

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2022

Wahrnehmung
im Vor- und Nachmärz

AISTHESIS VERLAG

Kuratorium:

Michael Ansel (Wuppertal), Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Tania Eden (Bochum), Norbert Otto Eke (Paderborn), Philipp Erbentraut (Frankfurt a. M.), Jürgen Fohrmann (Bonn), Bernd Füllner (Düsseldorf), Katharina Grabbe (Münster), Detlev Kopp (Bielefeld), Wolfgang Lukas (Wuppertal), Sandra Markewitz (Bielefeld), Anne-Rose Meyer (Wuppertal), Florian Vaßen (Hannover)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2022
28. Jahrgang

Wahrnehmung
in Vor- und Nachmärz

herausgegeben
von
Tania Eden und Sandra Markewitz

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1 mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt. Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

Publiziert von
Aisthesis Verlag Bielefeld 2023
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, geisterwort.de

Open Access ISBN 978-3-8498-2003-9
Print ISBN 978-3-8498-1881-4
E-Book ISBN 978-3-8498-1882-1
www.aisthesis.de



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Inhalt

I. Schwerpunktthema: Wahrnehmung in Vor- und Nachmärz

<i>Tania Eden (Bochum) / Sandra Markewitz (Vechta)</i> Einleitung	11
<i>Hans-Joachim Hahn (Oxford)</i> Der aufhaltsame Aufstieg politischer Wahrnehmung unter der ländlichen Bevölkerung im Vormärz	19
<i>Sandra Markewitz (Vechta)</i> Wachsein und Wachwerden. Über Sinne und Wahrnehmung in den Deutungskämpfen des Vormärz	41
<i>Jean-Christophe Merle (Vechta)</i> Die Auffassung und die Rolle der Wahrnehmung bei Immanuel Hermann Fichte	57
<i>Magnus Schlette (Heidelberg)</i> Sensualismus als Philosophie der Verkörperung. Ludwig Feuerbachs Anthropologisierung der Erkenntnistheorie	75
<i>Tania Eden (Bochum)</i> Der Gestank der Armen. Philosophische Notizen zur Topografie eines moralisch anästhesierten Sinnes	107
<i>Annette Hilt (Koblenz)</i> Vom pathischen und gnostischen Wahrnehmen. Zum Möglichkeitsraum der Sinnlichkeit	125
<i>Jens Bonnemann (Jena)</i> Wahrnehmen heißt, verwundbar sein	149

Barbara Wagner (Friedrichshafen)
„Lassen wir also diese Kindereien und vergleichen wir nicht die Menschen, sondern die Menschengruppen“. Menschenstudien des langen 19. Jahrhunderts und die Wahrnehmung des Andersseins 169

Frank Stückemann (Bielefeld)
Charles Cros, Erfinder technischer Reproduzierbarkeit von Wahrnehmung in Nachmärz und Moderne 183

II. Weitere Beiträge

Johannes Czakai (Berlin)
Spinnweben für den Innenminister. Geheimberichte eines preußischen Spitzels im Vormärz 207

III. Rezensionen

Jörg Bong: Die Flamme der Freiheit. Die deutsche Revolution 1848/1849 (von *Patricia Czeziior*) 231

Hans-Joachim Hahn: Die Dorfgeschichte. Unterhaltungen mit der Zeit (von *Maxi Rother*) 234

Regina Timm: Malwida von Meysenbug – Wegbereiterin der Emanzipation im 19. Jahrhundert. Leben, Schaffen und Wirken (von *Hermann-Peter Eberlein*) 240

Marita Krauss: Ich habe dem starken Geschlecht überall den Fehdehandschuh hingeworfen. Das Leben der Lola Montez (von *Gabriele Schneider*) 242

Olaf Briese, Alexander Valerius: Findbuch archivalischer Quellen zum frühen Anarchismus. Beiträge zur Erschließung von Akten aus Berliner Archiven über die „Freien“ (1837-1853) (von *Hermann-Peter Eberlein*) 246

IV. Mitteilungen

Personalia	251
------------------	-----

I.
Schwerpunktthema:

Wahrnehmung
in Vor- und Nachmärz

Einleitung

Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit
der ganzen bisherigen Weltgeschichte.
Karl Marx

„Seine Leidenschaft und sein Beruf ist, ‚sich der Menge zu vermählen‘“, schreibt Baudelaire über den „vollkommenen Flaneur“: Für ihn als „passionierten Beobachter [ist] es ungeheurer Genuß, in der Masse zu hausen, im Wogenden, in der Bewegung, im Flüchtigen und Unendlichen.“¹ In Baudelaire's *Tableaux Parisiens*² fragmentiert der Flaneur die sichtbare Welt durch das Kaleidoskop der Sinne; seine Streifzüge durch die heruntergekommenen Quartiers von Paris fügen Wahrgenommenes wie bunte Teilchen zu Momentaufnahmen einer Stadt zusammen, die wie kaum eine andere Metropole des 19. Jahrhunderts den durch Modernisierung, Ökonomisierung und Industrialisierung ausgelösten Wandel repräsentiert. Der Flaneur, der als frühe Verkörperung von Robert E. Parks „marginal man“³ fremde Räume und Lebensformen seziert und in seinen Schilderungen nicht nur die Flut seiner sinnlichen Eindrücke, sondern den „Stil der Wahrnehmungserfahrung selbst“⁴ thematisiert, ist zum Sinnbild einer kunsthistorischen Periodisierung geworden, die im Impressionismus eines Manet, Degas oder Cézanne eine neue Weise der Wahrnehmung veranschaulicht und verwirklicht sieht.

In seiner Monographie *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert* widerspricht Jonathan Crary dieser gängigen Periodisierung. Nicht erst im Impressionismus, sondern bereits in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts habe sich ein neues Modell des Sehens und

1 Charles Baudelaire. Der Maler des modernen Lebens. In: Ders. Gesammelte Schriften. Band 4. Dreieich: Melzer 1981. S. 231.

2 Charles Baudelaire. *Tableaux Parisiens*. Deutsch von Walter Benjamin. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963.

3 „[The marginal man] is a cultural hybrid, a man [...] on the margin of two cultures and two societies, which never completely interpenetrated and fused.“ Robert E. Park. *Human Migration and the Marginal Man*. In: *The American Journal of Sociology* (1928) 33/6. S. 892.

4 Maurice Merleau-Ponty. *Causeries* 1948. Hg. Ignaz Knips. Mit einem Vorwort von Bernard Waldenfels. Köln: Salon 2006. S. 22.

damit auch ein neuer Typus des Betrachters etabliert, der fortan nicht mehr als passiver Empfänger sinnlicher Eindrücke fungiert, sondern vielmehr in der Eigenschaft als „physiologische[r] Betrachter [...] als aktiver, autonomer Produzent seiner visuellen Erfahrung verstanden wird.“⁵

Für Cray lässt sich die Kulturgeschichte der Sehens erst im Rahmen einer an Foucault geschulten Diskursanalyse neu verorten. Es gebe „keine eigenständige Geschichte“⁶ des Sehens oder der Wahrnehmung, die sich auf eine Analyse künstlerischer Darstellungsformen beschränken könne. Vielmehr seien optische Dispositive und (damit einhergehend) die Rolle und Figur des Betrachters als Ergebnis von Inszenierungs- und Subjektivierungsprozessen zu begreifen, die sich mit sozial-, ideen- und technologiegeschichtlichen Entwicklungen und Umbrüchen überschneiden. Die Camera obscura bietet hierfür ein gutes Beispiel. Als technischer Apparat ist sie im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur ein Modell für die optische Physik ihrer Zeit, sondern steht gleichzeitig Pate für ein bestimmtes erkenntnistheoretisches Ideal des Sehens bzw. der Wahrnehmung. „Obwohl das Paradigma der Camera obscura tatsächlich dem Sehen Priorität einräumt, steht dieses Sehen doch *a priori* im Dienst eines nichtsinnlichen Erkenntnisvermögens, das allein einen wahren Begriff von der Welt gibt.“⁷ Nicht nur in idealistischen und rationalistischen, sondern auch in empiristischen Theorieentwürfen des 17. und 18. Jahrhunderts wird die Rolle der Sinne auf eine bloße Informationsübermittlung reduziert. Sinnliche Wahrnehmung gilt als sprach- und vernunftlose Vorstufe eigentlichen Erkennens. Doch bereits mit den durch Goethes Farbenlehre inspirierten Untersuchungen über Nachbildeffekte und die Binokularität des visuellen Feldes kristallisiert sich nach Cray ein neues Paradigma der Sehens heraus. Sichtbares – oder allgemein: Wahrgenommenes – verliert den Status, Reproduktion einer unabhängigen Wirklichkeit zu sein, die einem ‚körperlosen‘ Betrachter einen verlässlichen Fundus bietet, aus dem er objektive Erkenntnisse über die Welt ableiten kann. Technologische Neuerungen auf dem Gebiet der Optik (Phenakistiskop, Kaleidoskop, Stereoskop) untermauern diesen Befund. Nicht die Selbstgewissheit des Betrachters in *propria persona*, sondern der Vorgang des Betrachtens wird nunmehr zum Erzeuger optischer Erfahrungen und visueller Effekte. Damit

5 Jonathan Cray. *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*. Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1996. S. 77.

