Basis der preußischen Heeresreform, Michalik vor dem Hintergrund juristischer Diskurse der Zeit. Letztere datiert den Bruch mit dem Ehrenargument (zu Gunsten der Zurechnungsfrage bzw. einer organologischen Argumentation) etwas später als ich (um 1820), weist aber auf die grundsätzliche Verschiebung der Debatte hin (S. 357), an der sie, als Konstrukteurin, jedoch nicht ganz unschuldig ist, datiert sie doch den Beginn der Ehrendebatte erst auf um 1800 (S. 358), obwohl das Argument der Ehre, wie hier und in Vf., „Der neue Körper“ (wie Anm. 31), ausgeführt, schon mindestens seit Mitte des 18. Jahrhunderts in das Zentrum der öffentlichen Argumentation gestellt wird.

73 Vgl. Georg Reuchlein, *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E.T.A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im frühen 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1985, S. 10f.

Das *Preußische Landrecht* führt die naturrechtliche Imputationslehre in geltendes Recht über: „Wer frey zu handeln unvermögend ist, bei dem findet kein Verbrechen, also auch keine Strafe statt“.⁷⁴ Dementsprechend die Ausführungen in der *Preußischen Criminal-Ordnung*:

Auf die Beschaffenheit des Gemüthszustandes eines Angeschuldigten muß der Richter fortwährend ein genaues Augenmerk richten, und vorzüglich untersuchen, ob der Verbrecher zur Zeit, als die Tat verübt worden, mit Bewußtseyn gehandelt habe. Finden sich Spuren einer Verirrung oder Schwäche des Verstandes; so muß der Richter mit Zuziehung des Physikus oder eines approbirten Arztes den Gemüthszustand des Angeschuldigten zu erforschen bemühet seyn.⁷⁵

Damit beginnt eine neue Debatte, die zwischen der Gerichtsmedizin – durch das *Criminalrecht* für psychologisch kompetent und juristisch hoffähig befunden – und den Juristen selbst ausgefochten wird: Es ist nun zu klären, was Unzurechnungsfähigkeit überhaupt ist; bei einer Kindsmörderin genauso wie bei jedem anderen Verbrecher. Diese Debatte nimmt auch im Text selbst eine prominente Position ein. Die Alte berichtet: „Es ist ein Befehl an alle Gerichte ergangen, daß nur die Selbstmörder aus Melancholie ehrlich sollen begraben werden, alle aber, die aus Verzweiflung Hand an sich gelegt, sollen auf die Anatomie“ (SW XIX, 423f.).

Die Unterscheidungen, die diesem „Befehl“ oder dieser Anordnung zu Grunde liegen, sind auf das *Preußische Landrecht* zurückzuführen. Derjenige, der aus „Melancholie“ handelt, ist unzurechnungsfähig, hat dementsprechend kein Verbrechen an sich selbst verübt und kann auch nicht bestraft werden. Er bekommt also ein „ehrliches Grab“. Derjenige, der aus „Verzweiflung“ handelt, ist zurechnungsfähig, da Verzweiflung ein Affekt, aber kein pathologischer Zustand ist. Er wird *posthum* bestraft und kommt auf die Anatomie zu Forschungszwecken.

Die Einordnung in den juristischen Graubereich zwischen „Melancholie“ und „Verzweiflung“ gilt nicht nur für den Selbstmörder Kasperl (ebd.), sondern explizit auch für die Kindsmörderin Annerl („Verzweiflung“: SW XIX, 426; 428; „Melancholie“: SW XIX, 438). Der Erzähler setzt jedoch, wie oben schon angedeutet, hinter die juristischen Kategorien des Zurechnungsfähigkeitsdiskurses ein Fragezeichen: Die Unterscheidung zwischen „Melancholie“ und „Verzweiflung“, so räsoniert er, könne länger dauern als der ganze Prozess und außerdem „Richter und die Advokaten drüber in Melancholie und Verzweiflung“ fallen lassen (SW XIX, 424).

74 *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, Teil II, Titel 20, Abschn. I, §16. Zitiert nach ebd., S. 12.

75 *Allgemeines Criminalrecht für die Preussischen Staaten*. Erster Theil: *Criminal-Ordnung*, §280. Zitiert nach Doris Kaufmann, *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die „Erfindung“ der Psychiatrie in Deutschland. 1770–1850*, Göttingen 1995, S. 316. Vgl. auch ihre Ausführungen dazu.

Der Text lässt hier eine Position durchscheinen, die seit den frühen 10er Jahren des 19. Jahrhunderts von Seiten der mit gerichtsmedizinischen Gutachten betrauten medizinischen Fakultäten gegenüber den Anfragen aus den Criminal-Senaten immer lauter geübt wird.⁷⁶ Adolf Henke z.B. schreibt 1816,⁷⁷ dass die Juristen – mit Rekurs auf das Landrecht oder den Code Napoleon – immer noch in der Frage der Unzurechnungsfähigkeit von der Unterscheidung zwischen Wahnsinn und klarem Bewusstsein ausgingen, obwohl diese Vorgehensweise doch seit Pinels und Reils Entdeckung der ‚Manie ohne Delirium‘ bzw. der ‚Wut ohne Verkehrtheit‘ sinnlos geworden sei. Ein Mensch könne schließlich auch „bei ungestörtem Gebrauch des Verstandes“ durchaus „unfrei“ sein.⁷⁸

An diesem Punkt greifen die rechtliche und die medizinische Logik des Textes ineinander. Ich habe oben ausgeführt, dass sowohl Kasperls wie Annerls Krankheit – und zwar in ihren primären wie sekundären Phänomenen – der ‚Wut ohne Verkehrtheit‘ bzw. einer Variante davon entsprechen. Die rechtlichen Konsequenzen liegen auf der Hand. Schon Reil weist darauf hin, dass die psychische Störung ohne Wahnsinn – und damit ohne „Melancholie“ (Rhapsodie 313) – den „gerichtlichen Arzt“ und den „Criminalrichter“ in Schwierigkeiten bringen könne, weil man nicht wüsste, wie die „Handlungen, die aus ihr [der Wut ohne Verkehrtheit] hervorgehn, zugerechnet werden können“ (Rhapsodien 389).

Kasperl und Annerl sind bei vollem Verstande, jedoch gegen das Durchbrechen eines Elements aus dem Bereich des Animalischen oder des Naturzustands (manifest in der Formulierung vom Gezogensein durch die Zähne) nicht geschützt. Diese werwolfsartige Zwischenstellung zwischen Natur und Kultur, Menschlichem und Tierischem entzieht sie den starren Kategorien der Unzurechnungsfähigkeit des juristischen Diskurses. Dass dieses Argument im Text so stark gemacht wird, hat nicht nur medizinische und forensische, sondern auch übergreifende rechtstheoretische Gründe. In der Diskussion der Zeit wird nämlich die Zurechnungsfähigkeit zu einer Art Testfall erhoben, dem das bisher geltende Recht, so die Teilnehmer an diesem Diskurs, nicht standhalten könne.⁷⁹ Und deswegen gelte es, so z.B. die Argumentation eines Carl J.A. Mittermaier, das Recht so zu modifizieren, dass es Reils und Pinels Erfindun-

76 Vgl. ebd., S. 328; Dietrich von Engelhardt, „Kriminalität zwischen Krankheit und Abnormalität“, in: Hans-Jürgen Kerner u.a. (Hg.), *Kriminologie – Psychiatrie – Strafrecht*, Heidelberg 1983, S. 261-279, S. 264. Neumeyer, „Psychoproduktion“ (wie Anm. 72), S. 74, übersieht die Diskursgebundenheit der Argumentation Brentanos für eine Nicht-Entzifferbarkeit des psychischen Profils der Kindsmörderin Annerl und promoviert dieses Moment zu einer Erfindung der Dichtung, obwohl er das genau zu umgehen verspricht (S. 49f.).

77 Adolf Henke, *Abhandlungen aus dem Gebiete der gerichtlichen Medizin. Als Erläuterungen zu dem Lehrbuche der gerichtlichen Medizin*, Bamberg 1816, S. 217-219, Zitat S. 218. Vgl. Kaufmann, *Aufklärung* (wie Anm. 75), S. 328f.

78 Henke, *Abhandlungen* (wie Anm. 77), S. 218. Vgl. auch die Formulierung aus Rhapsodien 373, auf die Henke sich bezieht.

79 Vgl. Kaufmann, *Aufklärung* (wie Anm. 75), S. 329f.

gen – paradigmatisch für viele andere – integrieren könne: Es soll sich aus den „Verhältnissen, Gewohnheiten und Sitten des Volkes“ quasi epigenetisch entwickeln – also ein organologisches Rechtsmodell. Ein solches Recht könne durch seine Flexibilität die Frage der Zurechnungsfähigkeit, genauso wie viele andere Probleme, in der die lebendige Individualität des Einzelnen berücksichtigt werden müsse, lösen.⁸⁰ Eine ganz ähnliche Denkfigur wird, wie ich im Folgenden zeigen werde, auch in die Erzählung integriert.

V. Gnade und Gerechtigkeit

Das Rechtsmodell, das der Text entfaltet, wird wie das Autorschaftsmodell als Antwort auf die Krise, die durch Kasperls und Annerls Handlungen hervorgerufen wird, angesehen. Und auch hier bleibt der betroffenen Person – diesmal dem Fürsten – nicht viel Zeit. Innerhalb weniger Augenblicke wird der Herzog über die Rechtsproblematik im Fall Kasperl/Annerl informiert und muss sofort reagieren.

Die Reaktion ist rechtspolitisch deswegen so interessant, da es sich hier um einen Fall von Verfügungsgewalt über den Ausnahmezustand handelt, der das Paradox der Souveränität, d.h. die interne Exterritorialität des Souveräns in Bezug auf das Gesetz, auf den Punkt bringt.⁸¹ Die Macht des Herzogs, die Gesetze seines Staates und deren Anwendung durch ein unabhängiges Gericht qua Begnadigung Annerls außer Kraft zu setzen, wird anhand der Verwendungsweise der zwei Worte „Gnade“ und „Pardon“ sprachlich manifest. Die beiden Begriffe scheinen auf den ersten Blick synonym und nur verschiedenen Sprachen zu entstammen. Bei näherem Hinsehen markieren sie jedoch eine zeitliche Verschiebung. Der historisch arbeitende Grimm verweist auf die Aufnahme des französischen Begriffs „Pardon“ in die deutsche Alltags-, Theologie- und Rechtssprache im 17. Jahrhundert⁸² und die synonyme Verwendung in den beiden letzteren Bereichen mit dem Begriff der „Gnade“. Ähnlich der ältere Zedler, der den Begriff darüber hinaus der Militärsprache zuordnet.⁸³ Die beiden Lexika jedoch, die die aktuelle Bedeutung im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert beschreiben, äußern sich anders. Adelung weist lakonisch darauf hin, dass der Begriff „Pardon“ nur noch „im gemeinen Leben“ vor-

80 Carl Joseph Anton Mittermaier, „Über die Grundfehler der Behandlung des Kriminalrechts in Lehr- und Strafgesetzbüchern“, in: ders., P.J.A. Feuerbach, *Theorie der Erfahrung in der Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Zwei methodische Schriften*, hg. von Hans Blumenberg u.a., Frankfurt am Main 1968, S. 101-152, S. 127-130. Zu Mittermaiers Position in der rechtstheoretischen Wende in der Kindsmordfrage (vom Ehren- zum Organismus-Argument bzw. zur Zurechnungsfähigkeitsdebatte), vgl. Michalik, *Kindsmord* (wie Anm. 72), S. 366ff.

81 Vgl. Agamben, *Homo sacer* (wie Anm. 42), S. 25.

82 Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (wie Anm. 6), Bd. VII, S. 1460f.

83 Johann Heinrich Zedler, *Grosses, vollständiges Universal-Lexikon*, Halle, Leipzig 1732ff., Bd. XXVI, S. 834.

komme,⁸⁴ Campe verzichtet, wenige Jahre später, bereits ganz auf einen Eintrag – ganz im Gegensatz zu dem Begriff der „Gnade“, dessen rechtssprachliche Dimension in beiden Wörterbüchern ausführlich diskutiert wird.⁸⁵

„Pardon“ gehört also dem Militärwesen und der höfischen Sprache des Absolutismus an – und wird im 19. Jahrhundert wegen dieser politisch überkommenen Konnotation fallengelassen. Die Markierung eines rechtsgeschichtlichen Übergangs, wie sie die zwei Begriffe ausdrücken, macht sich auch Brentanos Erzählung zu Nutze. Die Alte weist, als der Erzähler unvorsichtigerweise „Gerechtigkeit“ und „Pardon“ zusammenzubringen versucht, relativ scharf darauf hin, dass diese beiden Begriffe in ihrem Rechtsverständnis unvereinbar seien (SW XIX, 429). Der Erzähler macht sich dieses Rechtsverständnis aus dem Geiste der Paulinischen Theologie (Röm 4, 16; 5, 16f.; 5, 21) sofort zu Eigen und verwendet, wenn er von Gerechtigkeit spricht, kein einziges Mal mehr das Wort „Pardon“ – zu geradezu inflationären Gunsten der „Gnade“ (SW XIX, 430ff.).

„Pardon“ taucht danach noch zwei weitere Male im Text auf. Einmal verwendet der Vertreter des Absolutismus und dessen „Adelssympathie“,⁸⁶ Grossinger (SW XIX, 434), diesen Begriff – und schließlich der Fürst selbst, als er die Tatsache, dass er gerade mit der Schwester Grossingers geschlafen hat, mit einer Lüge verheimlichen will (SW XIX, 435). Diese Lüge und ihre Ausdrucksform verweisen auf ein entscheidendes Moment innerhalb der Erzählung. Der Erzähler (und mit ihm der Leser) trifft den Herzog zu einem Zeitpunkt an, an dem dieser sich genau des gleichen Vergehens schuldig gemacht hat, wie das, was gerade verhandelt wird: Verführung. Und solange er dieses Verbrechen in absolutistischer Manier kaschieren will, spricht er von „Pardon“. Danach nie wieder. Stattdessen wird wiederum das Wort „Gnade“ eingeführt – und zwar an denkbar prominenter Stelle. Der Fürst lässt ein Grabmonument errichten, das – als ob es eine Konsequenz auf die von der Alten formulierten *Antinomie* von Pardon und Gnade wäre – die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Gnade“ *komplementär* anordnet; und zwar allegorisch durch seine Gestalt und die der Schwester Grossingers dargestellt: „Man will im Kopfe der Gerechtigkeit Ähnlichkeit mit dem Herzoge, in dem Kopfe der Gnade Ähnlichkeit mit dem Gesichte der Fürstin finden“ (SW XIX, 439).

Die Zuordnung ist dabei kein Zufall. Der Herzog hat seine einstige Mätresse in den „Fürstenstand“ (SW XIX, 438) erhoben und damit anerkannt, dass auch seine eigenen Handlungen unter das Recht fallen müssen. Aus der Verführung wird eine standesgemäße Heirat. Oder im Hinblick auf die Paradoxie der Souveränität hin formuliert: Die momentane Aussetzung des Gesetzes durch die Gnade hat zur Folge, dass die Gerechtigkeit nicht nur für den Delinquenten, sondern auch für den gelten muss, der sie herstellt. Der absolutistische Grund-

84 Vgl. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch* (wie Anm. 7), Bd. III, S. 658.

85 Vgl. ebd., Bd. II, S. 736ff.; Campe, *Wörterbuch* (wie Anm. 7), Bd. II, S. 412b–413a.

86 Ute Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991, S. 65.

satz „*princeps legibus solutus*“ und das für den Fürsten rechtlich folgenlose „Pardon“ sind aufgehoben – aber auf Grundlage der souveränen Verfügung über den Ausnahmezustand.