6 Ebd. S. 17.

7 Ebd. S. 65.

scheint eine Dezentrierung des wahrnehmenden und erkennenden Subjekts unausweichlich zu sein. Der betrachtende Körper wird selbst zum bevorzugten Betrachtungsobjekt; die Verlagerung des Sehens in den sehenden Körper verlagert den Fokus von der philosophischen Erkenntnistheorie zu einer empirisch-wissenschaftlichen Physiologie.

Das Sehen gilt nicht mehr als privilegierte Form der Erkenntnis, sondern wird selbst zum Objekt der Wissenschaft, der Beobachtung. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts bedeutet die Wissenschaft des Sehens immer mehr die Erforschung der Physiologie des menschlichen Subjekts [...]. In diesem Augenblick entzieht sich das Sichtbare der zeitlosen Anordnung der Camera obscura und wird in einem anderen Apparat, innerhalb der unstabilen Physiologie und Vergänglichkeit des menschlichen Körpers angeordnet.⁸

Die Physiologisierung menschlicher Erkenntnis ist nicht frei von Gefahren. Denn ihre befreiende Wirkung besteht nicht nur darin, den Idealismen spekulativer Vernunft eine Absage zu erteilen, um sie durch den nüchternen Blick auf materielle Realitäten zu ersetzen; vielmehr droht eine „absolute Physik“⁹ (Schopenhauer) auch jenen „Schlangenschweif des Menschlichen“ (William James) zu vernichten, in dem jede Moral und Ethik wurzelt. Vor allem der Linkshegelianer Ludwig Feuerbach sieht in der idealistischen Überhöhung des Menschseins nicht minder wie in der szientistischen Naturalisierung des menschlichen Körpers zwei Kehrseiten einer falschen Medaille und plädiert stattdessen für eine sinnliche und leiblich vermittelte Vernunft, die überall dort virulent wird, wo gelebte Erfahrungen hinter dem neuen Dispositiv eines ‚physiologischen Betrachters‘ zu verschwinden drohen.

Ich bin himmelweit unterschieden von *den* Philosophen, welche sich die *Augen* aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns stets nur vermittelst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenstande*, aber *Gegenstand* ist nur, *was außer dem Kopfe existiert*.¹⁰

8 Ebd. S. 77f.

9 Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Ders. Werke in 5 Bänden. Band 2. Hg. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmanns 2006. S. 203.

10 Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums. In: Ders. Gesammelte Werke. Band 5. Hg. Werner Schuffenhauer/Wolfgang Harich. Berlin: Akademie Verlag³2006. S. 14f.

Wahrnehmung wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmt als „Organ unseres ursprünglichen Welt-Erlebens.“¹¹ Das ursprüngliche Welterleben war das des Flaneurs, der mit allen Sinnen Umwelt wahrnimmt, um sich zu situieren und aus dieser Verortung Sicherheit *und* Anderssein zu gewinnen; die Verortung war aber auch über die Individualebene hinaus von politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Bedeutung. Man greift nicht zu hoch, wenn der Vormärz als Zeitspanne betrachtet wird, in der eine vollere Realität¹² in sehr spezifischer Weise greifbar wurde.

Die Vielschichtigkeit der Vormärz-Welt war dabei eine konstanter Innovation, die eine Initiierung jener Selbstbilder bedeutete, die über das Wahrnehmen bestätigt wurden, das selbst ein anderes geworden war. Nicht mehr informierte Wahrnehmung über die tautologisch so genannten sozialen Tatsachen; sie schuf diese vielmehr um und damit neu – das Organ des Welterlebens wirkte hier auf die Welt ein und musste Erlebnisse nicht mehr erleiden. Die Erfahrung der Welt-Erlebnisse bestand auch darin, die Sinne als sinnenöffnend zu sehen, indem die theoretische Vorrangstellung des Informationsaspekts der Wahrnehmung¹³ zurücktrat und Indices von Engagement, Eingreifen und Emanzipation deutlich werden konnten. Dies bedeutete, eine Form des „Wirklichkeitskontakts“¹⁴ zu suchen, die bisher nicht bestanden hatte. War der Kontakt vorher so geschehen, dass die Sinne eine bestätigende Funktion den sozialen und politischen Valeurs gegenüber einnahmen, die bezogen auf Emanzipationsprozesse und deren Möglichkeit einer Schließung gleichkam, öffnete nun die Veränderung der Wahrnehmung neue Formen des Wirklichkeitskontakts. In diesem Kontakt war vor allem entscheidend, dass nun die Bedingungen der Wahrnehmung ersichtlich wurden, sich als veränderbar auswiesen und nicht mehr im umfassenden Konstrukt „Wahrnehmung“ aufgingen. Das Wachsein war nicht mehr der alles erkennende, aufgeweckte, froh mittuende Zustand, sondern ein Prozess des Wachwerdens

11 Vgl. Heinrich Merk. *Wahrnehmung und Wirklichkeits-Erlebnis*. Problem-Studien zur neueren Philosophie. Würzburg: Gebrüder Memminger 1927.

12 Vgl. Michael Großheim. *Wege zu einer volleren Realität*. Neue Phänomenologie in der Diskussion. Berlin: Akademie 1994.

13 Vgl. Lambert Wiesing. *Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung*. In: *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Hg. Lambert Wiesing. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. S. 12.

14 Vgl. John Rudolf Weinberg. *Der Wirklichkeitskontakt und seine philosophischen Deutungen*. Meisenheim: Anton Hain 1971.

kam in den Blick.¹⁵ Dieser vermochte – kollektiv gedacht – aus einem deutungs-offenen Übergangszustand Neues zu extrahieren, in ihm Möglichkeiten kollektiver und individueller Entwicklung zu erkennen. So wurde die affirmativ-schließende Vorstellung der Wahrnehmung, die die *faits sociaux* nicht angetastet hatte und Tatsacheindrücke eher bestätigte, anstatt deren Bedingungen offenzulegen, in einem neuen Sinnenverständnis verändert. Der neue Wirklichkeitskontakt basierte im Vormärz auf Spielformen der Öffnung, der ludischen Entgrenzung gegebener Umgangsweisen mit phänomenaler Evidenz. Dies veränderte die Vorstellung des Evidenten selbst. Die in den Dingen liegende Überzeugung wahrzunehmen, geschieht nicht mehr nur im „Bannkreis des Gesetzes“¹⁶, das zuvor den „Einbruch des Fremden“¹⁷ auf Distanz gehalten hatte. Das allmähliche Gewahrwerden sinnlich vermittelter Gegebenheiten ist als Partizipationsanspruch aufzufassen, der politisch trägt.¹⁸ Die „Kunstperiode“ entwickelte sich etwa zu einer mehr politisch geprägten Sichtweise. Sich verändernde Wahrnehmung ist damit auch als Ermöglichung des neuen Kontaktverhältnisses lesbar – Wirklichkeitskontakt im Vormärz reguliert „das Erlebnis der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit unseres Handelns, Fühlens und Vorstellens“¹⁹. Dies ist im Wortsinn zu verstehen: Dürfen alle Sinne mitwirken am großen Projekt wahrnehmungsvermittelter Emanzipation? Sind Sinne sinnhaft und dürfen in dieser Qualität in Erscheinung treten? Sind sie nicht nur aufnehmend, auch nicht nur produzierend, sondern herrscht eine Balance zwischen beiden Aspekten, die es idealiter erlaubt, eine gegebene scheinbare Balance im Politischen in Zweifel zu ziehen? Denn wenn die Sinne nicht mehr nur informieren müssen (ihre Gerichtetheit sich nicht mehr scheinbar selbst bestätigt), können sie selbst in neuer Weise in den Blick kommen. Die überbetonten Sinne wie die in einer Kultur anästhesierten²⁰, nicht beachteten werden beschreib- und diskutierbar, die Soziale Frage kommt auch als „Nasenfrage“ (Simmel) in den Blick.²¹

15 Vgl. den Beitrag von Sandra Markewitz in diesem Band.

16 Bernhard Waldenfels. Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. S. 45ff.

17 Waldenfels. Bruchlinien der Erfahrung (wie Anm. 16). S. 45.

18 Vgl. den Beitrag von Hans-Joachim Hahn in diesem Band.

19 Vgl. Weinberg. Der Wirklichkeitskontakt (wie Anm. 14). S. 2.

20 Vgl. Mădălina Diaconu. Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne. Würzburg: Königshausen & Neumann ²2020.

21 Vgl. den Beitrag von Tania Eden in diesem Band.

Von Vorstellungen Descartes' zur Camera Obscura über Berkeleys Esse-est-percipi-Gedanken bis zu der Annahme des Zeichencharakters der Empfindungen bei Hermann von Helmholtz oder – im analytischen Kontext – der Sinnesdatentheorie Alfred J. Ayers reicht der Traditionsbogen, den der philosophische Überblick bietet.²² Anschließend an diese Ausgangsbasis – philosophisch mit Fichtes Sohn Immanuel Fichte weitergedacht²³, auf Feuerbach bezogen und in Anschluss an Überlegungen Alfred Schmidts kontextualisiert²⁴ oder mit Reflexionen auch über die wahrnehmungsvermittelte Zuschreibung des Andersseins im Vormärz²⁵ oder die Reproduzierbarkeit von Wahrnehmung im ästhetischen Feld²⁶ – entfalten sich mannigfaltige Perspektiven. Im Vormärz, so wird ersichtlich, führte die anders aufgefasste Wahrnehmung zu einer folgenreichen Reihe von Aspektwechseln, die den Einbruch des Fremden gestatten und darin nicht eine äußere Bedrohung, sondern die Grundlage einer neuen Sinnhaftigkeit der Sinne ins Werk setzen. Die ehrwürdige Sinnkategorie des alteuropäischen Diskurses schloss das Sich-angerührt-Fühlen in phänomenologischer Evidenz auch aus; der „Bereich des Wissens von ... und des Redens über ...“²⁷ war prägend, ohne dass Sinnerfahrung an körperliche Verfasstheit mit seelischer Tönung rückgebunden wurde.