Der Übergang vom absolutistischen Herrscher zu demjenigen, der seine eigenen Handlungen unter das Gesetz stellt, ist nicht nur an der Verwendung der Begriffe „Gnade“ und „Pardon“ abzulesen, sondern auch an der Umcodierung der dazugehörigen Geste. War das Pardonieren in Ehrensachen im 18. Jahrhundert eine Handlung, innerhalb derer der Fürst durch Aussetzung eines Urteils der Gerichte die (meist adligen) Begnadigten zu strenger Loyalität verpflichten konnte,⁸⁷ handelt es sich hier um eine Geste, die seinem Machinteresse nicht zuarbeitet, sondern vielmehr diametral entgegen läuft: Durch die Geste der Begnadigung einer Bürgerlichen muss der Herzog seiner eigenen absolutistischen Machtfülle entsagen, statt sie zu vermehren.

Statt von Machtkalkül oder libidinösen Interessen lässt sich der Herzog in der verhandelten Angelegenheit von seinem Gefühl leiten: Er ist „heftig bewegt“, er hat „Thränen in den Augen“, als er den „Aufschub“ (SW XIX, 433) bzw. die Aufhebung der Hinrichtung befiehlt; er ist „erschüttert“, „blaß“ und „bleich“ (SW XIX, 435) und voller „Rührung“ (SW XIX, 437), als er das ehrliche Grab für Kasperl und Annerl und die Pension für die Alte anordnet. Dieses Gefühl ist jedoch nicht nur Produkt seiner eigenen Psyche, sondern der Teilnahme an einem allgemeinen Rechtsempfinden geschuldet. Es ist entscheidend, dass der Fürst zuhört und sein Urteilsvermögen durch das beeinflussen lässt, was bei seinen Untertanen (in diesem Falle: bei der Alten und beim Erzähler) als Recht empfunden wird.

An dieser Stelle wird deutlich, dass der Text nicht nur das Thema der Organologie verhandelt, sondern selbst organologisch arbeitet. Für ein organisches Modell gilt, dass jeder Teil zu allen anderen Teilen durch die Bezogenheit auf das Gesamtsystem in Analogie stehen muss.⁸⁸ Diese gesamtsystemische Verknüpfung wird an dieser Stelle dadurch erreicht, dass nicht nur Kasperls Ehrbewusstsein und die Werkherrschaft des absolutistischen Autors, sondern auch die reale Machtfülle des absolutistischen Fürsten als monströs-dysfunktional und Hemmung des (hier: rechtlichen) Bildungstrieb und des ihm zugeordneten Organismus (hier: des Staatswesens) beschrieben wird.

Die ausschließende Einschließung von Sexualität, Verbrechen und Psychopathologie bei Annerl und Kasperl (tropisch manifest in den Wotans- und Werwolf-Assoziationen des Textes) kann nur durch ihr Spiegelbild aufgelöst werden: die eingeschlossenen Ausnahme, die die Souveränität des Fürsten, manifest im Recht über den Ausnahmezustand, insbesondere in der Strafgesetzgebung, darstellt. Der individuelle Naturzustand, mit dem das Verhalten Annerls

⁸⁷ Ebd., S. 33ff; 65.

⁸⁸ Vgl. hierzu KU A 288: „In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existierend [...] gedacht“ (Hervorhebungen im Original gesperrt).

und Kasperls beschrieben wird, trifft auf den rechtlichen Naturzustand, den Agamben bei seiner Analyse des Werwolf-Phänomens als Auslagerung bzw. Verschiebung der Souveränität des Fürsten in die Geschichtsphilosophie entlarvt hat.⁸⁹ Auch Hobbes bettet (das sei am Rande hinzugefügt) seine homo-hominilupus-Definition des Naturzustandes in eine deutliche Sympathie für einen Satz Catos ein, der besagt, dass „alle Könige zum Geschlecht der wilden Tiere gehören“.⁹⁰ Das Animalische wird also in letzter Instanz durch sich selbst aufgehoben.

Zurück zu Analogie von Autor und Fürst: Wie sich der absolute Autor mittels der (organologisch gesehen) notwendigen Irritation durch die moralische Krise, die Kasperl und Annerl ausgelöst haben, korrigieren und durch massive Reduktion seiner literarischen Machtfülle ins organische Gleichgewicht zurückbefördern kann, so auch der absolute Fürst angesichts der rechtlichen Krise durch Verzicht auf seine monströse rechtliche Machtfülle – beide Male übrigens durch einen „Aufschub“ (SW XIX, 433) des (literarischen und juristischen) Urteils. Auch der Absolutismus stellt also (wie die körperliche Missbildung in den Augen der zeitgenössischen Teratologen) eine zurückgebliebene, aber notwendige Stufe in der Geschichte des Rechts dar, die eines äußeren und kritischen Anstoßes durch eine Irritation bedarf, um sich selbst zu renovieren.

Und ähnlich wie der absolute Autor zeigt auch der absolute Fürst gewisse Prädispositionen für den Wandel seines Rechtsverständnisses. Zwar hält er sich – bevor er von Annerls und Kasperls Fall hört – noch, wie es sich für einen Herrscher seines Schlages gehört, eine Mätresse und glaubt, dass dieses Verhältnis den Gesetzen des Staates enthoben sei. Aber er scheint wie der Erzähler eine gewisse „Scham“ (SW XIX, 410) dabei zu empfinden. Immerhin empfängt der Herzog seine Geliebte nicht im Schloss (was er an sich problemlos könnte), sondern schleicht sich heimlich zu ihr. Diese Tatsache versucht er auch im Nachhinein mit allen Mitteln zu verbergen. Als der Erzähler den Herzog findet, hat dieser noch „Stiefel und Sporen“ an, versucht aber seine Ausgekleidung mit einem „Schlafrock“ zu kaschieren, indem er diesen „sorgfältig über der Brust zusammen“ hält (SW XIX, 432).

Es verwundert unter diesen Umständen nicht, dass die organologisch beschriebene Wende im Rechtsverständnis des Herzogs auch eine Wende zu einem organologischen Rechtsverständnis ist. Die beiden Momente der fürstlichen Verwandlung – die Einziehung des Mikrokosmos des Fürsten auf den rechtlichen Makrokosmos des Staates (a) und die flexible Teilnahme am Rechtsempfinden des Volkes inklusive Aufschub bzw. Aufhebung eines starren Urteils (b) – lassen sich als organologisches Rechtsmodell verstehen.

Ad (a). In Kierkegaars bekannter Rede „Über die Verhältnisse“ heißt es, dass in einem Organismus die „Vertheilung der Kräfte“ so funktioniert, dass in dem

89 Agamben, *Homo sacer* (wie Anm. 42), S. 118ff. Dort analysiert Agamben auch die spiegelverkehrt zu denkenden Analogien zwischen Souverän und Werwolf.

90 Hobbes, *Grundzüge* (wie Anm. 35), S. 63.

„einzelne[n] Organe [...] dieselbige[n] Geseze beobachtet werden“, die auch im gesamten Organismus gültig sind – und vice versa.⁹¹ Nur so ist das Fortbestehen und die Entwicklung des Organismus möglich.

Und was für die Naturgesetze gilt, gilt auch für die des Staates. Der Fürst wird zum Organ unter Organen. Auch für ihn gelten alle Gesetze, die für die Bürger seines Staates gelten. Und wie jedes Organ neben seiner Reproduktionsarbeit für den gesamten Organismus auch eine individuelle Aufgabe besitzt, so ist es seine, Recht zu sprechen – ein Recht, an dem er qua allgemeinem Empfinden Teil hat.

Ad (b). Die Teilhabe an einem allgemeinen Rechtsempfinden – das entspricht der Rechtsauffassung eines Savigny, eines der wichtigsten Diskussionspartner Brentanos. Dieser lokalisiert im sogenannten Kodifikationsstreit mit Thibaut das „bürgerliche Recht“ [...] in der Natur“ und den „Thätigkeiten des [...] Volkes“, ja im „Leben der Menschen selbst“ und beschreibt es als dessen „besondere Eigenschaft“, die wir lediglich durch „unsre Betrachtung“ isolieren. Rechtswissenschaft ist dementsprechend nichts anderes als das Studium und die Teilhabe an diesem rechtlichen „Bildungstrieb“ (Beruf 4; 8; 30).⁹²

Genau wie in der Erzählung vorgeführt, verbindet auch Savigny den Gedanken einer Teilhabe am Rechtsempfinden des Volkes mit einem Plädoyer für ein flexibles Recht zu Ungunsten einer codifizierten Verfassung und deren mechanischer Umsetzung. Für ein allgemeines deutsches „Gesetzbuch“, so Savigny weiter, ist die „Zeit“ (Beruf 49) noch nicht reif. Vielmehr ist Deutschland seiner Meinung nach in einer Phase, in der eine „lebendig bildende Kraft“ (Beruf 113) im „organische[n] Zusammenhang der Geschlechter und Zeitalter“ (Beruf 112f.) das „Leben“ und das „organische Prinzip“ des Rechts (Beruf 117) weiterentwickeln muss. Auch das preußische Landrecht ist Teil dieser Entwicklungsphase. Es braucht nicht, wie Savigny gönnerhaft mitteilt, ganz aufgehoben zu werden (Beruf 135), kann aber auch nicht mehr als eine Übergangsstufe innerhalb eines Prozesses der „Fortbildung und Vervollkommnung“ (Beruf 137) darstellen.

Was Savigny für die Rechtsentwicklung im Allgemeinen und die Rechtswissenschaft im Besonderen sagt, überträgt Brentano auf das fürstliche Recht auf Aussetzung der Gesetze. Des Herzogs Intervention in den Rechtsverlauf verhindert die von Savigny gefürchteten Folgen einer „mechanische[n]“ Gesetzgebung in „Urtheilsfabriken“ (Beruf 5; 128) – also z.B. in Gerichten wie den bei Brentano erwähnten, innerhalb derer die Zurechnungsfähigkeit nach starren juristischen Prinzipien ermittelt wird.

Das System der Ehre (von Seiten der Bürger und Adligen) und das des Absolutismus (von Seiten des Fürsten) bildeten, wie die heutige Forschung weiß, eine dialektische Machtformation im 18. Jahrhundert.⁹³ Der Text markiert

91 Kilmeyer, *Über die Verhältnisse* (wie Anm. 50), S. 37; Hervorhebung von mir.

92 Die Sigle ‚Beruf‘ bezieht sich auf: Friedrich Carl von Savigny, *Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814.

93 Vgl. Anm. 86.

beide Systeme als überholt, gibt aber auch seine Zuneigung für sie zu erkennen, da er sie – gleichwohl zurückgeblieben – als Teil eines organischen Bildungstriebes betrachtet.⁹⁴ Die Erzählung sympathisiert durch die positive Schilderung des Fürsten mit dem Gedanken, dass die Rechtssoheit in ihrer Ausnahme durch eine mächtige Person konzentriert wird, und streicht durch die eher pejorative Schilderung der Gerichtspraxis den Gedanken eines anonymen, universalen und ausnahmslosen Rechts durch.

Auch die partiell affirmative Behandlung des Moments der Ehre erstaunt nicht, bedenkt man den Sonderstatus, den z.B. der oben erwähnte Justus Möser – einer der meistzitiertesten Stichwortgeber Savignys übrigens⁹⁵ – dem Regel-Kodex der Ehre zudenkt. Möser organisiert seine Rechtsutopien quasi epigenetisch. Das Recht soll seiner Meinung nach wie die „Natur“ in der Eigendynamik des Geschichtsprozesses seine „eigene Gesetzgeberin“ sein, statt dass es „nach einem allgemeinen Plan formirt“⁹⁶ wird. Der Regelkanon der Ehre, den er explizit dem „bürgerlichen Stande“ im Sinne des *status civilis* (und gerade nicht dem „Stand der Natur“, wie das noch Beccaria dachte) zuordnet, nimmt darin eine Sonderstellung ein. Er ist, da er nur aus einer mündlichen Tradition der „Vorfahren“⁹⁷ erwachsen ist, von allen schriftlichen Fixierungen und Universalisierungen frei. Ein lebendiges Recht also – aber (so muss man mit Brentano hinzufügen) auf einer niederen Bildungsstufe. Mösers Rechtsverständnis kennt nämlich noch zwei Regelsysteme (Recht und Ehre), die miteinander konkurrieren, während die Rechtsutopie aus Brentanos Erzählung auf *ein einziges* gemeinsames lebendiges Recht zuläuft.

VI. Schluss

Die Wende zum epigenetischen Denken, die der Fürst für das Recht und der Autor für die Literatur vollzogen haben, ist also durch einen Gegenstand hervorgerufen, der für das genaue Gegenteil von organischem Gleichgewicht steht: Kasperl und Annerl sind bereits durch ihre Elternhäuser und deren Melange aus (rechtlich nicht kanalisierter) Sexualität und Gewalt aus einem organischen Zusammenhang gelöst worden und reproduzieren dies in bzw. mit ihrer Psychopathologie – eine deutliche Störung des sozialen Bildungstriebes.⁹⁸ Aber genau

94 Es handelt sich also nicht, wie Heinz Gockel, „Gestörte Ordnung. Überlegungen zu Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 22 (1984), S. 253–261, S. 260f., behauptet, um die Wiederherstellung der alten Ordnung, sondern um eine Entwicklung (bzw. zumindest um die Behauptung, dass es sich um eine Entwicklung handelt).

95 Vgl. z.B. *Beruf* 114, 127

96 Justus Möser, „Sollte man nicht jedem Städtgen seine besondere politische Verfassung geben?“, in: ders., *Politische und juristische Schriften*, hg. von Karl H.L. Welker, München 2001, S. 209.

97 Möser, „Schande“ (wie Anm. 68), S. 161f.

98 Vgl. Meckel, *Handbuch* (wie Anm. 53), S. 37ff. – mit Bezug auf Friedrich Wolff, *Theorie* (wie Anm. 47), S. 134f., und Blumenbach, *Über den Bildungstrieb* (wie Anm. 49) S. 111.

diese externe Gegenkraft entspricht auf höherem Niveau wiederum internen organologischen Prinzipien. Die „Krankheit“, so Schelling im *Ersten Entwurf*, hat „diesselben Faktoren wie das Leben“, noch mehr, sie erhält erst die „Thätigkeit“ des Organismus, da diese sich ohne äußere und widrige Einflüsse „erschöpfen“ würde.⁹⁹

Die Störungen werden also als etwas ursprünglich Externes verstanden, das sich der Organismus in seiner Entwicklung zu Eigen macht, also im Hegelschen Sinne aufhebt.¹⁰⁰ Das gilt für die eingeschlossene Ausnahme des Animalischen und Krankhaften genauso wie für deren Spiegelbild am anderen Ende der Gesellschaft: die Exterritorialität des Souveräns in Bezug auf die Gesetze (und die der Werkherrschaft in Bezug auf die Literatur). Die Gegensätze zwischen Außen und Innen, zwischen Gesetz und Gewalt sind nicht eliminiert, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit in den Organismus integriert.

Der Organismus zeichnet sich dabei nicht nur durch eine Herstellung eines Gleichgewichtes *innerhalb eines Organs* (dem Recht, der Literatur) aus, sondern innerhalb des *gesamten Organismus*. Es entspricht nämlich den analogen Prinzipien des Organismus, dass sich die Krise im gesamten organologischen System in ihren einzelnen Gliedern wiederholt, sind diese doch nur um „des Ganzen *willen* existierend [...] gedacht“ (KU A 288; Hervorhebung im Original gesperrt).¹⁰¹ Das heißt: Die Krise des Erzählens und die Krise des Absolutismus waren schon latent vorhanden und werden durch die äußere Irritation von Seiten Kasperl/Annerl lediglich aufgerufen und an die Oberfläche gebracht. Die „Verletzung des Organismus“ (Rhapsodien 364), wie sie die sozialen Verhältnisse in der Elterngeneration Kasperl/Annerl und die Handlungen Kasperls und Annerls darstellen, dienen also einem doppelten Zweck: der Reformation der einzelnen Glieder in sich und des gesamten Organismus. Die jeweiligen Organe müssen sich besonders intensiv und schnell reformieren, um die Störungen des Gesamtsystems neutralisieren zu können.

Mit diesem Gedankenkomplex ist, das sei am Schluss zu erwähnen nicht vergessen, ein theologischer, wenn auch leicht häretischer Gedanke verbunden. Wie Kasperl und Annerl ein ehrliches Grab bekommen, um, statt tollwütig von

⁹⁹ Schelling, *Erster Entwurf* (wie Anm. 53), S. 222.

¹⁰⁰ Der Begriff des Aufhebens wird von Hegel in einer dreifachen (also bereits dialektischen) Bedeutung (eliminieren, konservieren und emporheben) als das entscheidende Moment des wissenschaftlichen Fortgangs begriffen: „Das *dialektische* Moment ist das eigene *Sichaufheben* solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. [...] Alles Endliche ist dies, *sich selbst aufzuheben*. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus“ (Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Teil I: Die Wissenschaft der Logik*, in: ders., *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main ³1992, Bd. XVIII, S. 172f. Die beiden letzten Hervorhebungen sind von mir. Vgl. weiterhin ders., *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, ebd., Bd. V, S. 113f.).

¹⁰¹ Vgl. hierzu auch Reils Definition der Lebenskraft, die das „Verhältnis mehrerer individualisierter Erscheinungen zu einer besonderen Art von Materie“ bestimmt. Reil, *Von der Lebenskraft* (wie Anm. 44), S. 25.

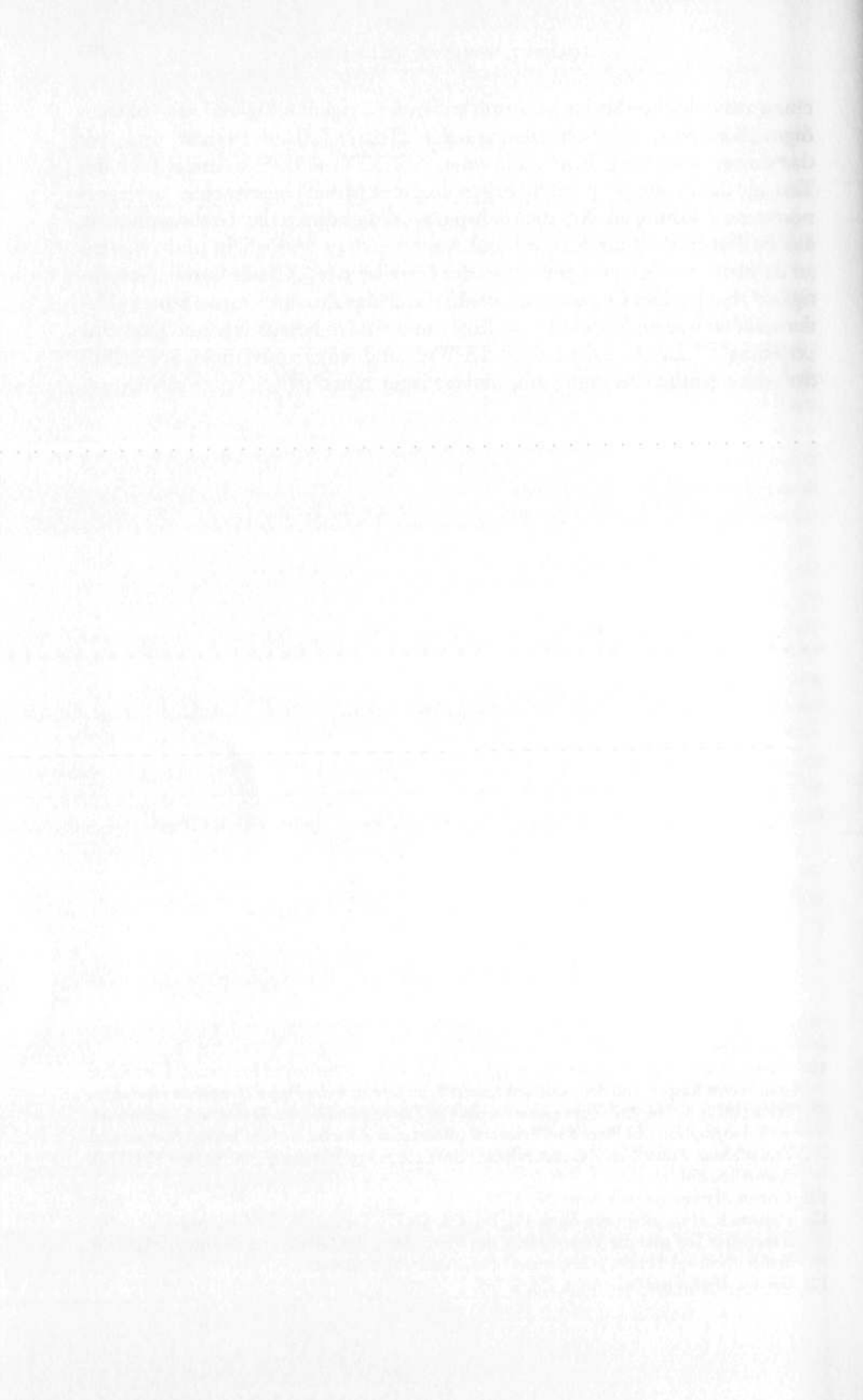
einem anatomischen Seziertisch zum anderen zu jagen, ruhig und mit vollständigen „Glieder[n]“ oder Organen von den „Todten [...] auferstehen“ und „vor das jüngste Gerichte gehen“ zu können (SW XIX, 429),¹⁰² so bietet auch der Text und das in ihm propagierte organologische Modell bereits eine vorweggenommene Erlösung an. Am deutlichsten wird dies durch das Grabmonument, das die Trauerarbeit um Kasperl und Annerl erstens ermöglicht und zweitens an die neue rechtliche Organisation der Gesellschaft („Gnade“ und „Gerechtigkeit“) bindet. Der Organismus schafft durch das Zusammenspiel seiner Glieder und durch seine Dialektik von Innen und Außen bereits hier und jetzt eine „erlösung“¹⁰³ des „Gespenstes“¹⁰⁴ der Wut (und seiner souveränen Spiegelbilder), das eigentlich bis zum „jüngsten tag jagen muss“.¹⁰⁵

102 Zu den Quellen der *Lieder der Alten*, vgl. Heinz Rölleke, „Quellen zu Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, NF 8 (1970), S. 244–257. Zum eschatologischen Zeitverständnis des Textes, vgl. (wenn auch etwas biographistisch) Peter Paul Schwarz, „Brentanos ‚Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl‘ im Zusammenhang seiner religiösen Wendung“, in: *Aurora* 32 (1972), S. 69–83, S. 75ff.

103 Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 771.

104 Dobeneck, *Mittelalter* (wie Anm. 19), Bd. I, S. 67. Zur Definition des Gespenstes als unbe-trauerbarer Tod und die Verknüpfung der Vertreibung des Gespenstes an eine erfolgreiche Trauerarbeit, vgl. Simon, „Gespenster“ (wie Anm. 38), S. 206–221.

105 Grimm, *Mythologie* (wie Anm. 20), S. 769.



Diätetische Toilettenkunst und organische (Selbst-)Bildung Goethes *Der Mann von fünfzig Jahren*

„Denkt man sein Alter hoch zu bringen, / So halt' man Maß in allen Dingen, /
Im Essen, Schlafen, Liebe, Wein / Und Arbeit muß man mäßig sein. / So hat
Hippokrates geschrieben, / Und die Erfahrung macht es wahr, / Er selber sucht
es auszuüben / Und lebte hundert und neun Jahr.“¹

Dieser Gedichtauszug stammt aus einem Ratgeber-Buch des Arztes Daniel Wilhelm Triller, erschienen 1783 unter dem Titel *Diätetische Lebensregeln oder Belehrung, wie es anzufangen, ein hohes Alter zu erlangen*. Trillers Ratgeber gehört zu den zahlreichen sogenannten Toilettenlektüren um 1800,² die sich mit Schönheits- und Gesundheitspflege, Moral und Sitte sowie mit der *Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*,³ befassen.⁴ Das Narrativ solcher Diätetiken entfaltet sich auf dem Feld einer Ethik, Ästhetik und Naturwissenschaft umfassenden Bildungsbegriffs. Bildungs- und Selbstbildungsprozesse werden innerhalb der Geologie, der Botanik, der Morphologie, der Physiologie und Anatomie untersucht. Hier stehen sie im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Anorganischem und Organischem, genauer nach dem Ursprung der organischen Selbstbildungsprinzipien, der Entwicklung der Empfindungsfähigkeit und des Bewußtseins von höher organisierten Wesen. An dieser Frage scheiden sich die Geister: Gegen die Vorstellung der Präformisten, daß alle Lebewesen im Keime vorgeformt sind, setzt die neue Theorie der Epigenese mit dem Bildungstrieb eine einheitliche Kraft der Natur voraus,⁵ wodurch sie die Selbstreproduktion der Natur und den Wechselbezug der einzelnen Organe aufeinander sowie auf den Organismus als Ganzes erklärt. Überdies werden die Bildungs- und Selbstbildungsprozesse als medizinisch-ethisches Problem der

1 Daniel Wilhelm Triller, *Diätetische Lebensregeln oder Belehrung, wie es anzufangen, ein hohes Alter zu erlangen*, Frankfurt am Main 1783.

2 Zur Diskursgeschichte dieser Toilettenlektüren vgl. ausführlich Gesa Dane, *„Die heilsame Toilette“. Kosmetik und Bildung in Goethes ‚Der Mann von fünfzig Jahren‘*, Göttingen 1994.

3 Vgl. Christoph Wilhelm Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* [Jena 1797], hg. von Rolf Brück, München 1984.

4 Zur Tradition des diätetischen Topos vom langen Leben und ihrer Rezeption bei Hufeland vgl. Irmgard Egger, *Diätetik und Askese. Zur Dialektik der Aufklärung in Goethes Romanen*, München 2001, S. 90f.

5 Wolff nennt sie „vis essentialis“. Vgl. dazu Caspar Friedrich Wolff, *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen*, 2. Auflage, Berlin 1764, S. 136. Blumenbach etabliert den Begriff des Bildungstriebes bzw. des „nisius formativus“. Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781, S. 26, S. 13.

körperlich-seelischen Gesundheit und des langen Lebens verhandelt und mit Blick auf die ästhetische Erziehung des Menschen sowie auf Konzepte von Subjektivität philosophisch und poetologisch reflektiert.

Diesem weit gespannten Bildungsbegriff gilt das Erkenntnisinteresse von Goethes ästhetischen, poetischen und naturwissenschaftlichen Schriften. Sein enzyklopädisches Projekt der Morphologie – seine „neue Wissenschaft“ einer „Lehre von der Gestalt, der Bildung und Umbildung organischer Körper“⁶ – strebt nicht nur die Zusammenarbeit mit der Naturgeschichte, der Naturlehre, der Anatomie, der Chemie, der Zoonomie, der Psychologie, der Physiognomik und der Physiologie an,⁷ vielmehr ist auch die poetische Durcharbeitung des Bildungsgedankens in den *Wilhelm-Meister*-Romanen als Teil dieses Projekts zu verstehen.

Eine direkte Problematisierung der Gegenstandsbereiche aus den sogenannten Toilettenlektüren und der „Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“, vollzieht die in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* oder *Die Entsagenden* eingearbeitete Novelle *Der Mann von fünfzig Jahren*. Ihre titelgebende Figur, der an der Schwelle zum Alter stehende 50-jährige Major, verspürt den Wunsch, durch die „Verjüngungskunst“ aus dem „Toilettenkästchen“ sein Leben zu verlängern, erst dann,⁸ als sich seine Nichte Hilarie, die eigentlich seinem Sohn Flavio zugedacht war, in ihn verliebt. Der mit seiner Schwester, der Baronin, vereinbarte Plan, durch die Heirat der Kinder die natürliche Generationenfolge und damit auch den Besitzstand der Familie zu sichern, gerät dadurch ebenso außer Ordnung wie sein leib-seelisches Gleichgewicht. Ausgehend von dieser Konstellation werden in der Novelle in komplexer Weise Vorstellungsbereiche des Körpers, der Natur und der Kunst in Beziehung gesetzt: des Körpers als Subjekt des Begehrens, als Objekt der Begierde oder der Selbstbearbeitung, als sozialer Körper oder Spiegel der Seele; der Natur als Heilkraft oder zyklischer Ordnungsstruktur, die sich „in einer steten Bewegung“⁹ befindet und den Gesetzen der Metamorphose folgt; der Kunst als frauenzimmerliche Handarbeitskunst, dilettantische Schwärmerei und antikisierende Dichtkunst, als mythische Verstrickungskunst, als Heilkunst und Selbstpraktik. Die derart inszenierten Reflexionen über Ziele und Grenzen einer Selbstbildung, die ihr diätetisches Wissen aus Toilettenlektüren bezieht, folgen nicht nur einer Vorstellung der Natur und des menschlichen Lebens als Organismus und Gewebe, sondern weben diese Wissensbereiche zu einer Narration, deren immanente Poetologie selbst als Toilettenkunst bezeichnet werden kann.

6 Johann Wolfgang Goethe, *Schriften zur Morphologie*, in: ders., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, vierzig Bände, hg. von Hendrik Birus u.a., Frankfurt am Main 1987ff., I. Abteilung, Bd. XXIV, hg. v. Dorothea Kuhn, Frankfurt am Main 1987, S. 365. Zitate im folgenden unter der Sigle FA I 24 mit Angabe der Seitenzahl.

7 Vgl. die „Betrachtung über Morphologie“, FA I 24, 361–369 sowie „Morphologie als Wissenschaft“, FA I 24, 370–373.

8 Johann Wolfgang Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* oder *Die Entsagenden*, in: *Goethes Werke*, Bd. VIII, *Romane und Novellen III*, München 1981, S. 176, S. 174. Zitate aus Goethes Romanen im folgenden unter der Sigle HA mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

I. Zur diskursiven Vernetzung von Metamorphosenlehre, Diätetik und Toilettenkunst

Zu einer gängigen Vorstellung der Anthropologie und Ästhetik um 1800 gehört es, das menschliche Leben als Gewebe zu betrachten.¹⁰ Auch für Goethe ist das „Anerkennen eines Neben-, Mit- und Ineinander-Seins und -Wirkens verwandter lebendiger Wesen“ sowie das „innigste Geflecht der verschiedensten Systeme“ ein zentrales Kennzeichen des Organismus.¹¹

Seine neue Wissenschaft der Morphologie geht vom dynamischen Gewebe des Organismus aus, da alles, was Gestalt hat, „ein bewegliches, ein werdendes, ein vergehendes“ ist.¹² Das spannungsvolle Zugleich von geprägter Form und lebendiger Entwicklung, von Notwendigkeit und Zufall,¹³ von fortwährender Bildung und Umbildung untersucht sie nach dem doppelten Gesetz der Metamorphose: dem konstituierenden „Gesetz der inneren Natur“ und dem modifizierenden „Gesetz der äußern Umstände“.¹⁴ Auf Versuche, die wesentliche Eigenschaft der organischen Körper zur Selbstreproduktion zu begründen, wird verzichtet. Es geht um die Beschreibung der beobachtbaren Phänomene, nicht um die Verifizierung von Hypothesen. So ist für Goethe die Auseinandersetzung zwischen Präformisten und Epigenetikern nicht zu entscheiden und muß nach seinen Prämissen auch gar nicht entschieden werden:

Das Neue, Gleiche ist anfangs immer ein Teil desselbigen und kommt in diesem Sinne aus ihm hervor. Dieses begünstigt die Idee der Evolution; das Neue kann sich aber nicht aus dem Alten entwickeln, ohne daß das Alte durch eine gewisse Aufnahme äußerer Nahrung zu einer Art von Vollkommenheit gelangt sei. Dieses begünstigt den Begriff der Epigenese. Beide Vorstellungsarten sind aber roh und grob gegen die Zartheit des unergründlichen Gegenstandes.¹⁵

9 FA I 24, 392.

10 Johann Gottfried Herder etwa identifiziert „Gewebe“ und „Menschliche Natur“, Karl Philipp Moritz' Ausdruck vom „feinern Gewebe der Organisation“ bezieht sich ebenso auf „das ganze wunderbare Gewebe des Menschenlebens“ wie Christoph Wilhelm Hufelands „*Textur der Organisation*“. Vgl. dazu Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. V, hg. von Bernhard Suphan, Berlin 1891, S. 1-154, hier S. 68; Karl Philipp Moritz, „Über die bildende Nachahmung des Schönen“, in: ders., *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie*, hg. von Heide Hollmer und Albert Meier, Frankfurt am Main 1997, S. 958-991, S. 978, S. 980; Hufeland, *Makrobiotik* (wie Anm. 3), S. 93.