Nicht alteuropäisch, sondern radikalisierend im Blick auf Partizipation und – programmatisch – eine kritische Vorstellung von Akkumulationsregimen erweist sich die Zeit des Vormärz. Ist ein Mittelstand nun darum bemüht, die Dichotomie von Befehlen und Gehorchen (oft jenseits der dialektischen Pointe) zu vermeiden und vor diesem Hintergrund eine Regierung für das Volk zu imaginieren, können sich generell die Dichotomien der Wahrnehmung²⁸ nicht mehr halten: Das vielfältige Engagement der Zeit,

22 Vgl. Wiesing, Philosophie der Wahrnehmung (wie Anm. 13).

23 Vgl. den Beitrag von Jean-Christophe Merle in diesem Band.

24 Vgl. den Beitrag von Magnus Schlette in diesem Band.

25 Vgl. den Beitrag von Barbara Wagner in diesem Band.

26 Vgl. den Beitrag von Frank Stückemann in diesem Band.

27 Vgl. Waldenfels, Bruchlinien der Erfahrung (wie Anm. 16), S. 78.

28 Vgl. Josef Mitterer, Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Hg. Peter Engelmann. Wien: Passagen 1992. Mitterer spricht vom dualistischen Erkenntnisprinzip als dem *Paradigma* der Philosophie: Was hier mit Maturana u. a. beschrieben wird, ist auf die Wahrnehmungsfrage im Vormärz beziehbar, da hier, wo Geschichte auf ihre eigene Geschichtsschreibung und deren Wahrnehmungsbedingungen zeigt, wieder „nicht problematisierte

in der der „performative Charakter von Geschichtsschreibung als Wert“²⁹ ersichtlich wird, fordert eine Positionierung, die diesem Charakter entspricht – zu der Wahrnehmung als Lokalisierungsmittel, aber auch -zweck, der Auslöser emanzipatorischer Prozesse sein kann, verhilft.

Etwas als etwas wahrzunehmen, wird leiblich erfahrbar, wenn das Widerfahrnis der Wahrnehmung in Resonanz mit dem Primat der Praxis tritt.³⁰ Praxeologisch fundiert ist jene vormärzliche Wahrnehmung, die Fundierung als Idol früherer Vorstellungen von Erkenntnis nicht mehr bewahren muss und eine gegebene Sozialität tatsächlich umzukehren vermag in das, was vielleicht mit ihr einmal gemeint war. Auch wenn die Vormärz-Bestrebungen eben dies – das Neuerungen abweisende Fundament – nicht mehr ins Werk setzen konnten, herrscht in ihnen die folgenreiche produktive Unruhe diskontinuierlich gewordener Weltverhältnisse. Wir sind nicht in den Panzer der Sinne eingemauert, sondern können jenseits der Verkapselung der ruhiggestellten Stimmen diese wieder ertönen lassen. Lokalisationstheoretisch werden Annahmen über Sinnenreize – etwa mit den Überlegungen von Erwin Straus gegen den positivistischen Reflex – erweitert.³¹

Wie im Vormärz deutlich wird, ist die neue Kontextualisierung durch anders als bisher aufgefasste Wahrnehmungsweisen ein Abenteuer der Bezogenheit von Selbst- und Weltverhältnissen. Es ist auch das Abenteuer des Kontextprinzips.³² Die Rahmung wechselt, die Seele des Bildes bebt. Ego-Alter-Konfigurationen stehen im Spannungsfeld der historischen Herausforderung

Voraussetzungen stehen“. (S. 11) So kann, im spezifisch interpretierten Vokabular Mitterers, die Zunahme der Wichtigkeit der Wahrnehmung im Vormärz als Entwicklungen konstituierende Sinnreferenz des Diesseitigwerden eines vormals jenseitig gedachten Diskurses verstanden werden: Die Dichotomie (Radikaler Konstruktivismus oder naiver Realismus), die sich von der anderen Seite abgrenzt schweigt; politisierende, gleichwohl ästhetisch und kulturell wirksame Wandlungen ermöglichen eine ganzheitlichere Auffassung.

29 Vgl. Norbert Otto Eke. Vormärz – Prolegomenon einer Epochendarstellung. In: Vormärz-Handbuch. Hg. Norbert Otto Eke im Auftrag des Forum Vormärz Forschung. Bielefeld: Aisthesis 2020. S. 9-18, S. 9.

30 Vgl. den Beitrag von Jens Bonnemann in diesem Band.

31 Vgl. den Beitrag von Annette Hilt in diesem Band.

32 Vgl. Ali Benmakhlouf. Die Abenteuer der Kontextprinzips. Frege und Wittgenstein. In: Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhem und Donna J. Haraways. Hg. Astrid Deuber-Mankowsky/ Christoph E. F. Holzhey. Wien, Berlin: Turia + Kant 2013. S. 175-187.

traditioneller Sinnbildungsweisen und -bestätigungen. Wir sehen uns – inspiriert durch das im Vormärz Begonnene, das nicht vollendbar ist – im Horizont dieser Möglichkeiten. Wenn wir mit den Zeitläuften in ein Verhältnis treten, das Symptome nicht mehr braucht, die das Angezeigte ganz ersetzen³³, sind weitere Freiheitsformationen denkbar: die Phänomenologie der Wahrnehmung weiß mehr, ohne aus diesem Wissen um die Sinne eine epistemisch begründete Vormachtstellung abzuleiten, die sich gegen das Wissen selbst richten würde und den öffentlichen, zugänglichen, geteilten Raum alltäglicher wie überschreitender Erfahrung umginge, der – immer noch – bewahrt, was wir sein können.

Tania Eden / Sandra Markewitz im Januar 2023

33 Vgl. Waldenfels. *Bruchlinien der Erfahrung* (wie Anm. 16). S. 316.

Hans-Joachim Hahn (Oxford)

Der aufhaltsame Aufstieg politischer Wahrnehmung unter der ländlichen Bevölkerung im Vormärz

Vorbemerkung

Die Vormärzforschung befasste sich in der Vergangenheit vor allem mit Themen des Liberalismus, insbesondere mit juristischen Fragen und der Gründung einer verfassungsgebenden Versammlung. Dabei wurde die Kluft zwischen einem – oft akademisch geschulten –, ‚gehobenen Bürgertum‘ und der großen Mehrzahl der Menschen in Dörfern, Kleinstädten und einer sich noch vielfach als Heimarbeit etablierenden Industrie oft übersehen. Diese Arbeit wird sich auf die allmählich einsetzende Wahrnehmung dieser Mehrzahl konzentrieren, mit dem Ziel, ihr politisches Verständnis und ihren Willen zur demokratischen Partizipation zu analysieren. Hierbei geht es vornehmlich um ein „Gewahrwerden sinnlich vermittelter Gegebenheiten“¹ und ihrer geistigen Verarbeitung. Bei diesem Prozess wird das geistig rationale ‚Verständnis‘ der Gegebenheiten erweckt und zu einer empirisch vermittelten ‚Sicht‘ der Dinge hingeführt. Bei solchen Sinneswahrnehmungen geht es in erster Linie um das Sehvermögen; das von den Augen Gesehene wird über Nerven an das Gehirn transportiert, wir machen uns ein ‚Bild‘ davon, das im weiteren Verlauf zu einer ‚Ansicht‘ oder ‚Anschauung‘ werden kann. Ähnliches gilt für andere Sinneswirkungen: Das ‚Gefühlte‘ komprimiert sich zu einem ‚Gefühl‘; wobei neben anderen Sinneswahrnehmungen auch ein mentaler Prozess mit im Spiel ist. Von der Forschung wenig beachtet ist eine Umkehrung dieses Vorgangs: Mental Wahrgenommenes kann über die Imagination auch sinnlich anschaulich werden, ein Prozess, der vor allem in der Romantik häufig stattfand. Eine genauere Erörterung der Begriffe ‚Wahrnehmung‘ oder ‚Perzeption‘ ist hier nicht vorgesehen, doch wird im Kontext der dargestellten Beispiele auf weitere, vor allem literarische und philosophische Diskussionen dieser Begriffe eingegangen.

1 Hubertus Busche et al. „Wahrnehmung“. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12. Basel: Schwabe 2004, Sp. 190.

Jonathan Crary erwähnt in seiner Studie einen „celebrated ‚rupture‘ of modernity“, hält diese Ansicht allerdings für übertrieben, da sie „*outside* the most dominant modes of seeing“ stattfände.² Diese Feststellung mag für die Entwicklung der rein optischen Sinneswahrnehmungen zutreffen, muss aber in einem historischen oder epistemologischen Kontext revidiert werden, man denke nur an die Nachwehen der Französischen Revolution oder die Entdeckungen Darwins und andere welterschütternde Ereignisse, die sich ihrerseits in der deutschen Literatur als Übergang von der ästhetisch geprägten ‚Kunstperiode‘ zu einer mehr zeitbezogenen, politischen Sichtweise vollzogen haben.