11 Johann Wolfgang Goethe, *Das Sehen in subjektiver Hinsicht, von Purkinje, 1819*, in: *Schriften zur allgemeinen Naturlehre, Geologie und Mineralogie*, hg. von Wolf Engelhardt und Manfred Wenzel, Frankfurt am Main 1989, S. 817-827. FA I 25, 817f.

12 FA I 24, 349.

13 Andreas B. Wachsmuth, *Geeinte Zwienatur. Aufsätze zu Goethes naturwissenschaftlichem Denken*, Berlin, Weimar 1966, S. 101.

14 FA I 24, 357.

15 FA I 24, 361.

Die Unergründlichkeit des Gegenstandes verlangt vielmehr die „Notwendigkeit, alle Vorstellungsarten zusammen zu nehmen“,¹⁶ um das Phänomen angemessen beschreiben zu können. Gleichwohl gibt es für Goethe gute Gründe, mit Caspar Friedrich Wolff und Johann Friedrich Blumenbach von einer einheitlichen „Kraft“ als organisierender Tätigkeit auszugehen¹⁷ und dieses formgebende Prinzip vor allem mit Bezug auf Blumenbachs Begriff des Bildungstriebes auf seine Metamorphosenlehre zu beziehen.¹⁸ Wenn er etwa in *Die Metamorphose der Pflanze* „Wachstum“ und „Fortpflanzung“ als Äußerungen einer solchen „Lebenskraft“ erklärt,¹⁹ setzt auch er eben jene Lebenskraft voraus,²⁰ die den an der Theorie der Epigenese ausgerichteten Wissenschaften vom Leben um 1800 als regulatives Prinzip der sich selbst erhaltenden organischen Körper galt.²¹ Gleichzeitig bezieht Goethe dieses Kraft und Werden untrennbar miteinander verknüpfende regulative Prinzip in doppelter Weise auf Vorstellungsbereiche,²² die aus der Diätetik bekannt sind: Zum einen faßt er den Bildungstrieb als Sachverwalter eines beschränkten „Etats“, mit dem es auf „haushälterische“ und maßvolle Weise umzugehen gilt, weil jede Verschwendung für einen Teil des Gesamtorganismus mit Kürzungen an einem anderen Teil bezahlt werden muß.²³ Zum anderen bezieht sich das zweite, modifizierende Gesetz der Metamorphose auf den Anteil der Umweltfaktoren an der Entwicklung der Pflanzen, Tiere und Menschen. In den *Ideen über organische Bildung* (1806-1807),²⁴ die explizit auch auf die Selbstbildung des Menschen bezogen sind, reflektiert Goethe über den „wechselseitigen Einfluß“ der äußeren auf die innere Natur, in der die „Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung“ liegt, wenn der Mensch „seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht“. ²⁵ In Bezug auf den Menschen rückt damit die individuelle Lebensweise, etwa das Haushalten mit körperlichen und seelischen Kräften oder die Berücksichtigung der Klimaverhältnisse, in den Blick und öffnet so die Metamorphosenlehre auf das unter anderem durch die Toilettenlektüren vermittelte diätetische Wissen.

16 Ebd. Zu „Goethes Theorie der Vorstellungsarten“ vgl. das gleichnamige Kapitel in Manfred Kleinschneider, *Goethes Naturstudien. Wissenschaftstheoretische und -geschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1971, S. 91-129.

17 FA I 24, 367.

18 Etwa in seiner Aufzeichnung über den *Bildungstrieb*, vgl. dazu FA I 24, 451-452.

19 FA I 24, 148.

20 Vgl. dazu Maike Arz, *Literatur und Lebenskraft. Vitalistische Naturforschung und bürgerliche Literatur um 1800*, Stuttgart 1996, S. 32.

21 Zum Kontext der Ablösung der Präformations- durch die Epigenesislehre und der hierfür systematischen Bedeutung von Hallers Reiztheorie vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001, S. 63-71.

22 Zu Goethes Auseinandersetzung mit den Begriffen Kraft und Lebenskraft vgl. Kleinschneider, *Goethes Naturstudien* (wie Anm. 16), S. 136-143.

23 Vgl. dazu FA I 24, 233f. und FA I 24, 836.

24 FA I 24, 387-398.

25 FA I 24, 389.

Der diskursive Zusammenhang von Lebenskraft und Diätetik wird durch Organismustheorien aus dem Umfeld der Psycho-Medizin bestätigt. Sowohl Johann Christian Reils Schrift *Von der Lebenskraft* (1795) als auch Christoph Wilhelm Hufelands *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* von 1796 verstehen diese Kraft als belebendes und Leben modifizierendes Prinzip: Der eine versteht sie als Reiz, der auf die feste Materie wirkt,²⁶ der andere als dem Sauerstoff, der elektrischen und magnetischen Kraft ähnliche „organische Struktur“,²⁷ die „alles hervorbringt, erhält, erneuert“ und „die, verfeinert und durch eine vollkommeneren Organisation exaltiert, sogar die Denk- und Seelenkraft entflammt.“²⁸

Diese Konzeptionalisierung der Lebenskraft binden Reil und Hufeland an den galenisch-hippokratischen Diskurs der Diätetik. Für beide gehört das System der *sex res non naturales* – den nach Galen sechs nicht natürlichen Bereichen: Licht und Luft, Essen und Trinken, Bewegung und Ruhe, Schlafen und Wachen, Ausscheidungen, Affekte –²⁹ zu den Faktoren, welche ihrerseits die Lebenskraft modifizieren. In diesen, der kulturellen Selbstbearbeitung unterstellten Bereichen gilt es, eine Kunst des Maßhaltens zu praktizieren, insbesondere die Affekte zu regulieren,³⁰ und den „Vorrat an Lebenskraft“ nicht unnötig zu verschwenden.³¹ Denn der menschlichen Bildung stellen sich unumgängliche „innre und äußre Hindernisse“ entgegen: die „Jahre, die erst brachten, fangen an zu nehmen“³² und lassen derart den „Prozeß des Lebens als einen beständigen Konsumtionsprozeß“ erscheinen.³³

Die Anbindung an die antike Diätetik, die ihr medizinisches Wissen in den ganzheitlichen Zusammenhang einer Kunst des guten und schönen Lebens stellt, leisten auch die sogenannten Toilettenlektüren. Unter ‚Toilette machen‘ verstand man im 18. Jahrhundert, angelehnt an das französische ‚faire sa toilette‘, alle Handlungen zur Reinigung, Bekleidung, Verschönerung und Pflege des Körpers. Die hierfür notwendigen Utensilien umfassen gleichermaßen solche der ‚Comotica Ars‘ wie der ‚Cosmetica Medicamenta‘. Beide Begriffe werden aus Galens Diätetik übernommen³⁴ und in Zedlers Universallexikon durch

26 Johann Christian Reil, *Von der Lebenskraft*, hg. von Karl Sudhoff, Leipzig 1910, unveränderter Nachdruck Leipzig 1968, S. 15f.

27 Hufeland, *Makrobiotik* (wie Anm. 3), S. 36.

28 Ebd., S. 35.

29 Vgl. dazu Heinrich Schipperges, *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Berlin u.a. 1999, S. 38.

30 „Das erste, was in Absicht der Diät lebensverkürzend wirken kann, ist: *Unmäßigkeit*.“ Und: „Vor allen Dingen bekämpfe man seine Leidenschaften. Ein Mensch, der durch Leidenschaften immer hin und her getrieben wird, befindet sich immer in einem Extrem, in einem exaltierten Zustand, und kann nie zu der ruhigen Stimmung gelangen, die zur Erhaltung des Lebens notwendig ist.“ Hufeland, *Makrobiotik* (wie Anm. 3), S. 132, S. 209.

31 Ebd., S. 48, S. 87.

32 FA I 24, 389.

33 Hufeland, *Makrobiotik* (wie Anm. 3), S. 47.

34 Der griechische Arzt Galen unterscheidet zwischen ‚cosmetica‘ und ‚comptoria‘. Vgl. dazu Dane, „Die heilsame Toilette“ (wie Anm. 2), S. 50.

die Begriffe „Schminck=Kunst“ und „Schminck=Artzneyen“ ins Deutsche übertragen.³⁵ Deutlich wird die Verbindung von ärztlicher Kunst und Schönheitskunst auch daran, daß der auf Reisen mitgeführte Toilettenkasten neben zahlreichen Tinkturen, Salben und Pinseln auch Bücher und Schreibzeug sowie Aderlaßbesteck enthält. Desweiteren läßt die Aufzählung der Toilettenartikel erkennen, daß unter diesem ‚Toilette machen‘ auf das eigene Selbst bezogene Handlungen zu verstehen sind, die sich durch Lesen und Schreiben zu einer umfassenden Selbstpraxis erweitern.³⁶ Zugleich jedoch formieren diese Handlungen den Körper als sozialen: Sie sind Teil eines sozialen Codes und ermöglichen so seine Lesbarkeit. Mittels Selbstpraxis wie sozialer Praxis wird der Körper zum Text, das ‚Toilette machen‘ wird zum *poiein*, zum Machen eines Textes bzw. eines semiotisierten Körpers.

An den Rändern des Organismusedenkens und des diätetischen Wissens wird mithin die hinlänglich bekannte Metapher vom Text als Gewebe aufgerufen.³⁷ Die Vorstellung des Gewebes als Text erhält jedoch im Kontext der Toilettenlektüren eine sachliche Begründung. Verfolgt man nämlich die etymologischen Spuren des französischen Begriffs ‚toilette‘,³⁸ so erschließen sich weitere interessante, über den metaphorischen Bezug hinausweisende diskursive Vernetzungen. Als Verkleinerungsform von ‚toile‘, von Tuch, Gewebe also, leitet sich ‚toilette‘ vom lateinischen ‚tela‘ her, ebenfalls mit Tuch zu übersetzen: Gewebe, lateinisch *textus* oder deutsch Text, Tuch und Toilette sind also etymologisch direkt miteinander verbunden, so daß sich die Verbindung von ‚toilette machen‘ und ‚Text machen‘ nicht nur metaphorisch begründen läßt.

Zedlers Universallexikon eröffnet noch ein weiteres Bezugsfeld. Es bezeichnet ‚toilette‘ nicht nur allgemein als ein Stück Stoff, sondern speziell als „Ueberzug oder Tuch, worein etwas gewickelt, oder sauber aufbehalten wird“: Vornehmlich Kostbarkeiten zur Verschönerung.³⁹ Vergleichbar identifiziert *Amaranthes* ‚Frauenzimmer=Lexikon Toilette mit „Nacht-Tuch“, ein „Tuch von reiner Leinwand, worin das Frauzimmer ihre Nachtkleider zu schlagen

35 Vgl. das Lemma ‚Cosmetica Medicamenta‘ in Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. VI: Ci-Cz, Halle, Leipzig 1733, Sp. 1415; sowie das Lemma ‚Comotica Ars, Ars Comptoria furatrix‘ in: Ebd., Sp. 856.

36 Zur etho-poetischen Funktion eines lesenden und schreibenden Selbstbezugs vgl. Michel Foucault, „L'écriture de soi (1983)“, in ders., *Dits et Écrits*, ed. établie sous la dir. de Daniel Defert, Bd. IV: 1980-1988, Paris 1994, S. 415-430, sowie Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (Hg.), *Michel Foucault, Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main 1993.

37 Zum Text als „Gewebe von Zitaten, die den unzähligen Bereichen der Kultur entnommen sind“ vgl. Roland Barthes, „The Death of an Author“, in: ders., *Image – Music – Text. Essays*, New York 1977, S. 142-148, S. 146.

38 Ohne die Verbindungen zur Gewebe- als Textmetapher sowie die Verbindungen zur Diätetik und zur Organismustheorie herzustellen vgl. dazu auch Dane, „Die heilsame Toilette“ (wie Anm. 2), S. 48f.

39 Zedler, *Universal-Lexikon* (wie Anm. 35), Bd. XLIV: Ti-Trao, Halle, Leipzig 1745, Sp. 1084. Zedlers Universallexikon bezieht den Begriff ‚toilette‘ hier ganz allgemein auf Kostbarkeiten zur Verschönerung – etwa „der gesamte Schmuck und Putz an Nachtzeuge oder Nacht=Habite, kostbaren Spitzen, Juwelen und Kleinodien“ wird „mit diesem Nahmen belegt“.

pfl eget“.⁴⁰ Die Verschönerungskunst der ‚toilette‘ erschließt sich also als Einwicklung oder Einschlag von Kostbarkeiten in ein reines Tuch. Aus der Perspektive des gesamten diskursiven Feldes bezieht sich diese Verhüllung des Kostbaren und Innersten auch auf den Bereich des diätetischen, an Organismustheorie und Metamorphosenlehre geschulten Selbstbezugs sowie seiner lesenden und schreibenden Selbstpraxis. Eine solche Toilettenkunst, die auch eine reflektierende Aufmerksamkeit auf das eigene Tun und Lassen umschließt und die Verhältnisbeziehung des eigenen Inneren und Äußeren in seiner Veränderung bedenkt, offenbart nicht zufällig eine Nähe zu Ovids *Metamorphosen*. Insbesondere das Arachne-Kapitel stellt in diesem Sinne von Gewebe einen Gedächtnistext dar, der die Geschichte der eingehüllten Kostbarkeiten bewahrt und sie zugleich in der Auswicklung zu erzählen gibt. Den Gedächtnispekt einer zum Text gewebten Lebensgeschichte kommentierend, heißt es von Arachnes Webkunst: „Da wird unter Fäden gewirkt auch schmiegsames Gold und eingewoben dem Stoff die Geschichte aus alten Zeiten“.⁴¹

In Goethes *Der Mann von fünfzig Jahren* wird der Arachne-Mythos zitiert, um das Gewebe des Lebens der schönen Witwe – die an das „frauenzimmerliche Handarbeiten“ (HA 8, 184) Gedanken „an Personen, an Zustände, an Freud und Leid“ (HA 8, 189) knüpft –, die Verstrickung des Majors in sein Liebes- und Verjüngungsbegehren sowie, damit verbunden, seine Abhängigkeit von den Toilettenkünsten seines Kammerdieners und seine dilettantischen Versuche in der Dichtkunst ins Bild zu setzen. Komplementär zu Goethes Organismusvorstellung, die, „technische Details des Webvorgangs“ aufnehmend, das „biographische Muster des *einen* Fadens [...] durch das komplexere von Zettel und Einschlag ersetzt“,⁴² erstellt auch die Narration von der Liebesbegegnung der schönen Witwe mit dem Major und diejenige der weiteren Liebesbegegnungen der Novelle ein überaus komplexes Muster. Dieses ist dem dynamischen Erkenntnis- und Darstellungsmodell von Zettel und Einschlag vergleichbar,⁴³ das zum einen ‚Zettel‘ als Grundgewebe und ‚Zettel‘ als Faserstoff,⁴⁴ Papier oder Blatt ineinander blendet, und sich zum anderen die unterschiedlichen Vorstellungsarten von Präformation und Epigenese produktiv aneignet. Derart gibt auch die genetische Betrachtung der diätetischen Toilettenkunst und der organischen Selbstbildung des Majors in *Der Mann von fünfzig Jahren* eine Anschauung des spannungsvollen Zugleichs von geprägter Form und lebendiger

40 Vgl. das Lemma ‚toilette‘ in *Amaranthes, Nutzbares, galantes und curioses Frauenzimmer=Lexikon [...]*, Leipzig 1715, Sp. 2028f.