Die geistesgeschichtliche Krise im Vormärz

Die kulturelle Lage um 1830 ist gut erforscht, hier nur ein kurzer Abriss der sozialgeschichtlichen Umbrüche. Die sozialen Unterschiede zwischen der Landbevölkerung und den Städtern wurden durch die sogenannte Bauernbefreiung eher noch größer, die ‚Agrarrevolution‘³ führte zu verbreitetem Pauperismus auf dem Land; sie fand ihren literarischen Niederschlag zum Beispiel in Heinrich Zschokkes *Goldmacherdorf*, aber auch in späteren Dorfgeschichten. Das städtische Bürgertum erlebte eine starke Differenzierung; das ‚Bildungsbürgertum‘ distanzierte sich von Handwerk und Gewerbe, krasse Unterschiede zwischen einer politisch erwachenden Bevölkerung und einem oftmals konservativ eingestellten, vielfach beamteten Bürgertum wurden sichtbar. Dieses Bildungsbürgertum formierte sich als eine typisch deutsche Sonderform, großenteils aus Beamten oder Akademikern bestehend, die auf eine Distanz zum ‚gemeinen Volk‘ achteten. In der Literatur spiegelt sich diese Spaltung auf diverse Weise: Den Jungdeutschen und Vertretern des Vormärz standen die Autoren des Biedermeier gegenüber, doch lassen sich daneben auch Schriftsteller anführen, die eine Mittelstellung zwischen beiden Gruppen einnahmen. Robert Prutz kommentierte diese Spaltung rückblickend, er befand, dass das „richtige und naturgemäße Verhältnis“

2 Jonathan Crary. *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge/Mass.: MIT Press 1990, S. 4.

3 Hans-Ulrich Wehler. „Kontinuitäten und Anstieg des Bevölkerungswachstums.“ In: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 2. 2. Aufl. München: Beck 1989, S. 7-140, hier S. 33.

einer Literaturgeschichte zu ihrer Zeit nur hergestellt werden könne, wenn sich diese entschlösse, „ihr olympisches Dasein [...] im reinen, leidenschaftslosen Äther zu vertauschen gegen ein Leben voll Kampf und Streit und Widerspruch, dessen Schlachtfelder sämtlich mitten in der Wirklichkeit lagen“⁴. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts bemühten sich mehrere Literaturgeschichten, die Kluft zwischen ‚schöner Literatur‘, Geschichte und Politik zu schließen. Julian Schmidts *Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert* (Leipzig: Herwig 1853) enthält Abhandlungen über deutsche Philosophie, Kunst und Geschichte, Rudolph Gottschall, ein im Vormärz bekannter Dichter, befasste sich im Vorwort seiner Literaturgeschichte mit der „Schwierigkeit, das Naheliegende mit vollkommener Unbefangenheit anzuschauen und zu behandeln“⁵. Er sah, dass angesichts der „heftigen politischen und religiösen Strömungen der Gegenwart“ der „richtige Gesichtspunkt“ leicht verrückt werden kann, weshalb er darauf hinweist, dass ‚Wahrnehmungsprozesse‘ auch den umgekehrten Weg vom Intellekt zu den Sinnen beschreiten können. Gottschall verurteilte „die vielverbreitete, von großen Autoritäten gestützte Ansicht [...], daß unsere Nationalliteratur seit Schiller und Goethe nichts Bedeutendes hervorgebracht habe, sondern sich nur in absteigender Linie fortbewege.“ Erfindungen der Industrie und vermehrte Beziehungen der Völker unter einander hätten dem „Pulsschlag des ganzen socialen Lebens eine Frische und Kraft erhalten, wie sie jener Zeit [Goethes und Schillers] fremd war“⁶. Mit einem Hieb gegen Klassik und Romantik wehrt Gottschall sich gegen historisierende Darstellungen: „Die Vergangenheit wird durch die Gegenwart bestimmt, nicht die Gegenwart durch die Vergangenheit.“⁷ Diese Literaturgeschichten haben sich aus dem ‚Dornröschenschlaf‘ ihrer Vorgänger befreit, ihre Art der Wahrnehmung akzeptiert eine „Mehrsystemzugehörigkeit“⁸, die auch andere Formen literarischer Kommunikation miteinbezieht.

4 Robert Prutz. „Die Literaturgeschichte und ihre Stellung zur Gegenwart“ [1859]. In: Bernd Hüppauf (Hrsg.). Robert Prutz. Schriften zur Literatur und Politik. Tübingen: Niemeyer 1973, S. 47-64, hier S. 48.

5 Rudolph Gottschall. Die deutsche Nationalliteratur in der ersten Hälfte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 1. Breslau: Trewendt & Granier 1855, S. 1.

6 Gottschall. Die deutsche Nationalliteratur, Bd. 1, S. 2.

7 Gottschall. Die deutsche Nationalliteratur, Bd. 1, S. 8.

8 Katja Mellmann, Jesko Reiling (Hrsg.). Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit zwischen 1840 und 1885. (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 142). Berlin: De Gruyter 2016, S. 2.

Wenn man die Literatur zwischen 1830 und 1848 unter der Rubrik Wahrnehmung betrachtet, so lassen sich mehrere Grundformen erkennen, die selbst weitere ‚Mischformen‘ erzeugten: Hierzu gehört eine noch immer der ‚Kunstperiode‘ verpflichtete ‚Reduktionsphase‘, so etwa die Literatur des Biedermeier, die zwar die neuen Tendenzen wahrnimmt, sich ihnen aber nur zögernd nähern wollte. Dieser Richtung standen die Jungdeutschen gegenüber, die der politischen und sozialen Revolution nahestanden und schließlich auch die Autoren der Dorfgeschichte, die ästhetische Kategorien „den konkreten, gesellschaftlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten nachgeordnet“⁹ sahen. Dieser Beitrag wird sich vornehmlich auf die beiden letzten literarischen Formen beschränken, um das ‚Wahrnehmungsproblem‘ an zwei oder drei Autoren darzustellen.

Georg Büchner war einer der bedeutendsten Literaten dieser auf die ‚Kunstperiode‘ folgenden Zeit. In seinen Werken lässt sich eine Art ‚Wahrnehmungskrise‘ ausmachen. In der Vergangenheit wurde Büchner oft als ein Autor verstanden, der – vor allem in seiner Spätzeit – „von den revolutionären Überzeugungen und Aktivitäten seiner Jugend abgerückt“¹⁰ sei. Dabei wird auf Szenen aus *Dantons Tod* oder *Lenz* verwiesen und aus Büchners Brief das Diktum vom „Fatalismus der Geschichte“ zitiert.¹¹ In den neunziger Jahren hat Gustav Frank wichtige Anmerkungen zu einer Wandlung des ‚Büchner Bilds‘ beigetragen. Er erkennt, dass „sich bei keinem anderen Autor eine derart weitgehende und vorbehaltlose Bereitschaft [findet], aus der Verlässenschaft der zusammenbrechenden *Kunstperiode* überkommene wie aktuell entstehende Probleme wahrzunehmen, zu verknüpfen und auf ihre Konsequenzen hin zu befragen“¹². Wenn man Büchners Werk in den

9 Jesko Reiling, „Der Volksschriftsteller und seine verklärte Volkspoesie“. In: Mellmann, Reiling (Hrsg.), *Vergessene Konstellationen*, S. 217.

10 Heinz Wetzel, „Ein Büchnerbild der siebziger Jahre“. In: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Georg Büchner III. Edition Text und Kritik*. München: Bouvier 1981), S. 253.

11 Georg Büchner, Brief an die Braut, 10. März 1834: „Ich fühlte mich wie zernichtet unter dem gräßlichen *Fatalismus der Geschichte*. Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, Allen und Keinem verliehen.“ In: Georg Büchner. *Werke und Briefe*. Nach der historisch-kritischen Ausgabe von Werner R. Lehmann. München: Hanser 1980, S. 256.

12 Gustav Frank, „Georg Büchner“. In: Gert Sautermeister und Ulrich Schmid (Hrsg.), *Zwischen Restauration und Revolution 1815-1848*. Hansers Sozial-

Kontext der *Gesellschaft der Menschenrechte* und seiner Korrespondenz mit Familie und Freunden stellt, wird man seine Einsicht erkennen, „daß nur das nothwendige Bedürfniß der großen Masse Umänderungen herbeiführen kann“¹³. Büchner kritisierte deshalb auch die Landstände und die Liberalen, die nicht erkennen wollten, dass die Gesetzgebung „die große Masse der Staatsbürger zum fronenden Vieh macht, um die natürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen“¹⁴. Im Gegensatz zu vorhergehenden Darstellungen des Pauperismus als einer Art ‚Mitleidsästhetik‘ ging es Büchner weniger um mitleidvolle Hingabe, sondern um eine genaue Wahrnehmung der Lebensverhältnisse armer Menschen, wobei ihm sein medizinisches Studium zu Hilfe kam. Durch seine medizinisch geschulte Wahrnehmung beschreibt er Zusammenhänge zwischen psychologisch fundierten Emotionen und körperlichen Reaktionen, etwa Woyzecks Krachen mit den Fingern, seinen hart hüpfenden, ungleichen Puls, seine Verdauung, aber auch seine Halluzinationen und seinen ‚Wahrnehmungswahn‘, der sich wenigstens teilweise auf Überlastung und Unterernährung zurückführen lässt und mit der Langeweile des Hauptmanns und dem stupiden Idealismus des Doktors kontrastiert¹⁵, der seine Diagnose durch inzwischen diskreditierte Ideale vergangener Zeiten zu rechtfertigen sucht.¹⁶ Im Gegensatz zu diesen satten, sich in ihrem Selbstbewusstsein wiegenden Figuren ist Woyzeck ein Suchender, der die erschreckenden sozialen Missstände durch genaues Beobachten am eigenen Leib wahrnimmt. Da ihm aber die nötige Erkenntnis fehlt, sucht er ihre Bestätigung im Über- und Außersinnlichen. Die Armut beraubt ihn aller Sinnenfreuden, seine Hektik ist die direkte Konsequenz seines verzweifelten Broterwerbs. Auf der Suche nach dem wahren Ethos erkennt er, dass ihm dieses, wie auch der Segen der Kirche versagt bleibt. Er entwickelt sich zu einem zertrümmerten Menschen,

geschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 5. München: Hanser 1998, S. 580.