41 Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, hg. von Erich Rösch, München, Zürich, ¹⁰1983, S. 201.

42 Benedikt Jeßing, *Konstruktion und Eingedenken. Zur Vermittlung von gesellschaftlicher Praxis und literarischer Form in Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ und Johnsons „Mutmaßungen über Jakob“*, Wiesbaden 1991, S. 84f.

43 Gerhard Neumann, *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, München 1976, S. 625.

44 Goethe am 3. Mai 1810 an Meyer, in: HA 8, 520: „Ich habe diese Tage nach ihrer Anleitung die Baumwolle gut studirt und suche nun einen hinlänglich realen Zettel zu einem poetischen Einschlag vorzubereiten.“

Entwicklung, von Notwendigkeit und Zufall, von fortwährender Bildung und Umbildung sowie von Verhüllungen und Auswickelungen des Inneren.

II. Die Ordnungsform des Körpers

Die diskursive Vernetzung von Metamorphosenlehre, Diätetik und Toilettenlektüre ist nicht nur für das Dargestellte von *Der Mann von fünfzig Jahren* leitend, sondern gleichfalls strukturierend für das Erzählverfahren der Novelle. Erste Hinweise für dieses Strukturierungsprinzip sind dem die Novelle einleitenden Paratext zu entnehmen, in dem die Selbstreflexion auf das Erzählen im Medium der Gewebepresentation erfolgt. *Per definitionem* hat ein Paratext die Funktion der Rahmung, Kommentierung und Lektüresteuering des zu Erzählenden. Er ist an der Grenze zwischen Textinnerem und Textäußerem situiert, konstituiert das Innen, indem er es auf seine Einrahmung bezieht und diese wiederum vom Außen des Rahmens abtrennt.⁴⁵ Diese wechselseitige Relationsbeziehung zwischen Innen und Außen läßt sich als Denk- und Textraum konfligierender Stimmen beschreiben, in dem – Goethes Denkform von Zettel und Einschlag vergleichbar – „untrennbar miteinander Verwobenes, doch getrennt Gedachtes“,⁴⁶ vermittelt wird. Als „Verband der disparatesten Einheiten“⁴⁷ weist *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* zahlreiche solcher wechselseitigen Relationsbeziehungen auf.⁴⁸ Fortwährend werden kleinere von größeren und diese wiederum von noch größeren Texten eingerahmt. Dieses Einschachtelungsprinzip im Sinne einer *mise en abyme* erinnert nicht nur an Zedlers Hinweis auf das Verständnis von ‚toilette‘ als Tuch, worin etwas eingewickelt ist, sondern ist auch aus der Präformationslehre Charles Bonnets bekannt, der die ineinandergeschachtelten Keime, deren Auswicklung die Entstehung der Lebewesen erklärt, als *mise en abyme* bezeichnet.⁴⁹ Im konkreten

45 Vgl. Gérard Genette, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, Frankfurt am Main 1992. Zur ästhetischen Funktion des Rahmens bzw. des Parergons vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1974, S. 226 sowie Jacques Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei*, Wien 1992, S. 56–104, bes. S. 82.

46 Karl Eibl, *Kommentar* S. 1091, in: FA I 2, Johann Wolfgang Goethe, *Gedichte 1800–1832*, hg. von Karl Eibl, Frankfurt am Main 1988.

47 Goethe an Rochlitz, 28.7.1829, zit. nach Gerhard Neumann, „Kommentar“ in: ders., Hans-Georg Dewitz (Hg.), *Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke – Briefe, Tagebücher und Gespräche I 10*, Frankfurt am Main 1989, S. 860.

48 Zu den *Wanderjahren* und ihrem „Modell einer gleitenden Rahmung von Rede und Schrift durch die Vernetzung von Textinnerem und -äußerem, wie sie die Verhältnisbeziehung von Gesprächsnotizen, Briefen, Novellen, Gedichten und Liedern zur Rahmenhandlung wie zu anderen zirkulierenden Schriften und Archiven herstellt“, vgl. Verf., „Wandernde Autorschaft im Zeichen der Entsagung: Goethes *Wanderjahre*“, in: Heinrich Detering (Hg.), *Autorschaft: Positionen und Revisionen*, Stuttgart 2002, S. 501–520, S. 503.

49 Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, Paris 1985 (Genève 1762), S. 21ff. Zitiert nach Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn u. a. 1993, S. 32.

Fall von *Der Mann von fünfzig Jahren* soll mit diesem Paratext, diesem Gewebe als Text und *vice versa* diesem Text als Gewebe – so ist es seiner Lektüreeanweisung zu entnehmen – angezeigt werden, wie durch das Erzählen der Novelle am Ende „die Personen dieser abgesondert scheinenden Begebenheit mit denjenigen, die wir schon [aus der Rahmenhandlung, B. Th.] kennen und lieben, aufs innigste zusammengeflochten“ sein werden: Eine „stückweise“ Darstellung „in mehreren Abteilungen“ ist hierfür nicht geeignet, vielmehr soll der notwendig „fortlaufende[] Vortrag“ die genetische Entwicklung, den „innere[n] Zusammenhang“ (HA 8, 167) des Dargestellten dokumentieren. Dieses Verfahren erinnert an die Methodik der Metamorphosenlehre, wo es ebenfalls die „genetische Weise“ ist, mit der das Ganze in der Perspektive seines Werdens, seiner Entwicklung und Geschichte betrachtet werden muß, da „kein Einzelnes [...] Muster des Ganzen sein“ kann.⁵⁰

Gleich zu Beginn der Novelle wird die genetische Entwicklung thematisch. Es geht um die Regelung von Erbangelegenheiten, um die Bemühungen des Majors, die „Ordnung“ durch eine „neue Einrichtung“ (HA 8, 168) der Familienverhältnisse wiederherzustellen. Performativ wird die genetische Entwicklung, dem inneren Zusammenhang von Metamorphosenlehre, Toilettenkunst und Diätetik folgend, indem die genealogische Ordnung konsequent mit der Ordnung der Körper und den Gesetzmäßigkeiten der Diätetik überblendet wird: Dem doppelten Gesetz der Metamorphose von innerer Natur und Modifikation durch äußere Umstände entsprechend soll das ruhige Emporwachsen der Kinder Flavio und Hilarie durch deren eigene und durch die Einwirkung der Eltern ‚beschleunigt‘ werden.⁵¹ Diese natürliche Ordnung wird durch die Liebe Hilaries zu ihrem Onkel, dem Major, gestört: Ihre „Neigung“ spielt den Bemühungen, sich „ökonomisch vorzusehen“, einen „Streich“ (HA 8, 168). Zugleich ist damit die von den elterlichen Wünschen verschleierte Differenz zwischen der Ordnung der Liebe und der Ordnung der Ökonomie sowie die kulturelle Dimension beider Ordnungen betont.

Auf den Major wirkt diese Nachricht wie ein Schock, der dem plötzlichen Einbruch einer Novellenhandlung vergleichbar, den natürlichen Lauf der Dinge unterbricht: Denn „ein so unerwartetes Ereignis“ steht in krassem Widerspruch zu der „Zeit“, die es braucht, um sich von der „Verwunderung zu erholen“ (HA 8, 169). Es ist eine lange Zeit, die sich als mehrfach gestufter Verwandlungsprozeß der inneren und äußeren Ordnung des Majors darstellt. Auf der Folie des Paratextes gelesen wird die dort eingeführte Unterscheidung von Unterbrechung und fortlaufendem Vortrag nochmals aufgenommen. Die Rede des Majors erweist sich als *mise en abyme*, als Reflexion der Novelle in der Novelle und zugleich als Beispiel des genannten Einschachtelungsprinzips von Texten, die sich wie die eingeschachtelten Keime auseinander entwickeln.

50 FA I, 24, 229.

51 Zum Begriff der Beschleunigung im Kontext der Metamorphose der Pflanzen vgl. FA I, 24, 149.

In seiner ersten Überraschung kann der Major Hilaries Liebe nur als „Selbstbetrug“ begreifen: „Etwas so Unnatürliches hätte ich ihrem natürlichen Wesen nicht zugetraut.“ (HA 8, 169) Gleichwohl bleibt dieser vermeintliche Selbstbetrug nicht ohne Folgen, vielmehr scheint er sich direkt auf den Major selbst zu übertragen: Er wird zum katalysierenden Umweltfaktor seiner Metamorphose. Glaubte er schon zu Beginn, als er von Hilaries Verliebtheit erfuhr, „das schöne Kind mit andern Augen anzusehn“ (HA 8, 168), so fühlt er sich nun „wider seinen Willen, abermals verändert“ (HA 8, 169) – in seinem Inneren verändert, umgebildet und letztlich verjüngt durch die ihn modifizierenden Umstände: „Der Garten war in seiner vollen Frühlingspracht, und der Major, der so viele alte Bäume sich wieder belauben sah, konnte auch an die Wiederkehr seines eigenen Frühlings glauben.“ (HA 8, 170)

Bald muß er jedoch feststellen, daß sein inneres Gefühl und die äußeren Umstände nicht zusammenstimmen. Seine leib-seelische Harmonie ist durch das unerwartete Ereignis aus dem Gleichgewicht geraten. Er merkt, daß „eine neue Ordnung der Dinge manches Unbequeme nach sich ziehe“, „nichts wollte passen“, auch der Spiegel wirft nicht das gewünschte Bild zurück: „Einige graue Haare konnte er nicht leugnen, und von Runzeln schien sich auch etwas eingefunden zu haben. Er wischte und puderte mehr als sonst [...]. Auch mit der Kleidung und ihrer Sauberkeit war er nicht zufrieden.“ (HA 8, 170f.) Die runzlige Haut und die unreine Kleidung spiegeln dem Major das Alter seiner äußeren Hüllen. Sie gelten ihm als Zeichen einer notwendigen Veränderung, da er „sich innerlich frisch fühlt“ und deshalb „sein Äußeres auch gar zu gern wieder auffrischen möchte“ (HA 8, 172f.). Die Erneuerung der äußeren Hülle soll seine „Lebenstätigkeit“ so schützen, daß sie „das, was ihrem Innern spezifisch obliegt, vollbringe[n]“ kann, oder: den Anforderungen der neuen Liebe gewachsen ist.⁵² Daß sein Äußeres „frühzeitig dem Tode, der Verwesung an[gehört]“, scheint ihm offensichtlich, unklar ist ihm jedoch, ob die *Ideen der organischen Bildung* zutreffen: ob mithin „immer neue Hüllen sich bilden“ und das Absterben so zugleich ein neues bzw. ein Leben in veränderter Form und Gestalt hervorbringt.⁵³

Der Besuch seines Schauspielerfreundes kommt da gerade recht. Innerhalb der Erzählanordnung erscheint er als zufälliger äußerer Umstand einer epigenetisch strukturierten Narration, die Neues erzeugt. Der Schauspieler weicht den

52 Vgl. dazu FA I 24, 395: „Lebenstätigkeit verlangt eine Hülle, die gegen das äußere rohe Element, es sei Wasser, oder Luft oder Licht, sie schütze, ihr zartes Wesen bewahre, damit sie das, was ihrem Innern spezifisch obliegt, vollbringe. Diese Hülle mag nun als Rinde, Haut oder Schale erscheinen, alles was zum Leben hervortreten, alles was lebendig wirken soll, muß eingehüllt sein, und so gehört auch alles, was nach außen gekehrt ist, nach und nach frühzeitig dem Tode, der Verwesung an. Die Rinden der Bäume, die Haut der Insekten [...] die Haare und Federn der Tiere, selbst die Oberhaut des Menschen, sind ewig sich absondernde, abgestoßene, dem Unleben hingeebene Hüllen, hinter denen immer neue Hüllen sich bilden, unter welchen sodann, oberflächlicher oder tiefer, das Leben sein schaffendes Gewebe hervorbringt.“

53 Ebd.

Major in die Verjüngungskunst ein, der morphologischen Vorstellung folgend, daß „das Alte durch eine gewisse Aufnahme äußerer Nahrung zu einer Art von Vollkommenheit gelangt“. ⁵⁴ Die „Nahrung“ (HA 8, 173) kommt aus dem Inhalt eines Toilettenkästchens, und schon die „Hoffnung, Haupt und Gesicht mit seinem Herzen in Übereinstimmung zu bringen“, wirkt belebend auf die Psyche des Majors, so daß er „bei Tische ein ganz anderer Mensch erschien“ (HA 8, 174). Die in physischer wie moralischer Hinsicht zentrale Funktion der Haut als Sitz „des Gefühls“, als größtes „Reinigungsmittel“ und „Restaurationsmittel unsres Körpers“, die Hufelands *Makrobiotik* betont, scheint damit bestätigt. ⁵⁵

Diese Funktion der Toilettenkunst als mediale Schaltstelle des Organismus zwischen Innen und Außen wird vom Schauspieler als Geheimwissenschaft verhandelt: Es gibt „Stufen und Grade“, „Arcana“, „Geheimnisse für die Eingeweihten“ – einen Bezug zu Geheimgesellschaften, den auch Hufelands *Makrobiotik* herstellt. Dort wird die ‚comptoria ars‘ der „Rosenkreuzer und Konsorten“ als Scharlatanerie abgewertet und zur Differenzierung zwischen schädlicher und heilsamer Toilette aufgefordert. ⁵⁶ Als „Schüler in der Verjüngungskunst“ (HA 8, 177) muß der Major diese Differenzierungsfähigkeit erst erwerben. Er muß lernen, daß „die Anwendung [...] nicht im Allgemeinen gelehrt werden [kann]“, sich diese, wie jede große Kunst „nicht auf einmal fassen“ läßt (HA 8, 177) und insbesondere Eigenverantwortlichkeit voraussetzt. Der vom Schauspieler zur Verfügung gestellte „Schönheits-Erhaltungs-Lehrer“ kann also allenfalls die ersten Schritte der Bildung zum Toilettenmeister begleiten. Hierzu gehören auch die für die *Wanderjahre* typischen Irr- und Umwege. ⁵⁷

Relativiert wird diese Kunst auch noch durch einen weiteren Umstand. Das allgemeine diätetische Prinzip, daß sich der Mensch im Schlaf verjüngt und deshalb, wie der Schauspieler meint, „die eigentliche Zeit, Verjüngungs- und Verschönerungsmittel anzubringen, die Nacht sei“, trifft auf den Einzelfall nicht zu: Das „Haupt“ des Majors wird „gesalbt, sein Gesicht bestrichen, seine Augenbraunen bepinselt und seine Lippen betupft“, des weiteren wird ihm eine künstliche Haut, „ein Netz, wo nicht gar eine feine lederne Mütze übergezogen“, so daß sich der Major insgesamt wie in einer absterbenden Hülle, „etwas mumienhaft, zwischen einem Kranken und einem Einbalsamierten“ (HA 8, 178) fühlt. Mit diesem ‚Absterben‘ der alten Hülle deutet sich ein weiterer Gestaltwandel an, der deshalb als Selbsttäuschung entlarvt werden wird, weil die Künstlichkeit des Vorgehens die natürliche Ordnung der Zeit mißachtet bzw. diese ironisch verkehrt wird. Der Ratschlag des Kammerdieners, man müsse

54 FA I 24, 361.

55 Hufeland, *Makrobiotik*, (wie Anm. 3), S. 187f.

56 Ebd., S. 98.

57 Zur „Umweg-Struktur des Romans“ vgl. Mathias Mayer, *Selbstbewußte Illusion: Selbstlegitimation und Legitimation der Dichtung im „Wilhelm Meister“*, Heidelberg 1989, S. 56.

alles „langsam und behaglich vollbringen, besonders aber die Zeit des Anziehens habe man als angenehme Unterhaltungsstunde mit sich selbst anzusehen“ (HA 8, 178f.), läßt sich zwar auf das Zusammenwirken von innerer und äußerer Bildung beziehen, trifft aber noch nicht auf die notwendige innere Reife des Majors. Denn dieser glaubt sich durch die modern zurechtgestutzte Uniform auf einen Schlag verjüngt und kann auf seinen „Verjüngungsdieners“ (HA 8, 181) fortan nicht mehr verzichten.

Diesem Selbstverlust korrespondiert ein erneuter Ordnungsverlust: Nicht nur durch Hilaries Liebesgeständnis vor dem Familienstammbaum wird der Major „zum glücklichsten Menschen unter der Sonne“ (HA 8, 180). Sein neu erwecktes und zur Selbstüberschätzung tendierendes Liebesbegehren, das sich bald auch auf die schöne Witwe ausdehnt, macht ihn überdies zum Rivalen seines Sohnes. Bereits nach der ersten Begegnung mit ihr fühlt er sich „in einer Art von Taumel, von Unsicherheit seiner selbst, wie es denen geht, die schnell aus einem Zustande in den entgegengesetzten übertreten“ (HA 8, 185f.). Als über das rechte Maß hinausgehende Beschleunigung der inneren Umbildung korrespondiert dieser Gleichgewichtsverlust dem durch die modern zurechtgestutzte Uniform angezeigten Orientierungsverlust der äußeren Umbildung. Das doppelte Gesetz der organischen Bildung wird auf doppelte Weise gebrochen. Aus diätetischer Perspektive muß diese „gewisse Exaltation“ (HA 8, 192) – die nach Hufeland am „Reichtum der Lebenskraft“ zehrt und das individuelle Lebens- und Glücksgefühl beeinträchtigt –,⁵⁸ zur Krankheit der Seele führen, die nur durch die Heilkraft der Natur kuriert werden kann. Die Rückbesinnung auf ihr Vorbild läßt die Wiederherstellung des Gleichgewichts erhoffen. Entsprechend wartet der fortlaufende Vortrag, der ja den inneren Zusammenhang des Geschehens „nach Gesinnungen, Empfindungen und Ereignissen“ (HA 8, 167) betrachtet, mit dem Rezept auf, den Major zur Kur aufs Land zu schicken.

III. Die Ordnungsform der Natur

Der Major, nunmehr auf den Gütern angelangt, widmete Tag und Stunde der Besichtigung und Untersuchung. Er fand sich in dem Falle, zu bemerken, daß ein richtiger, wohlgefaßter Hauptgedanke in der Ausführung mannigfaltigen Hindernissen und dem Durchkreuzen so vieler Zufälligkeiten unterworfen ist, in dem Grade, daß der erste Begriff beinahe verschwindet und für Augenblicke ganz und gar unterzugehen scheint, bis mitten in allen Verwirrungen dem Geiste die Möglichkeit eines Gelingens sich wieder darstellt, wenn wir die Zeit als den besten Alliierten einer unbesiegbaren Ausdauer uns die Hand bieten sehen. (HA 8, 194)

Das Vergehen von Zeit ermöglicht jene Distanz, die als notwendige Bedingung für ein angemessenes Selbstverhältnis bereits zu den diätetischen Ratschlägen

⁵⁸ Hufeland, *Makrobiotik*, (wie Anm. 3), S. 35.

des Kammerdieners gehörte. Gleich zu Beginn hatte er dem Major Einübung in Geduld, Gelassenheit, Ruhe und Selbstreflexion angeraten. Hierfür bietet die Hinwendung zur Natur eine geeignete Ordnungs- und Anschauungsform. Denn der genetischen Entwicklung der Natur zu folgen und den Selbstbezug an ihren Bildungsgesetzen auszurichten, bedeutet, sich ihr haushälterisches Vorgehen der Mäßigung anzueignen. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil die naturökonomische Handlungsmaxime vernünftiger Beschränkung als Voraussetzung jeder schönen Bildung, auch der moralischen und künstlerischen, angesehen werden kann:⁵⁹ weil mithin natürliche und künstliche Bildung dem Bild von Zettel und Einschlag vergleichbar zwar getrennt gedacht, doch untrennbar miteinander verwoben sind.⁶⁰

Um das leib-seelische Gleichgewicht des Majors wiederherzustellen, bedarf es jedoch noch mehr: erstens „das verständige Bemerken einsichtiger Ökonomen [...], daß eine Reihe von Jahren, [...], hinreichend sein werde, das Abgestorbene zu beleben [...], um zuletzt durch Ordnung und Tätigkeit seinen Zweck zu erreichen.“ (HA 8, 194) Zweitens das „Gefühl“, „das einen tätigen Mann freudig aufrichtet, wenn er das Verworrene zu lösen, als entworren vor sich zu sehen hoffen darf.“ (HA 8, 196) Sowie drittens die Erinnerung an frühere Praktiken der Selbstsorge, die sich durch die Neubelebung von Vergangenem ebenfalls damit befassen, „das Abgestorbene zu beleben“: In diesem Sinne beschäftigt sich der Major mit selbstverfaßten Gedichten, die ebenso „in guter Ordnung verwahrt lagen“ wie „manche Gedenk- und Erinnerungsbücher, Auszüge beim Lesen alter und neuer Schriftsteller enthaltend“ (HA 8, 196).

Auch dieser inneren Bildung durch die umfassende Neuordnung des Selbstverhältnisses muß wieder ein äußerer „Umstand“ helfend bzw. wechselwirkend zur Seite treten – „Sein kosmetischer Kammerdiener“ reist ab, legt ihm aber vorher nochmals die Grundsätze der ‚cosmetica medicamenta‘ ans Herz:

Alles, was nicht nur den Schein der Gesundheit bezwecken, sondern was die Gesundheit selbst aufrechterhalten sollte, ward eingeschärft, besonders aber Maß in allem und Abwechslung nach den Vorkommenheiten, Sorgfalt sodann für Haut und Haare, für Augenbraunen und Zähne, für Hände und Nägel, [...]. Dabei wurde Mäßigung aber- und abwärts in allem, was den Menschen aus seinem Gleichgewicht zu bringen pflegt, dringend anempfohlen [...]. Und wirklich tat es dem Major sehr wohl, wieder sich selbst gegeben zu sein. Der verständige Mann braucht sich nur zu mäßigen, so ist er auch glücklich. (HA 8, 199f.)

„Bildsam ändre der Mensch selbst die bestimmte Gestalt“⁶¹ – dieser Aufruf aus *Die Metamorphose der Pflanzen* gilt offenbar auch für den Major. Er wird dort

59 Vgl. dazu Goethes Gedichte *Die Metamorphose der Tiere* (FA I 2, 498-500), *Die Metamorphose der Pflanzen* (FA I 1, 639-641) und *Antepirrhema* (FA I 2, 500f.).

60 Diese Verflechtung erschließt sich etwa aus dem Gedicht *Antepirrhema*, in dem die Natur als der „ewigen Weberin Meisterstück“ beschrieben wird, „von Ewigkeit angezettelt; / Damit der ewige Meistermann / Getrost den Einschlag werfen kann.“ (FA I 2, 501)

61 FA I 1, 641.

verknüpft mit dem Gedanken einer zur Vervollkommenung strebenden Entwicklung nach dem zyklischen Prinzip der Wiederkehr von Ähnlichem in variiertter Form sowie mit dem Gedanken der Selbstbildung des Menschen durch Lenkung der Lebenskraft. Für den fortlaufenden Vortrag, der zwar von dem wiederhergestellten leib-seelischen Gleichgewicht des Majors erzählen konnte, noch nicht aber von den Auflösungen der Liebesangelegenheiten, ist zudem aufschlußreich, daß das Gedicht auch auf die Entwicklung der Liebe Bezug nimmt. Sie wird mit dem Prinzip natürlicher Zeugung parallelisiert, denn als mannigfaltige Gefühlsverflechtung verleiht die Natur ihr „bald diese bald jene Gestalten“.⁶²

Auch die Liebesverflechtungen der Novelle mit ihren Überkreuzbeziehungen und ‚Gestaltwechseln‘ lassen sich vor dem Hintergrund solcher biologischer Zeugungstheorien lesen: Diejenige Buffons etwa nimmt spontane Bildungen durch Anziehung ähnlicher Teilchen an. Dem liegt die „Annahme einer *indirekten* Formerhaltung durch Übertragung“ auf der Basis einer Verähnlichung der Nahrung zugrunde.⁶³ Die Kontingenzbeziehungen dieser Spontanbildungen werden durch eine Art materielles Gedächtnis gesteuert, das sich an die Formen der Eltern erinnert und sie als innere Prägeform (*moule intérieur*) nach dem Prinzip der Ähnlichkeit reproduziert. Vergleichbar genährte Attraktionskräfte wirken auch in der Novelle: „Die Baronin hatte ihren Bruder von Jugend auf dergestalt geliebt, daß sie ihn allen Männern vorzog, und vielleicht war selbst die Neigung Hilaries aus dieser Vorliebe der Mutter, wo nicht entsprungen, doch gewiß genährt worden.“ (HA 8, 180) Und an der Übertragung dieser Neigung auf Flavio hat das „Miniaturporträt“ des noch jungen Major, das die „Ähnlichkeit“ zwischen Vater und Sohn hervorhebt, entscheidenden Anteil: zumal als Flavio eingehüllt „in des Vaters Kleidern“ (HA 8, 207) als Verjüngung des Majors erscheint und sich die „Ähnlichkeit des Vaterbildes mit der frischen Lebensgegenwart des Sohnes“ (HA 8, 208) bestätigt. Werden jedoch die Prinzipien der Ähnlichkeit und indirekten Formerhaltung durch Übertragung auf die künstlerische Zeugung angewandt, gelingen die Kontingenzbeziehungen der Spontanbildungen nicht zwangsläufig. Diese Erfahrung muß der Major, „von jeher gewohnt“, sich die „leuchtenden Ausdrücke dem Gedächtnis einzuprägen“ (HA 8, 189), bei seinen Versuchen machen, mit „aus dem Stegreif“ (HA 8, 189) formulierten Paraphrasen antiker Verse auf die Liebesgaben der schönen Witwe zu antworten.⁶⁴

62 Ebd.

63 Hans-Jörg Rheinberger, „Zum Organismusbild der Physiologie im 19. Jahrhundert: Johannes Müller, Ernst Brücke, Claude Bernard“, in: *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), Heft 1, S. 342-351, S. 343.

64 Zur „Erotik des künstlerischen Mediums“ vgl. auch David E. Wellbery, „Kunst – Zeugung – Geburt. Überlegungen zu einer anthropologischen Grundfigur“, in: Christian Begemann, David E. Wellbery (Hg.), *Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit*, Freiburg im Breisgau 2002, S. 9-36, S. 24.

Auch im Hinblick auf die Mischungsverhältnisse und Attraktionskräfte sowie die Übertragungsverhältnisse einzelner Erzählmomente des fortlaufend sich entwickelnden Novellenvortrags ergeben sich Spontanbildungen und Kontingenzbeziehungen, die sich nicht ohne weiteres auf eine vorgegebene Prägung beziehen lassen. So ist etwa dem Erzähler „selbst unbekannt geblieben“, wie sich der Major aus dieser prekären „Verlegenheit gezogen“ (HA 8, 198) hat, deshalb kann dieser Faden der Erzählung nicht weiter verfolgt werden. Überdies führt das mythologische Verweisungssystem der Novelle mit ihrer Mehrfachcodierung der einzelnen Figuren eine zusätzliche Unentscheidbarkeit ein. Flavio z.B. wird als Orest bezeichnet und dadurch Hilarie, wenn er sie als seine „Schwester“ (HA 8, 205) begrüßt, in die Position der Iphigenie versetzt. Umgekehrt kommt Flavio die Rolle Amors zu, wenn Hilarie mit „Psyche“ (HA 8, 203) verglichen wird. Die schöne Witwe wiederum wird mit Penelope und Arachne in Verbindung gebracht. Sie nimmt also – gleichsam als poetologische Reflexionsfigur dieser metamorphotischen Verflechtungen – die Rolle der mythischen Weberin ein. Zufall und schicksalshafte Notwendigkeit sind auch aus dieser Perspektive wie Zettel und Einschlag unauflöslich ineinander verwoben.

Angesichts dieser verwirrenden Verflechtungen kann sich auch das wiederhergestellte Glück des Majors nur auf dünnem, geradezu eisglattem Boden bewegen: Zwar hat das zurückgezogene Landleben heilend auf Körper und Seele des Majors gewirkt, jedoch war er vom Nachrichtenfluß abgeschnitten und kann so die neuesten Entwicklungen nicht kennen. Abgetrennt vom gesamten Familienorganismus hat aber die Gesundheit eines einzelnen Organs keine Auswirkung auf das Ganze. Wieder wird die Natur hierfür zum Anschauungsraum: Natur- und Seelenlandschaft entsprechen einander, den unmäßigen Leidenschaften innerhalb des gesamten Familienorganismus korrespondiert die durch einen „unerfreulichen Sturmregen“ (HA 8, 200) überflutete Natur. In „schauderhafter Gestalt [des von der schönen Witwe zurückgewiesenen Flavio], verworrenen Hauptes, auf dem die Haare teils borstig starrten, teils vom Regen durchnäßt niederhingen“ (HA 8, 203), dringt dieser Sturmregen in das Schloss der Baronin ein. Nach dem Aderlaß als erster Hilfe einer ‚cosmetica medica-menta‘ kann hier letztlich „die edle Dichtkunst abermals ihre heilenden Kräfte erweisen“ und im Verbund mit Hilaries Klavierspiel den „Seelenleiden“ eine „holde Kur“ (HA 8, 206f.) zuteil werden lassen. Der auf ein gesundes Maß herabgestimmte Jüngling erscheint – und hier ist die Not an eigener Kleidung narrativ zum notwendigen Zufall verdichtet – in des Vaters Kleidern in veränderter Gestalt. So erscheint er fortan auch Hilarie, deren „Neigung im Umwenden begriffen“ (HA 8, 215) ist, was notwendig auch die Gesamtkonstellation der Verhältnisse modifiziert.

Nicht nur diese „Naturereignisse“, auch die überflutete Landschaft fordert zu „einer tätigen Lebensweise“ (HA 8, 210) auf, so daß Hilarie und Flavio sich nicht nur durch „Wechselgedichte, [...] wechselweise gelesen,“ (HA 8, 208), sondern auch durch die notwendigen wirtschaftlichen Wechsel mit der von der Versorgung abgeschnittenen Nachbarschaft näher kommen. Zur Kunst gesteigert

wird dieses naturgegebene Verhältnis dadurch, daß sich „das Schauspiel der Welt vor allen Augen auf einmal“ verändert:

[...] was durch Fluten erst getrennt war, hing nunmehr durch befestigten Boden zusammen, und alsbald tat sich als erwünschte Vermittlerin die schöne Kunst hervor, welche, die ersten raschen Wintertage zu verherrlichen und neues Leben in das Erstarre zu bringen, im hohen Norden erfunden worden. Die Rüstkammer öffnete sich, jedermann suchte nach seinen gezeichneten Stahlschuhen, begierig, die reine, glatte Fläche, selbst mit einiger Gefahr, als der erste zu beschreiten. [...] Scheiden und Meiden, was sonst so schwer aufs Herz fällt, ward hier zum kleinen, scherzhaften Frevel, man floh sich, um sich einander augenblicks wieder zu finden. [...] Nun war auf einmal eine bedrängte, den bittersten Mangel empfindende Gegend wieder befreit, wieder versorgt, durch eine glatte, dem Geschickten, dem Kühnen geöffnete Fläche verbunden. (HA 8, 211f.)