- 13 Büchner. An die Familie, Straßburg, Juni 1833. In: Büchner. Werke und Briefe, S. 250.
- 14 Büchner. An die Familie, Straßburg, 5. April 1833. In: Büchner. Werke und Briefe, S. 248-49, hier S. 248.
- 15 Büchner. Woyzeck, In: Büchner. Werke und Briefe, S. 164-68. Weitere Anmerkungen zu Büchners Dramen im Text markiert als B plus Seitenzahl.
- 16 Vgl. Hans-Jürgen Schings. Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner. München: Beck 1980, S. 69-84, insbes. S. 81-84.

seine Armut beraubt ihn aller Formen des Menschseins, wie diese noch in den Tragödien und bürgerlichen Trauerspielen dargestellt wurden; er wird buchstäblich subjektlos, jeder Entscheidungsfreiheit beraubt.

In Büchners *Lenz* geht es weniger um Armut; hier wird ein genialer Charakter vorgestellt, der – ähnlich wie Woyzeck – verzweifelt, weil er die ihn umgebende Welt nicht mit der herkömmlichen Sicht einer idealistisch geschulten Gesellschaft auf einen Nenner bringen kann. Leere, intellektuelle Verständnislosigkeit und eine kalte, der Liebe nicht länger zugängliche Gesellschaft treiben ihn in den Wahnsinn. Lenz imaginiert die Metapher der davonjagenden Rosse des klassischen Wagenlenkers: Es ist ihm „als müsse ihn was Entsetzliches erreichen, etwas, das Menschen nicht ertragen können, als jage der Wahnsinn auf Rossen hinter ihm her“ (B 70). Wie Danton, der sich die Gehirnfasern aus der Schädeldecke ziehen möchte, sucht auch Lenz nach intelligiblen Transformationen seiner verwirrten Wahrnehmungen: Er möchte „auf dem Kopf gehen“ (B 69), um dem sinnlich Irdischen näher zu kommen. In seiner Verzweiflung ist ihm „als bestünde die Welt nur in seiner Einbildung“ (B 85), er gerät außer sich, „das ganze Bewußtsein seiner Lage stand vor ihm“. Sein Dasein wird ihm zum (Alp)traum, es ist ihm, als sei er blind, „als müsse er sich auflösen“ (B 74).

Während einer Diskussion über die „idealistische Periode“ (B 75) erweist sich Lenz als ein Gegner dieser Zeit; ihre Repräsentanten hätten keine Ahnung von der „Wirklichkeit“. Ihre Gestalten seien „Holzpuppen“, welche „die schmachlichste Verachtung der menschlichen Natur“ darstellten (B 76). Er aber „verlange in allem Leben“, ein sich Hineinversenken „in das Leben der Geringsten“, die Darstellung ihrer „Zuckungen“, ihr kaum bemerktes „Mienenspiel“. Um dies wahrzunehmen, brauche man „nur Aug und Ohren dafür“, denn mittels unserer Sinne könne man „die Menschheit lieben“, könne man „in das eigentümliche Wesen jedes“ eindringen, dann mache „das unbedeutendste Gesicht [...] einen tiefern Eindruck als die bloße Empfindung des Schönen“ (B 76). Lenz spürt das alles, kann aber seine Worte nicht in die Tat umsetzen.¹⁷ Bei dem Versuch einer Nachfolge Christi – er möchte das verstorbene Mädchen aus Fouday wieder zum Leben erwecken – übermannt ihn tiefer Nihilismus: „die Welt, die er hatte nutzen wollen, hatte einen

17 Die Umsetzung von Worten in Taten ist eine der Hauptforderungen Heines in seiner Schrift gegen die Kunstperiode. Vgl. Heinrich Heine. Sämtliche Werke (Düsseldorfer Ausgabe), hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann & Campe 1979, Bd. 8/1, S. 155.

ungeheuren Riß; er hatte keinen Haß, keine Liebe, keine Hoffnung – eine schreckliche Leere, und doch eine folternde Unruhe, sie auszufüllen“ (B 86) ergreift ihn.

In Diskussionen um Büchners *Lenz* wurde in den fünfziger und sechziger Jahren das Fragmentarische dieser Geschichte betont, heute sieht man darin eher eine „bewußt geplante Konstruktion“¹⁸. Diese These lässt sich weiterführen, wenn man anerkennt, dass auch der Literatur des Vormärz eine ästhetische Revolution erst noch bevorstand. Büchners Werke wurden in seiner Zeit kaum gelesen, schon gar nicht von den unteren Schichten. Sein Stil richtete sich an gebildete Leser, selbst der *Hessische Landbote* wurde von den unteren Klassen nicht wahrgenommen.¹⁹ Seine Sprache war für die Landbevölkerung zu radikal, die Beschimpfung des Großherzogs wurde als unziemlich empfunden, ihre eigenen Dispute reichten selten weiter als bis zum nächsten Regierungsinspektor oder Beamten. Hierzu bemerkte Berthold Auerbach: „Dem Volke gegenüber stehen die Beamten, die tausend und aber tausend kleinen Majestäten, oft noch geschiedener als ehemals die unmittelbaren Herren.“²⁰ Auerbachs Dorfgeschichte *Befehlerles* illustriert dies. Während die Bauern von dem für sie zuständigen Oberamtmanntmann vernommen werden, ergreift einer von ihnen das Wort:

Allen Respekt vor Euch, Herr Oberamtmannt, der König hat Euch geschickt, und wir müssen Euch gehorchen, wie das Gesetz will; der König ist ein braver, rechtschaffener Mann, er will gewiß nicht, daß man die Bauern wie das Vieh hudeln oder wie die Kinder mit Döble einschulen soll. Die kleinen Herrle, die von oben bis ‚runter stehen, die haben Freud’ an dem Befehlerles-Spielen; zuletzt schreiben sie’s noch nach Noten vor, wie die Henn’ gackern muß, wenn sie ein Ei legt.²¹

18 Jan Thorn Prikker: „Ach die Wissenschaft, die Wissenschaft! Bericht über die Forschungsliteratur zu Büchners *Lenz*“. In Georg Büchner III, S. 182.

19 Büchners Freund, August Becker, gab vor Gericht bekannt, dass viele Bauern die Flugschrift auf der Polizeistation abgeliefert hätten. Vgl. Kollektiv für Literaturgeschichte (Hrsg.): Vormärz 1830-1848. 10. Aufl. [Berlin]: Volk und Wissen 1977, S. 50.

20 Berthold Auerbach: *Schrift und Volk. Grundzüge der volkstümlichen Literatur*. Leipzig: Brockhaus 1846, S. 371-72.

21 Berthold Auerbach: *Befehlerles*. In *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Bd. 1. Mannheim: Bassermann 1843, S. 132.

Diese Bauern stehen fest in ihrem ländlichen Milieu, sind also ganz in ihrer konkreten Wirklichkeit verhaftet, die hehren Themen, die in Offenburg oder bald danach in der Paulskirche diskutiert werden, fallen (noch) nicht in ihren Wahrnehmungshorizont.

Auch Christian Dietrich Grabbe vertrat einen Fatalismus, der „in einen Umschwung literarischer Wertmaßstäbe hineinschreibt, selbst also einem Übergang ausgesetzt ist“²². In seiner historischen Tragödie *Marius und Sulla* sind die ‚kleinen Leute‘ angesichts historischer Umbrüche nur passive Zuschauer, sie „haben ein kleines Dasein, und wenn [die Großen] sich um uns bekümmern, so geschieht es, um uns zu unterdrücken; wir können nichts tun als auf die Seite springen, wenn die Großen fallen“²³. Dieser Fatalismus wurde jedoch am Vorabend der Revolution überwunden.²⁴ Rückblickend bemerkt Robert Prutz, „daß jene Isolierung der Schriftsteller vom Volke, jenes vornehme Zurückziehen der Autoren auf sich selbst,“ in der Vergangenheit viel Schaden angerichtet, nun aber (1859) „vollständig aufgehört“ habe.²⁵

Politische Wahrnehmung in der Provinz und das Elend des parlamentarischen Liberalismus

Die Geschichte des ‚Heckerzugs‘ illustriert diese Isolierung der liberalen Bürger von den Belangen des einfachen Volkes. Auch beim Ausbruch der Badischen Revolution im April 1848 zeigte sich eine ähnliche Kluft wie in der Literatur, hier allerdings zwischen den liberalen Abgeordneten der Paulskirche und der ‚einfachen‘ Landbevölkerung. Diverse Arbeiten zum Begriff

22 Michael Vogt: „Grabbe – ein Übergangsphänomen der Literaturgeschichte?“ In Detlev Kopp und Michael Vogt (Hrsg.): *Grabbe und die Dramatiker seiner Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1990, S. 3.