Eis, Schlittschuhkunst und Warenverkehr treten als natürliche, kulturelle und ökonomische Formen der Verbindung in ein harmonisches Austauschverhältnis. Sie ermöglichen die gesellige Verbindung der Menschen zu einem „ganzen schönen Kreis glücklichen Wechselwirkens“ (HA 8, 212). Gleichwohl ist der Wechsel insgesamt noch nicht gedeckt, weder sind die Erbangelegenheiten geordnet, noch ist der „wegen doppelter Ungleichheit des Alters“ (HA 8, 193) notwendige Partnerwechsel vollzogen. Weil sich mithin erneut die Einzelglieder in Disharmonie befinden, steht der Gesamtorganismus des schönen Kreises im Zeichen der Auflösung bzw. der Gefahr durch „ein plötzliches Tauwetter“ (HA 8, 212). Oder: durch den möglichen Einbruch des Plötzlichen im Zeichen der Gattung Novelle, die hier – im metareflexiven Bezug auf den Paratext – den schönen Kreis der Wechselwirkung von Begebenheit und Erzählung im fortlaufenden Vortrag zu zerstören droht.

Doch nicht das Tauwetter, sondern der überraschend auf der Eisfläche erscheinende Major ist es, der alsbald als Störfaktor auftritt. Und zwar genau zu dem Zeitpunkt, als Hilarie und Flavio die selbstreproduktiven Kräfte der diätetisch-maßvollen „Eislust“⁶⁵ – „[s]ämtliche Glieder scheinen gelenker zu werden und jedes Verwenden der Kraft neue Kräfte zu erzeugen, so daß zuletzt eine selig bewegte Ruhe über uns kommt, in der wir uns zu wiegen immerfort gelockt sind“ (HA 8, 213) –⁶⁶ und die „fast magische Anziehungskraft“ (HA 6, 478) ihrer wechselseitigen Neigung maßlos genießen. Sie nehmen „das Magische der Umgebung“ – den Vollmond, den „glühenden Sternenhimmel“, die

65 Der Vorzug der „Eislust vor allen anderen körperlichen Bewegungen“ liegt darin, „daß die Anstrengung nicht erhitzt und die Dauer nicht ermüdet“ (HA 8, 213).

66 Zur Eislustkunst bei Klopstock und Goethe vgl. Gerhart von Graevenitz, „Locke, Schlange, Schrift. Poetologische Ornamente der Lyrik (Zesen, Klopstock, Goethe, Handke)“, in: Susi Kotzinger, Gabriele Rippl (Hg.), *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske*, Amsterdam 1994, S. 241–262. Die hier herausgearbeitete poetologische Funktion der Locke, auf den Seiten 249 und 255 auf Goethes *Dichtung und Wahrheit* bzw. auf das Gedicht „Suleika“ bezogen, wäre durch die rhythmischen Lockungen der Eislaufszene in *Der Mann von fünfzig Jahren* zu ergänzen.

wachsende Kälte, die „hochstämmigen Weiden und Erlen an den Gräben“, das „niedrige Gebüsch auf Höhen und Hügeln“ – ebenso wenig wahr wie die Gesetze der Eislaufkunst: Aus „Furcht, sich zu verlieren“ (HA 8, 213), suchen sie weder den scherzhaften Frevel des Scheidens und Meidens noch die Geselligkeit, sondern ihre ganz eigene (Lebens-)Bahn auf dem Eis. In ihrer bewußtlosen Vergessenheit an den Augenblick fallen Selbstgenuß und Kunstgenuß in eins: Ihre „Bewegungen“ in enger Verschlungenheit und das unbewußte Spiel der „zierlichen Finger“ in „beiderseitigen Locken“ (HA 8, 213) zitieren den in Klopstocks Eislaufgedichten aufgerufenen Topos dichterischer Autonomie sowie mit Kälte, Starrheit und Tod „als negativer Assoziationshorizont der eisigen Fläche“ zugleich dessen immanente Gefährdungen.⁶⁷ Auf letztere verweisen neben der anorganischen, toten Materie des kristallinen Eises die mit Tod konnotierten Erlen. Außerdem markiert der Abhängigkeit und Gestaltwandel symbolisierende Mond die Vergänglichkeit ihres gesellschaftsfernen und lebendfeindlichen Augenblicksgenusses, so daß das Licht, das aus den „Abgründen“ ihrer „beschatteten Augen“ hervorzublicken scheint und andeutet, „was der Mund weislich verschwieg“ (HA 8, 213), in der Sprache der Liebe den Tod und die Vergänglichkeit mitformuliert.

Regelrecht ins Bild gesetzt werden diese Gefährdungen durch den Sturz Hilaries. Im die gesamte Szene strukturierenden Wechselspiel von Licht und Schatten sieht das Liebespaar, das sich „von dem glatten Boden nicht loslösen“ kann, „die Gestalt eines Mannes hin und her schweben“ (HA 8, 213): den von seinen Landgütern zurückkehrenden Major. Im freien Schweben über der Eisfläche, ohne eine Spur zu hinterlassen oder einer vorgezeichneten Bahn zu folgen, dokumentiert sich sein Gefühl neuer Freiheit durch sein wiederhergestelltes leib-seelisches Gleichgewicht, das nun in scharfen Kontrast zur Bodenhaftung des symbiotischen Paares auf der kalten, starren Eisfläche tritt. Er verläßt seinen „geraden Weg nach dem Schlosse“ (HA 8, 214) als er das Paar bemerkt und umkreist es mehrfach. Flavio fängt die daraufhin vor „Überraschung das Gleichgewicht“ verlierende Hilarie genau in dem Augenblick in seinem Schoß auf, als es „unmöglich [war], den Vater zu verkennen“ (HA 8, 214). Derart eingekreist von der väterlichen Instanz erstarrt das Paar gleichsam zum gerahmten Bild einer das Motiv der Pietà darstellenden Statuengruppe.⁶⁸ Soweit zur äußeren Gestalt des Geschehens, doch: „Auszumalen ist nicht die innere Gestalt der drei nunmehr nächtlich auf der glatten Fläche im Mondschein Verirrten, Verwirrten. [...]; an Lösung des Knotens, an Befreiung des Geistes war nicht sogleich zu denken.“ (HA 8, 214)

Eine völlige Auflösung der Verwirrungen gelingt innerhalb der Novelle nicht. Erst am Ende der *Wanderjahre* treten Hilarie und Flavio sowie der Major

67 Winfried Menninghaus (Hg.), *Friedrich Gottlieb Klopstock. Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, Frankfurt am Main 1989, S. 326.

68 Vgl. auch die Darstellung Ottilies in den *Wahlverwandtschaften* bei ihrem scheiternden Versuch, das ins Wasser gefallene Kind Otto zu retten (HA 6, 458).

und die schöne Witwe als Ehepaare auf (HA 8, 437f.). Was jedoch gelingt, ist ein erneuter Gestaltwandel des Majors. Um diese Erhebung „über sich selbst“ zu beschleunigen, entdeckt die „erfinderische Natur innerhalb ihrer eigenen Kräfte“ sowie im Verbund mit der Toilettenkunst mehrere Hilfsmittel: Den Verzicht „auf den Schein“, der dazu führt, daß er sich nicht mehr verjüngt, sondern vielmehr „am eigentlichen Behagen einigermaßen verkürzt“ (HA 8, 216) fühlt; außerdem das Schreiben des Schauspielerefreundes, der zu bedenken gibt, „daß für einen Mann in gewissen Jahren das sicherste kosmetische Mittel sei, sich des schönen Geschlechts zu enthalten und einer löblichen, bequemen Freiheit zu genießen“; schließlich den lyrisch-dilettantischen Selbstausdruck (HA 8, 217f.).

Letztlich sind nach Aussage des Erzählers aber „weder Philosophie noch Poesie als die entscheidenden Helferinnen zu einer endlichen Entschließung hier vorzüglich zu preisen“ (HA 8, 219). Was am Ende die Entsagung des Majors von seinem Liebesbegehren bewirkt, ist erneut ein Zufall, und zwar der Natur. Er verliert einen „Vorderzahn“ (HA 8, 218), einen der Bestandteile des Körpers, an denen nach Blumenbach die „Bestimmtheit und Stärke“ des Entwicklungs- und Bildungstriebes des Menschen am deutlichsten hervortritt.⁶⁹ Als Kontrapunkt zur heilsamen Toilette ist der Zahnverlust dem Major deshalb ein unabwendbares Zeichen des Alters: „Es ist ihm, als wenn der Schlußstein seines organischen Wesens entfremdet wäre und das übrige Gewölbe nun auch nach und nach zusammenzustürzen drohte.“ (HA 8, 218)⁷⁰ Als ironischer Hinweis auf die Grenzen der Hufelandschen Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, deutet der Zahnverlust bzw. der anorganische Schlußstein zugleich den Tod als Grenze der fortwährenden Um- und Selbstbildungen an.

IV. Die Ordnungsform der Kunst

Die Rückbesinnung des Majors auf das diätetische Prinzip der Mäßigung koinzidiert zeitlich mit seiner Rückbesinnung auf die Dichtkunst, die anfangs als Herstellung einer Textur, einem Gewebe also, als eine etymologische Bedeutungsschicht des ‚faire sa toilette‘ bezeichnet wurde. Außerdem ist diese Toilettenkunst des Majors wie die seiner ‚ars medicamenta‘ an der Antike orientiert: die hippokratisch-galenische Tradition der Heilkunst mit ihrer Weisheit der Mäßigung verbindet sich derart mit der „anmuthige[n] Weisheit“ (HA 8, 189) antiker Autoren, der „Vorliebe für Horaz und die römischen Dichter“ (HA 8,

69 Friedrich Blumenbach, *Geschichte und Beschreibung der Knochen des menschlichen Körpers*, Göttingen 21807, S. 271.

70 Zur Verbindung des Schlußsteines mit dem Denken von ‚Entwicklung‘, ‚Organismus‘ und ‚Leben‘ vgl. Herbert von Einem, „Das Bild des Schlußsteins bei Goethe“, in: Benno Reifenberg, Emil Staiger (Hg.), *Weltbewohner und Weimaraner. Ernst Beutler zugeeignet*, Zürich, Stuttgart 1960, S. 35ff.

196).⁷¹ Beides setzt ihn in ein Rivalitätsverhältnis zu seinem Sohn Flavio, dem nur durch das ärztliche Mittel des Aderlasses beizukommenden schwärmerischen Liebhaber, in dessen dichterischen Bemühungen sich eher das Authentizitäts- und Unmittelbarkeitspostulat eines stürmerisch-drängerischen Genies spiegelt als ein antikeorientierter Klassizismus. Vom Erzähler wird ihm sogar unterstellt, „sich mit einer poetischen Herkunft zu schmeicheln“, um „sich für einen vorschreitenden, die Fähigkeiten des Vaters steigernden Jüngling bescheidentlich geben zu können“ (HA 8, 190). In dieser Hinsicht führt also die Metamorphosenlehre bzw. der Wunsch Flavios, als verjüngte und gesteigerte Bildung des Vaters zu erscheinen, nicht zu einer schönen Bildung, sondern zu einem Generationenkonflikt. Er stößt nämlich dabei im Liebesbegehren wie in der Dichtkunst auf des Vaters Verjüngungsphantasien, auf dessen zweiten Frühling.

Der Vater wiederum wird durch sein Begehren in die Position des Schülers zurückversetzt. Einfach ist die Lernaufgabe allerdings nicht. Sowohl für die Übersetzung von Verjüngungs- in Lebenskunst, wie für die dichterische Übersetzung Horazscher Oden gilt: „die Anwendung ist das Schwerste. Man kann das Überlieferte sich nicht gleich zu eigen machen;“ den jeweiligen „Umständen“ gerecht zu werden, dies verlangt nicht nur „Übung und Nachdenken“, sondern auch „ein angebornes Talent“ (HA 8, 176). An das Gedicht *Urworte orphisch* erinnernd, ist mithin die „[g]eprägte Form die lebend sich entwickelt“⁷² vorausgesetzt. Um erfolgreich zu sein, gilt es deshalb für den Major, die beiden Vorstellungsarten von Epigenese und Präformation in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen.⁷³ In beiden Fällen werden ihm dabei von den Frauen folgenreiche Lehren erteilt: Im Fall der Verjüngungskunst von Hilarie, im Fall der Dichtkunst von der schönen Witwe.

Schon bei der ersten Begegnung des Majors mit der schönen Witwe übt sich dieser in der Dichtkunst, doch seine „prosaische Paraphrase“ (HA 8, 189) antiker Verse mißlingt. Als ihm dann aber die schöne Witwe eine handgearbeitete „köstliche Briefftasche von bedeutender Größe“ (HA 8, 197), „teils geflochten, teils gestickt“, mit bunter Seide und Gold gewirkt (HA 8, 188), „als eines Boten“ zur Versendung seines Jagdgedichts überreicht, kann er sich „mit artiger Paraphrase“ (HA 8, 192) einer „klassische[n] Stelle“ rehabilitieren. Die schöne Witwe, welche die Ähnlichkeit von Briefftasche und Jagdgedicht (HA 8, 192) bzw. von Gewebe der Liebe und Gewebe der Kunst eigens betont, adelt ihn zum Dichter. Doch Adel verpflichtet: „er hatte zu senden, zu schreiben zugesagt, sich verpflichtet,“ bzw. war nun „in ein angenehmes Verhältnis ver-

71 Anzumerken bleibt, daß sich der diätetische Diskurs um 1800 seinerseits in die Tradition der Antike stellt. Vgl. dazu Verf., „Moralische Selbstbearbeitung und Hermeneutik des Lebensstils. Zur Diätetik in Anthropologie und Literatur um 1800“, in: Maximilian Bergengruen u.a. (Hg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, S. 97-111.

72 FA I 24, 439.

73 FA I 24, 99.

flochten [...].“ (HA 8, 192) Vielfache Verwirrungen und Verflechtungen also: das Gewebe des Lebens, der Handarbeit und des Jagdgedichts, das der natürlichen Ordnung, der Liebe und der Dichtung. Doch der Major versucht, „das Verworrene zu lösen“ (HA 8, 169) und endlich das Jagdgedicht zu versenden. Während ihn jedoch dessen „Reinschrift“ durch den Einschlag der Briefftasche – die Liebesgabe der schönen Witwe, ihr vom „vielfach und unaussprechlich“ „Eigensten“ erzählender Gedächtnistext (HA 8, 189) – bequem zum „Autor“ „von bedeutender Größe“ erhebt, macht die zum Dank versuchte „poetische Umschreibung“ einer Ovid-Stelle Schwierigkeiten: Seine Metamorphosen vollziehen sich nicht so leicht wie diejenigen Ovids. Außerdem verfängt er sich geradezu wörtlich im Spinnennetz mythologischer Polyphonie: Sein Text legt einen äußerst ungalanten Bezug nahe, denn die ausgewählten Verse spricht die Weberin Arachne, die durch die „neidische Minerva in eine Spinne verwandelt“ (HA 8, 198) wurde. Von dieser Weberin spinnen sich überdies Fäden zu weiteren Weberinnen antiker Mythologie: zu Kirke, Penelope und den Parzen.⁷⁴ Aus diesem verwirrenden Netz vielfältigster Bezüge gelingt es dem Major letztlich nicht, den einen Faden herauszulösen, der ihm seine Position als Autor eindeutig garantieren könnte. Ihm verbleibt es, „Abschied“ auch „von diesen Lebensfreuden“ (HA 8, 198) zu nehmen, kurz: den Verjüngungs- und Autorschaftsphantasien als identitätsstiftenden Entwürfen von Subjektivität zu entsagen. „Die Liebe, deren Gewalt die Jugend empfindet, ziemt nicht dem Alten; so wie alles was Productivität voraussetzt“,⁷⁵ heißt es andernorts.

Das Textverfahren der Novelle kann auch in seinem Ausgreifen auf den Gesamttext der *Wanderjahre* als Toilettenkunst bezeichnet werden. Dies läßt sich zusammenfassend an der von Frauenhand gewirkten Briefftasche der schönen Witwe verdeutlichen. Weniger begriffs- und motivgeschichtliche Aspekte stehen dabei im Zentrum,⁷⁶ als vielmehr die Interferenz von Wissensorganisation und Textproduktion.

In mehrfacher Hinsicht stellt die Briefftasche der schönen Witwe ein dichtes (Text-)Gewebe dar: Die „Schleife des umschlungenen Bandes“ läßt sich öffnen, ermöglicht so eine Beschäftigung „mit dem Innern“ und ist darin dem doppel-

74 Zu den mythologischen Bezügen in der Novelle vgl. Claus Sommerhage, „Familie Tantalos. Über Mythos und Psychologie in Goethes Novelle *Der Mann von funfzig Jahren*“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 103 (1984), Sonderheft: *Goethe. Neue Studien zu seinem Werk*, S. 78-105. In kritischer Auseinandersetzung dazu Yahya A. Elmagh, „Eins und Doppelt: Zur Verdoppelung mythologischer Identitäten in Goethes ‚Der Mann von funfzig Jahren‘“, in: *Sprachkunst* 23/2 (1992), S. 213-32. Koschorke betont, daß keiner der mythologischen Parallelen für sich genommen tragfähig sei, was „auf einen tiefgreifenden Umbruch der Gedächtnis- und Merkwelt im Verlauf des 18. Jahrhunderts“ weise. Albrecht Koschorke, „Die Textur der Neigungen. Attraktion, Verwandtschaftscode und novellistische Kombinatorik in Goethes *Der Mann von funfzig Jahren*“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), S. 592-610, S. 601.

75 FA I, 13, 126.

76 Zu diesem Verständnis der ‚Toilettenlektüren‘ als Diätetiken gesunder Lebensführung vgl. Dane, „*Die heilsame Toilette*“ (wie Anm. 2), S. 60.

ten Gesetz natürlicher Bildung vergleichbar; als Hülle und Einschlagtuch bewahrt die Brieftasche nach Zedlers Toilettendefinition Kostbarkeiten auf; wie die Haut hüllt sie Lebendiges ein und steht somit in Bezug zu den Hüllen aus Goethes *Ideen über organische Bildung*, unter welchen „das Leben sein schaffendes Gewebe hervorbringt“;⁷⁷ als „Kunstwerk“ (HA 8, 188) „[f]rauenzimmerliche[n] Handarbeiten[s], in Gesellschaft unternommen“ (HA 8, 184), charakterisiert sie, daß an „jede Arbeit dieser Art immer Gedanken angeknüpft“ werden können, das „Vollendete“ als Ausdruck eines reflektierten Selbstbezugs „kostbar“ (HA 8, 189) und „das künstliche Werk“ mit der Toilettenkunst verwoben wird; als „penelopeisch zauderhaftes Werk“ wird sie in geselliger Runde „der Reihe nach herumgegeben“ (HA 8, 185), d.h. knüpft als weibliche Gabe der Liebe und Treue Bande der Liebe und Bande sozialer Geselligkeit; sie knüpft zudem Bande zwischen den Texten – innerhalb der Novelle wie novellenübergreifend. Das verbindet sie mit dem Toilettenkästchen und den anderen Kästchen des Romans sowie mit dem Arztbesteck und der Jagdtasche Wilhelms: Und wie auch die Brieftasche sind diese allesamt an den Schreibverkehr innerhalb der *Wanderjahre* gekoppelt. Dieses narrative Geflecht von Kästchen, Brief- bzw. Jagdtasche, Schatz, sowie von Bändern und Fäden reicht bis hin zu Lenardos Tagebuch mit seiner Schilderung zeitgenössischer Spinn- und Webtechnik. Derart werden die *Wanderjahre* als lebendiges Gewebe organisiert, das Texte und Selbstbezüge herstellt, die als organische Bildung zu denken sind.

Wenn mithin fortwährend Texte in größere Brieftaschen eingeschlagen werden, kleine in größere, Textinneres in Textäußeres, Novellen in Rahmenhandlungen, scheint die narrative Struktur der *Wanderjahre* den Theoremen der präformistischen Einschachtelungsthese zu folgen. Die Kontingenz und Heterogenität des Darzustellenden wiederum erinnert an die Epigenese, die nicht nur die Spannung von Zufall und Notwendigkeit wie die Entstehung von Neuem integrieren kann, sondern mit der Integration der Toilettenkunst auch die Sachgebiete „Kunst, Ethisches, Natur“ (HA 8, 283). Letztlich jedoch entspricht das Textverfahren Goethes Verständnis der Morphologie, in dem sich Präformation und Epigenese bedingen wie Zettel und Einschlag. Dies gilt für die Bildungsgesetze innerhalb des fortlaufenden Vortrags der Novelle, wo der Zufall ein notwendiges Organisationsprinzip des Erzählens ist: Er dient zum einen den Begründungsversuchen der Kontingenzbeziehungen, Spontanbildungen und Gestaltwechsel im Hinblick auf die Handlungsmotivationen wie auf die Personenkonstellationen innerhalb des lebendigen Gewebes von Liebe, Sexualität, Natur, Kunst und Zeugung. Zum anderen begründet er die Notwendigkeiten, welche, gleichfalls durch das doppelte Gesetz der organischen Bildung vorgegeben, den diätetischen Selbst- und Umbildungsprozessen mit dem Tod ihre natürliche Grenze einschreiben. Ebenso gilt dies für die Bildungsgesetze des gesamten Romans, in dem die Rahmenhandlung mit den un-

erwarteten Ereignissen der Novellenhandlungen zu einem dichten Gewebe aus geprägten Formen und lebendiger Entwicklung, aus Notwendigkeit und Zufall sowie aus fortwährender Bildung und Umbildung verflochten wird. Bezeichnenderweise lautet die Schlußformel des Romans: „ist fortzusetzen“.

Biographische Angaben

Gunhild Berg, M. A. Geboren 1974, Studium der Germanistik und Kunstgeschichte in Halle an der Saale und Wien, zur Zeit wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt „Vorurteile und Anthropologie in der Literatur der deutschen Aufklärung“ am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Universität Halle-Wittenberg bis 2003, zur Zeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Germanistischen Institut der Universität Halle, arbeitet derzeit an einem Dissertationsprojekt zu deutschsprachigen Verhaltensschriften und Moralischen Erzählungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Maximilian Bergengruen studierte Neuere deutsche Literatur, Philosophie, Geschichte und Theaterwissenschaften in Erlangen und Marburg. Er schrieb im Rahmen des Graduiertenkollegs „Klassizismus und Romantik“ (Gießen) eine Dissertation über Jean Paul (*Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie*, Hamburg 2003), die er im Jahre 2000 abschloss. Er ist seitdem Assistent am Deutschen Seminar der Universität Basel und arbeitet an einem Projekt über die Wissens- und Literaturgeschichte der *magia naturalis* in der Frühen Neuzeit.

Natalie Binczek. Wissenschaftliche Assistentin im Fach Germanistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Siegen. Forschungsschwerpunkte zur Literatur-, Film- und Medientheorie sowie zur Geschichte der Sinne seit dem 17. Jahrhundert. Buchpublikationen u.a.: „*Eigentlich könnte alles auch anders sein*“ (1998 hg. zus. mit Peter Zimmermann); „...*sie wollen eben sein, was sie sind, nämlich Bilder*.“ *Anschlüsse an Chris Marker* (1999 hg. zus. mit Martin Rass); *Im Medium der Schrift. Zum dekonstruktiven Anteil in der Systemtheorie Niklas Luhmanns* (2000). Habilitation zum Thema: Kontakt. Fassungen des Tastsinns in der Aufklärung.

Roland Borgards. Geboren 1968. Studium der Germanistik, Philosophie, Geschichte und Musikwissenschaft in Freiburg, Lyon und Gießen. Forschungsstelle am Germanistischen Seminar der Universität Gießen zum Thema „Schmerz in Literatur- und Medizingeschichte“. Publikationen: *Sprache als Bild. Handkes Poetologie und das 18. Jahrhundert* (2003). – Aufsätze zum 18. Jahrhundert und zur Romantik, insbesondere zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft sowie zum Schmerz in Literatur-, Medizin- und Rechtsgeschichte. – Mitherausgeber von: *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800* (2001). – *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800* (2002). – *Schmerz und Erinnerung* (erscheint 2005).

Reinhard Brandt. Geboren 1937. Bis 2002 Professor für Philosophie an der Universität Marburg. Zahlreiche Gastprofessuren, u. a. in Canberra, Caracas, Padua, Rom, München; Christian-Wolff-Professur in Halle; Mitglied der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Frankfurt, korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen; Wissenschaftskolleg Berlin. Veröffentlichungen u. a.: *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, 1974; *Die Interpretation philosophischer Werke*, 1984, ital. ³2002; *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* 1, 2, 3 / 4, ²1999, ital. 1999; Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, 1999; *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte*, ²2001, ital. ²2004; *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten*, 2003. Zahlreiche Textausgaben (Longinos, Pseudo-Mayne, David Hume, Kant), Aufsätze und Sammelbände [u. a. *Rechtsphilosophie der Aufklärung*; *Rousseaus Gesellschaftsvertrag* (mit Herb); *Meisterwerke der Literatur*; *der Malerei*; *Klassische Werke der Philosophie* (mit Sturm)].

Michael Gamper, Dr. phil. Geboren 1967, arbeitet zur Zeit an einem Projekt des Schweizerischen Nationalfonds zur Diskurs- und Imaginationsgeschichte der „Masse“ 1770-1930. 1996 Promotion mit der Arbeit *„Die Natur ist republikanisch“*. *Zu den ästhetischen, anthropologischen und politischen Konzepten der deutschen Gartenliteratur im 18. Jahrhundert* (Würzburg 1998). Aufsätze zur Problematik der Übersetzung zwischen den Künsten, zum ästhetischen Paradigmenwechsel um 1800, zur Stadtwahrnehmung, zur Repräsentation und Performanz von Kollektiven und zum Themenkomplex von Sport und Literatur. Neueste Buchpublikationen: *„Wunderliche Figuren“*. *Über die Lesbarkeit von Chiffreschriften*, hg. zusammen mit Hans-Georg von Arburg und Ulrich Stadler, München 2001; *Schreiben gegen die Moderne. Beiträge zu einer kritischen Fachgeschichte der Germanistik in der Schweiz*, hg. zusammen mit Corina Caduff, Zürich 2001.

Stefan Greif. Studium der Germanistik und ev. Theologie in Siegen. 1989 Promotion in Paderborn mit der Arbeit *Die Ehre als Bürgerlichkeit in den Zeitromanen Theodor Fontanes*. 1995 Habilitation mit der Arbeit *Die Malerei kann ein sehr beredtes Schweigen haben. Beschreibungskunst und Bildästhetik der Dichter*. Zahlreiche Arbeiten über Goethe, Herder und die Romantik sowie Aufsätze über das Verhältnis der Künste und Intermedialität vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Johannes F. Lehmann. Geboren 1966. Studium der Germanistik, Romanistik und Geschichte in Düsseldorf und Freiburg. Promotion 1999 mit der Arbeit: *Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*. Freiburg 2000. Veröffentlichungen zur Literatur des 18. Jahrhunderts und der Goethezeit. Schreibt an einer kulturgeschichtlichen Arbeit über Wut in Texten der Moderne. Beschäftigt als Wissen-

schaftlicher Angestellter am Fachbereich germanistischer Literaturwissenschaft an der Universität Duisburg-Essen.

Stefan Metzger. Studium der Germanistik, Philosophie und Physik in Konstanz. Promotion 1999 mit der Arbeit *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert* (München: Fink 2002). 1999–2002 Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 511 „Literatur und Anthropologie“ im Projekt *Anthropologie und „Neue Mythologie“ im 18. Jahrhundert*. Veröffentlichungen zu Hölderlin, zur Publizistikforschung, zum Musikdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts, zum Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaften, zur literarischen Anthropologie u.a.m. Zur Zeit ist er Lehrbeauftragter an der Universität Konstanz.

Michael Niehaus. Promotion 1993, Habilitation 2001 im Bereich Neuere Deutsche Literaturwissenschaft. Derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem Forschungsprojekt zur *Geständnismotivierung* an der Ruhr-Universität Bochum. Publikationen u. a. zur Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts, zur Literaturtheorie, zu Geschichte und Theorie des Strafverfahrens, zur Kommunikationstheorie und zum Fernsehen. Letzte Buchpublikationen: *Autoren unter sich. Walter Scott, Willibald Alexis und Wilhelm Hauff in einer literarischen Affäre* (2002); *Das Verhör. Geschichte – Theorie – Fiktion* (2003).

Hubert Thüring. Studium der Germanistik und Italianistik in Basel. Assistent für Neuere deutsche Literaturwissenschaft am Deutschen Seminar der Universität Basel. – Publikationen: Kommentar zur Nietzsche-Briefedition, Monographie zur Geschichte des Gedächtnisses im 19. Jahrhundert. – Aufsätze zu Nietzsche, Adolf Wölfli, Pirandello, Primo Levi, Büchner, Leopardi, Glauser, Foucault, Gedächtnis. – Aktueller Schwerpunkt: Literatur und Biopolitik 1770–1930: Analysen zu Lenz, Kleist, Nietzsche, Keller, Glauser. – Übersetzungen aus dem Italienischen (Primo Levi, Giorgio Agamben) und Französischen (Georges Didi-Huberman).

Barbara Thums. Wissenschaftliche Angestellte an der Universität Tübingen; Studium der Germanistik und Geschichte in Tübingen und Berlin; Stipendiatin des Tübinger Graduiertenkollegs „Pragmatisierung/Entpragmatisierung: Literatur im Spannungsfeld autonomer und heteronomer Beziehungen“; Promotion 1999 zu „*Den Ankünften nicht glauben wahr sind die Abschiede*“. *Mythos, Gedächtnis und Mystik in der Prosa Ilse Aichingers*“; Postdoktorandin am Gießener Graduiertenkolleg „Klassizismus und Romantik“; Vorträge und Veröffentlichungen zu Catharina Regina von Greiffenberg, Adam Bernd, Karl Philipp Moritz, Wilhelm Heinrich Wackenroder, Novalis, Ilse Aichinger, Friederike Mayröcker sowie zu Ästhetikgeschichte, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert.

Tanja van Hoorn, Dr. des. Geboren 1969, Studium der Germanistik und Sozialpsychologie in Hannover, Promotion über Georg Forster (*Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*) an der Universität GH Essen, seit April 2002 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im DFG-Teilprojekt „Vernünftige Ärzte“. *Hallesche Psychomediziner und Ästhetiker in der Anthropologischen Wende der Aufklärung*. Veröffentlichungen: „Zwischen Humanität und Kunstkritik: Georg Forsters Kunstansichten“, in: *Georg-Forster-Studien* 5 (2000); „Peter Weiss' *Abschied von den Eltern* und Marguerite Duras' *Der Liebhaber*: zwei Modelle autobiographischen Erzählens. Ein kontrastierender Vergleich“, in: *Peter Weiss Jahrbuch* 10 (2001); „Physische Anthropologie und normative Ästhetik: Georg Forsters kritische Rezeption der Klimatheorie in seiner Reise um die Welt“, in: *Georg-Forster-Studien* 8 (2003).

Christine Weder hat in Zürich, Tübingen und Cambridge (UK) Germanistik, Philosophie und Religionswissenschaft studiert und ist seit Oktober 2001 wissenschaftliche Assistentin im Bereich Neuere Deutsche Literatur an der Universität Zürich. Sie arbeitet an einem Dissertationsprojekt zu „Amulett, Talisman und Fetisch um 1800“. Veröffentlichungen (u.a.): „Ein medizinisch-literarisches Symptom: Zum Schwindel bei E. T. A. Hoffmann und im Kontext des medizinischen Diskurses der Zeit“, in: *E. T. A. Hoffmann-Jahrbuch* 10 (2002), S. 76-95. „The Artist as Fetishist – On E. T. A. Hoffmann's *Das Fräulein von Scuderi*“, in: *New Comparison* 33/4 (2002). „Moral Interest and Religious Truth: On the Relationship between Morality and Religion in Novalis“, in: *German Life and Letters* 54/4 (2001).