23 Christian Friedrich Grabbe. *Marius und Sulla*. Zweite Fassung. In: Alfred Bergmann (Hrsg.). *Grabbe, Werke und Briefe*. Historisch-kritische Gesamtausgabe in sechs Bänden. Emsdetten: Lechtedt 1960, Bd. 1, S. 344.

24 Vgl. hierzu Hans Joachim Hahn. „Christian Dietrich Grabbes *Herzog Theodor von Gothland* als Beispiel einer intellektuellen Krise zu Beginn des Vormärz.“ In: *Grabbe Jahrbuch* 41/2022, S. 149-163.

25 Robert Prutz. „Das Jahr 1848 und die deutsche Literatur.“ In: Hüppauf (Hrsg.). *Robert Prutz. Schriften zur Literatur und Politik*. Tübingen: Niemeyer 1973, S. 64-82, hier S. 74.

des ‚Bildungsbürgertums‘ haben ergeben, dass „soziale Lebenslage und individuelle Lebenschancen“²⁶ durch den Besitz von Bildungspatenten bestimmt wurden, die ihrerseits wieder von staatlichen Autoritäten abhängig waren. In der Frankfurter Nationalversammlung war für 76 Prozent der Abgeordneten „eine Bildungsqualifikation die formale Voraussetzung für den Eintritt in die Berufsposition“, während das in der Pariser Nationalversammlung kaum eine Rolle spielte.²⁷ Nicht zu dieser Gruppe gehörten die „Geistesproletarier“, die in der Beamtenhierarchie bestenfalls eine untergeordnete Stellung einnahmen und daher oft radikalere Positionen vertraten.²⁸ Dieter Langewiesche sieht im Bildungsbürgertum des mittleren neunzehnten Jahrhunderts eine Funktionseelite, die zwar „die rechtlichen, politischen, sozialen und kulturellen Gleichheitsansprüche der Zeit auf die Idee des Nationalstaats“ beziehen konnte, allerdings ohne die existierende politische und gesellschaftliche Ordnung zu brechen.²⁹ Dem gegenüber glaubt Philipp Erbentraut, in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hätten Parteien „in wohlthuender Weise der Atomisierung der Gesellschaft“ entgegengewirkt, da sie – er zitiert Ruge – als Ventile am Dampfkessel des unruhigen Volksgeistes wahrgenommen wurden.³⁰ Dies scheint eine einseitige Darstellung der Position Ruges zu sein. Ruge nämlich definierte den Liberalismus als den „blaue[n] Dunst einer unfruchtbaren Theorie“, ohne die Forderung nach einer Revolution sei er „die Freiheit eines Volkes, welches in der Theorie stecken geblieben“. ³¹ Die erwähnten ‚Ventile‘ verhinderten nicht nur die Revolution, sie hemmten auch den sozialen Fortschritt.

Der Mannheimer Advokat Friedrich Hecker war einer der wenigen aus dem gehobeneren Bürgertum, der sich für die Belange des ‚Volkes‘ einsetzte.

26 Rainer M. Lepsius. „Skizze zur Problematik des ‚Bildungsbürgertums‘“. Zitiert nach Heinrich Best. „Soziale Morphologie und politische Orientierungen bildungsbürgerlicher Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung und in der Pariser Assemblée nationale constituante 1848/49“. In: Conze (Hrsg.). *Bildungsbürgertum*, Bd. 4, S. 53-94, hier S. 53.

27 Heinrich Best. „Soziale Morphologie“, S. 56.

28 Best. „Soziale Morphologie“, S. 81.

29 Dieter Langewiesche. „Bildungsbürgertum und Liberalismus im 19. Jahrhundert“. In: Conze (Hrsg.). *Bildungsbürgertum*, Bd. 4, S. 95-121, hier S. 97.

30 Philipp Erbentraut. *Theorie und Soziologie der politischen Parteien in deutschen Vormärz 1815-1848*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2016, S. 148-49.

31 Arnold Ruge. „Eine Selbstkritik des Liberalismus“. In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 6/2 (1843), S. 3-4.

Als ein gewandter Redner gewann er auf den Offenburger Tagungen großen Zuspruch, sein Anteil an den ‚Dreizehn Artikeln‘ in Offenburg zeugt von großem Verständnis für die ‚unteren‘ Schichten: Er forderte eine progressive Einkommenssteuer, Geschworenengerichte und ein allen zugängliches Bildungssystem.³² Die politische Zuspitzung im April 1848, kulminierend in der Verhaftung des populären Republikaners Joseph Fickler³³ durch den Abgeordneten der Liberalen Josef Mathy, war für Hecker das Signal zur revolutionären Erhebung. Hecker beschreibt Mathy als eine Judasfigur, als einen Menschen, „welcher noch wenig Wochen zuvor an die Gewalt der Massen appelliert und einen wahren Sturm auf der Ministerbank und auf den Sitzen der Servilen gegen sich hervorgerufen hatte“³⁴.

Heckers Aufruf zur Bildung einer badischen Republik wurde von Handwerkern, Arbeitslosen, Studenten der ‚Burschenschaften‘, aber auch von vielen Bauern begeistert wahrgenommen.³⁵ Auch bei dem Aufruf der Konstanzer Republikaner wurde für Hecker gestimmt. Die liberalen Abgeordneten in Frankfurt aber waren gegen eine republikanische Erhebung, sie glaubten noch immer an eine konstitutionelle Monarchie und suchten einen versöhnlichen Ausgleich. Der Bruch zwischen den Liberalen und den Befürwortern einer (badischen) Republik war unvermeidlich geworden. Ein Offenburger Pamphlet illustriert dies: „Wollt Ihr Thoren sein und Euch abermals betrügen lassen? – Es gibt nur ein Wort, es gibt nur einen Staat, es gibt nur ein Recht Aller, es gehe auf in dem Einen – deutsche Republik.“³⁶ Hecker hoffte auf „eine Erhebung in Masse, auf die Anziehungskraft der Macht der Ideen, auf das lawinenartige Fortwälzen des aus der klaren Tiefe des Volkslebens hervorgebrochenen Stromes“³⁷. Gemeinsam mit Fickler konnte er zahlreiche, dem Volk nahe stehende Männer um sich sammeln, darunter lokale

32 Sabine Freitag, „Friedrich Hecker: Der republikanische Souverän“. In: Freitag (Hrsg.). *Die Achtundvierziger. Lebensbilder aus der deutschen Revolution 1848/49*. München: Beck 1998, S. 45-62, hier S. 54-55.

33 Vgl. dazu Alfred Diesbach, „Josef Ficklers Rolle in der dritten badischen Volks-erhebung“. In: *Badische Heimat* 54/2, (1974).

34 Friedrich Hecker. *Die Erhebung des Volkes in Baden für die deutsche Republik*. Basel: Schabelitz 1848, S. 26.

35 Vgl. Veit Valentin. *Geschichte der deutschen Revolution 1848-49*, Bd. 1. Berlin: Ullstein 1930, S. 483.

36 Franz X. Vollmer (Hrsg.). *Offenburg 1848/49. Ereignisse und Lebensbilder aus einem Zentrum der badischen Revolution*. Karlsruhe: Braun 1997, S. 98.

37 Hecker. *Die Erhebung des Volkes in Baden*, S. S. 28.

Führungskräfte wie den Literaten Dr. Karl Kaiser, den Hofgerichtsrat Ignaz Vanotti, den Offizier Franz Sigel und andere. Das Scheitern der Badischen Revolution verhinderte die soziale und politische Erneuerung Deutschlands. Mehrere Gründe waren dafür verantwortlich: eine mangelhafte, nur notdürftige Bewaffnung, ungünstige Wetterverhältnisse, die rudimentäre militärische Ausbildung der Revolutionstruppen, vor allem aber die feindliche Haltung der Parlamentäre in Frankfurt. In seinen Reflexionen bemerkt Hecker: diese „unterlegene, aber nicht besiegte Sache [sei] heimisch geworden in den Hütten des Landmanns und in den Wohnungen der Städte“³⁸. Sein Kommentar beruht zwar auf einer etwas einseitigen Wahrnehmung der ‚realen‘ Fakten; sein Hinweis auf den Bruch zwischen den vielfach akademisch gebildeten Liberalen und den ‚einfachen Leuten‘ aber kann als Indiz für die ‚deutsche Misere‘ gewertet werden: Hecker tadelte die „Feigheit“ jener, die das Volk für eine Revolution noch nicht reif erklärten, unter ihnen die

Advokaten und Professoren, welche seit 30 Jahren über konstitutionelles Staatsrecht gelesen, Bücher darüber geschrieben und nun um des Volkes willen all diese Vergangenheit vor dem Namen Republik sollten verschwinden sehen. Alles dieses bildete einen eben so großen Gegensatz zwischen der erkannten Wahrheit des inneren Menschen und der äußern Reden-haltenden und Vorschläge-machenden, als der ganze Zustand Deutschlands eine Musterkarte von Privilegien, feudalen, zünftigen, monarchischen, socialen und republikanischen Gegensätzen und Widersprüchen darstellte.³⁹

Teilweise handelte es sich bei der großen Masse aber auch ganz einfach um Furcht. Franz Sigel konnte in Konstanz nur ganze 55 Freiwillige anheuern, in Offenburg gab es, vor allem unter der jüngeren Bevölkerung zwar großen Aufruhr, der Bahnhof wurde besetzt, Barrikaden wurden errichtet, die Menge war bereit, die Republik auszurufen. Als jedoch bekannt wurde, dass badische und hessische Truppen im Anmarsch auf Offenburg seien, fuhr der Bürgermeister mit zwei Gemeinderäten den Truppen entgegen und versprach dem kommandierenden General Pfaff den ungehinderten Einzug der Truppen in die Stadt. Vor der einberufenen Bürgerversammlung eröffnete „der Herr Bürgermeister [...] dieselbe mit einer eindringlichen, alle Herzen ergreifenden Rede“, in welcher der vorausgegangene Ausruf der Republik

38 Hecker. Die Erhebung des Volkes in Baden, Vorwort.

39 Hecker. Die Erhebung des Volkes in Baden, S. 22-23.

mit keinem Wort erwähnt wurde, wohl aber der Entschluss, den Status quo nicht zu ändern. Der Schlusssatz berief sich auf die Frankfurter Nationalversammlung und den Bürgersinn für ‚Ordnung‘, man wollte den Entschlüssen der Paulskirche und „der größeren Schwesterstädte“ nicht vorausgreifen.⁴⁰ Diese Verlautbarung erinnert an die volkstümlichen ‚Schwabenstreiche‘, bei denen sich kein mutiger Schwabe finden ließ, der die Speerspitze übernehmen wollte. Zahlreiche weitere Beispiele einer ‚Wahrnehmungserblindung‘ der ‚Bildungsbürger‘ mit Blick auf die Nöte der unteren Schichten ließen sich anführen, sie alle beweisen einen Kommunikationsbruch, der sich auch heute noch aufspüren lässt.⁴¹

Formen der Wahrnehmung in der Philosophie

Hier ein Blick auf weitere Formen der Wahrnehmung in Philosophie und Literatur. Zunächst einige Beobachtungen zu Goethe, in stark vereinfachter Form dargestellt. In seiner *Farbenlehre* versuchte Goethe eine neue Gestaltung von Wahrnehmung. An erster Stelle steht das subjektive, sinnliche gewahr werden von Gegenständen, dann wendet sich die Aufmerksamkeit vom Subjekt zum Objekt und schließlich werden Beide in einen universalen Zusammenhang gestellt, da das Einzelne erst in einem globalen Umkreis wirklich erkannt werden kann.⁴² Eine auch heute noch wertvolle ‚Verteidigung‘ von Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten stammt von Gottfried Benn. Er gebraucht für Goethes „universalistisches“ Denken die Formel „das Ganze im Allgemeinen“ und sieht darin eine „monistische Totalität“.⁴³ Bei dergleichen univervastischem Denken kann der Einzelne und seine speziellen Nöte jedoch leicht übersehen werden. Jonathan Crary hat seiner Studie einen wichtigen

40 Wochenblatt Offenburg, 21. April 1848. In Vollmer (Hrsg.). Offenburg 1848/49, S. 104.

41 Vgl. Sahra Wagenknecht. Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm für Gemeinsinn und Zusammenhalt. Frankfurt am Main: Campus 2021, insbes. S. 33 und 79-97.

42 Vgl. hierzu Johann Wolfgang von Goethe. Die Schriften zur Naturwissenschaft. Vollständige mit Erläuterungen versehene Ausgabe. Dorothea Kuhn und Wolf von Engelhardt (Hrsg.), Abtlg. 1, Bd. 3. Weimar: H. Böhlau 1947, S. 293.

43 Gottfried Benn. „Goethe und die Naturwissenschaften“. In: Benn. Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe) Ilse Benn, Gerhard Schuster (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta 1986-, Prosa 1, Bd. 3, S. 363.

Abschnitt zur Goethischen Farbenlehre gewidmet. Er erkennt, dass Goethe die zwei Formen der physiologischen und der empirischen Wahrnehmung in sich vereinte, wodurch eine neue Form der Beobachtung möglich wurde: „observation is increasingly exteriorized; the viewing body and its objects begin to constitute a single field on which inside and outside are confounded“⁴⁴. Crary gibt auch Schopenhauer einen breiten Raum und sieht zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen ihm und Goethe. Da Crary vornehmlich von der Optik ausgeht und außerdem von der post-strukturalistischen Seite herkommt, übersieht er allerdings wichtige Unterschiede zwischen Goethe und Schopenhauer. Andererseits ist es Crarys Verdienst, dass er bei Beiden erkennt „how the individual as observer became an object of investigation and a locus of knowledge“⁴⁵. Schopenhauer wendete sich jedoch von der bei Goethe festgestellten Subjektorientierung ab und postulierte eine ‚objektive Wahrheit‘. Wo für Goethe der Mensch, sowie er „die Gegenstände um sich her gewahr wird, [...diese] in Bezug auf sich selbst“⁴⁶ betrachtet, wird diese Selbstgewissheit bei Schopenhauer zutiefst fraglich. Der sich vollziehende Umschwung kann im Zusammenhang mit der Industrialisierung und einer fortschreitenden Mechanisierung des modernen Lebens gesehen werden, lässt sich aber insbesondere in der Philosophie nachweisen. Man denke etwa an den Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegelianer, bei der „die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf [...] wieder auf die Füße gestellt“⁴⁷ wurde. Leser:innen dieser Studie wird es erstaunlich vorkommen, wenn hier auf gewisse Gemeinsamkeiten zwischen Marx und Schopenhauer hingewiesen wird. Marx sieht im Gegensatz zu Hegel den geschichtlichen Ablauf als „ein[en] Komplex von Prozessen“, bei welchem „die scheinbar stabilen Dinge“ sich in „scheinbare[r] Zufälligkeit“ manifestieren. Um die gegebenen Zweifel zu beseitigen, müsse man, so Marx, „erst wissen, was ein beliebiges Ding war, ehe man die an ihm vorgehenden Veränderungen *wahrnehmen*“⁴⁸ könne. Das Spiel des Zufalls aber könne „durch

44 Crary. *Techniques of the Observer*, S. 73.

45 Crary. *Techniques of the Observer*, S. 16.

46 Goethe. „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“. In: K. Lothar Wolf (Hrsg.). *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, Bd. 3, S. 285-95, hier: S. 285.

47 Karl Marx. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. In: Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke*, Bd. 21. Berlin: Dietz 1962, S. 293.

48 Marx. „Ludwig Feuerbach“, S. 294. Hervorhebung von mir.

innre verborgene Gesetze beherrscht“ werden. Nun kommt Marx auf den Willen zu sprechen, er glaubt: „daß die in der Geschichte tätigen vielen Einzelwillen meist ganz andre als die gewollten [...] Resultate hervorbringen“. Prinzipiell setzt er den Willen mit Kräften gleich, die er als die „eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte“⁴⁹ ausmacht.

Hier soll jedoch nicht der Eindruck entstehen, als gäbe es eindeutige Verbindungen zwischen Marx und Schopenhauer, es soll lediglich illustriert werden, dass die bei Hegel noch feststehenden Begriffe jetzt ins Wanken geraten sind, dass es hinfort weniger um den ‚menschlichen Willen‘ geht, sondern um Naturkräfte und Triebe, die – von uns nicht immer wahrgenommen – oft als Zufall verstanden werden. Auch Schopenhauer kritisierte Hegels Philosophie radikal. Stark vereinfacht könnte man sagen, dass, wo man im deutschen Idealismus die Begriffe Wahrheit und Schönheit als ein Ganzes betrachtete und Hegel den engen Zusammenhang zwischen Vernunft und Wirklichkeit voraussetzte, der noch an der Grenze zum deutschen Idealismus stehende Schopenhauer zu der Erkenntnis gelangte, dass die ‚Welt‘ dem Subjekt nur als ‚Vorstellung‘ zugänglich ist. Das sich in Zeit und Ort darstellende principium individuationis nämlich sei ganz dem Willen untergeordnet, es sei nur eine Objektivierung des Weltwillens, eine Art Naturphänomen, das sich in den Dingen manifestiere. Dieser Wille aber sei „ein blinder, unaufhaltbarer Drang [...], wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur“⁵⁰ wahrnehmen. „Die Welt ist meine Vorstellung“⁵¹ ist der erste Hauptsatz in Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Was uns als ‚Welt‘ erscheine, existiere nur *für uns*, nicht *an sich*. Die Welt, als Vorstellung betrachtet, zerfalle zwar in Subjekte und Objekte, beide aber seien letztlich nur Erscheinungen des Willens. Für Schopenhauer begann sich die Einsicht durchzusetzen, „dass das Subjekt der Wahrnehmung die Macht über seine Wahrnehmungen und damit auch über die Wirklichkeit“⁵² eingebüßt habe. Auch der ‚Junghegelianer‘ Friedrich Theodor Vischer, der dem Vormärz sehr

49 Marx. „Ludwig Feuerbach“, S. 298.

50 Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch IV, Kapitel 54. In: *Sämtliche Werke*, Arthur Hübscher (Hrsg.), 2. Aufl. Wiesbaden: Brockhaus 1985, Bd. 2, S. 323 und 324.

51 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch I, Paragraph 1. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 3.

52 Almut Drummer. *Verstellte Sicht. Erinnerndes Erzählen als Konstruktion von Ablenkung in späten Schriften Wilhelm Raabes*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, S. 42.

viel näherstand, setzte sich kritisch mit Hegels Ästhetik und Theologie auseinander. Er war zwar weniger pessimistisch als Schopenhauer, bejahte aber dessen Philosophie des Willens durchaus.⁵³

Wiederholt wurde versucht, Gemeinsamkeiten zwischen dem Werk Büchners und Schopenhauers Philosophie zu finden.⁵⁴ Neuerdings hat Dirk Haferkamp diesen Zusammenhang revidiert, indem er vor allem auf „Handlungsstrukturen“ und gewisse gemeinsame „Denkstrukturen“ verweist.⁵⁵ Drei „Schnittmengen“ stünden zur Diskussion: Die „Welt als Vorstellung der Person“, unser „vom blinden Willen bestimmte[s] Handeln“ und ein „ethische[s] Handeln als Ausweg aus dem Leidenskreislauf“.⁵⁶ Hier geht es vornehmlich um die Problematik des Subjekts, das, seiner Vormachtstellung beraubt, neue Formen der Wahrnehmung akzeptieren muss, wobei der ‚Wille‘ als nicht einsehbarer Kraft dem Subjekt nicht länger mehr unterstehen kann. Schopenhauer spricht von der „Grundlosigkeit des Willens“, womit er einen vermeintlich freien Willen negiert.⁵⁷ In den *Erklärungen* zu diesem Satz argumentiert er, der Wille sei nicht aus der Erkenntnis abgeleitet, sondern sei „das *Prius*“ derselben, der „auch allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege“, er sei „jenes unserer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugängliche“, sei die eigentliche „Naturkraft“.⁵⁸ Aus dieser Einsicht folgt, dass das principium individuationis seine „absolute Scheidewand“ aufgeben muss, da es diesen Willen auch in anderen Wesen „wiedererkennt“, also sich selbst in [ihnen] wiederfindet [...] er setzt also das Wesen außer sich dem

53 Vgl. dazu Friedrich Theodor Vischer. *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1914. Insbes. die Sektion „Tagebuch“, in der sich Vischer wiederholt mit Schopenhauers Philosophie auseinandersetzt. In der „Pfahldorfgeschichte“ zeigt Vischer, wie auch die Religion von der ‚technischen‘ Entwicklung abhängt.

54 So etwa Wolfgang Wittkowski. „Georg Büchner, die Philosophen und der Pietismus. Umriss eines neuen Büchnerbildes“. In: *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts* (1976), S. 415.

55 Dirk Haferkamp. „*Dantons Tod* und der Natur- und Willensbegriff Schopenhauers“. In: Burghard Dedner et al (Hrsg.). *Georg Büchner Jahrbuch 14* (2016-2020) Berlin: De Gruyter 2020, S. 89-99, hier S. 89.

56 Haferkamp. „*Dantons Tod*“, S. 89.

57 Schopenhauer. *Welt als Wille und Vorstellung*, Buch 2, Paragraph 23. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 134-135.

58 Schopenhauer. *Die Welt als Wille*, Ergänzungsband zu Buch IV, Paragraph 66. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 332.

eigenen gleich“.⁵⁹ Aus Schopenhauers Philosophie lässt sich eine Emanzipation der Objekte von ‚ihrem‘ Subjekt ableiten, vergleichbar den ‚Aufständen‘, die im Vormärz auch in anderen Bereichen stattfanden. Derartige Emanzipationen gegen existierende ‚Herrschaftsformen‘ ermöglichten es auch den unteren Schichten, ihr eigenes Elend wahrzunehmen und sich aus diesem ‚Leidenskreislauf‘ zu befreien.

Die von Schopenhauer festgestellte aufgehobene ‚Scheidewand‘ zwischen dem ‚Ich‘ und anderen Wesen kann sich als Mitleid manifestieren, wahrnehmbar mit den Sinnen und vermittelt über Hören und Sehen. Dieses Mitleid nimmt in den Werken Büchners und Vischers eine zentrale Rolle ein, wir nehmen Anteil an den Schicksalen Woyzecks oder Lenz‘. Auch Vischers Formel von der „Tücke des Objekts“ evoziert Mitleid, zum einen mit dem Protagonisten seines Romans *Auch Einer*, zum andern mit dessen Teilnahme an dem Leiden von Tieren. Die dort angeführte Inkongruenz zwischen einem angeblich autonom handelnden Subjekt und den ‚realen Objekten‘ führt dazu, dass die ‚Subjekte‘ ihrer Freiheit beraubt werden und sich selbst zu Objekten ‚verdinglichen‘. Es würde im Rahmen dieses Beitrags zu weit führen, wollte man die hier projizierte Fragwürdigkeit des Subjekts genauer darstellen, doch weisen die angeführten Beispiele auf eine neue Form der Wahrnehmung hin, bei der die ‚Dingwelt‘ ihr Eigenleben entfalten kann. Dies illustriert zum Beispiel eine Rede Vischers in der Frankfurter Nationalversammlung, in welcher er sich mit dem Verhältnis von Religion und Kirche auseinandersetzt. Er demonstriert, wie auch die Religion (als Subjekt) zu einem ‚Bedingen‘ der Kirche werden kann: „Aber die Religion hat sich zur Kirche verdichtet und verhärtet [...] In der Kirche ist die lebendige Wahrheit zum Dogma erstarrt, die lebendige Gemeinschaft der Gläubigen ist zum Beamtenstaat geworden, der mit diesen Dogmen den Zwang verknüpft.“⁶⁰

Auch die oben zitierten Literaturgeschichten von Julian Schmidt und Rudolf Gottschall bemühten sich um eine Erweiterung des rein Literarischen. In seinem Essay „Über die Unterhaltungsliteratur“ kritisiert Robert Prutz eine ‚gehobene‘ Literatur, die „meist von Ästhetikern oder doch

59 Schopenhauer. Die Welt als Wille, Buch IV, Paragraph 66. In: Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 437.

60 „Rede des Abgeordneten Vischer aus Tübingen über die freie Schule am 18. September 1848 in der Nationalversammlung“. In: Michael Freund (Hrsg.). Der Liberalismus in ausgewählten Texten. Stuttgart: Koehler 1965, S. 184-87, hier S. 184.

von solchen geschrieben ward, die Ästhetiker zu sein und sein zu müssen glaubten“⁶¹. Prutz votiert für eine Literatur, die sich auf die „Tatsachen“ konzentriert, aus denen Tugend und Schönheit „erst durch Arbeit und Studium“ errungen werden können. Ein ästhetischer Kunstgenuss sei nur wenigen gestattet, „weil nur die Wenigsten, die Muße, die Mittel, die Gelegenheit haben, jene Studien zu machen und jene Bildung zu erwerben“⁶². Daraus folgt, dass Prutz den Kunstgenuss als etwas wahrnimmt, das über ‚Dinge‘ erreicht wird und nicht länger nur der Imagination der Privilegierten zugestanden werden darf.

Dorfgeschichten

Derartige Überlegungen führen zu einer neuen Form der Erzählung, bei welcher Autor und ‚Protagonist‘ hinter der Erzählung zurücktreten und die ‚Dinge‘ selbst handlungsbestimmend werden. In Frankreich und England denkt man hier an die großen Romane Flauberts oder Dickens, im deutschen Sprachraum nahm die Dorfgeschichte neben der Novelle einen vergleichbaren Platz ein, wurde allerdings von Generationen von Germanisten in ihrer Bedeutung wenig beachtet. Viele Dorfgeschichten entstanden im süddeutschen oder Schweizer Raum, weil dort die Landwirtschaft sich in kleinen Dörfern auf meist kümmerliche Weise entwickelte und oft im Gegensatz stand zum städtischen, vielfach beamteten Bildungsbürgertum. Zu den wichtigsten Autoren dieser Geschichten zählen Jeremias Gotthelf und Berthold Auerbach, hier soll außerdem Heinrich Zschokke erwähnt werden, auch wenn die literarische Qualität seines *Goldmacherdorfes* heute nur wenige Leser:innen anspricht. Zschokkes Roman hat der Selbstwahrnehmung der Landbevölkerung große Dienste erwiesen, unter der Führung des in sein Dorf zurückgekehrten, weltgewandten Oswalds fördert dieser die Bildung der Jugend, bekämpft er den Alkoholismus und ermutigt er die Dörfler zu Selbstrespekt. Er setzte sich für das Genossenschaftswesen und andere Produktionsgemeinschaften ein, für eine allgemeine Modernisierung der Landwirtschaft und erwirkte dadurch eine kontinuierlich ansteigende Prosperität des Dorfes. Die hier geschilderten praktischen Maßnahmen führten der

61 Prutz. „Über die Unterhaltungsliteratur, insbesondere der Deutschen“. In: Prutz: Schriften zur Literatur und Politik, S. 10-33, hier S. 10.

62 Prutz. „Über die Unterhaltungsliteratur“, S. 11.

Landbevölkerung vor Augen, wie sie ihr Leben selbst in die Hand nehmen und sich in ihrem nächsten Umkreis zu demokratischen Gemeinschaften heranbilden können.⁶³

Ferdinand Freiligrath hat das neue Genre in seinem Gedicht *Dorfgeschichten*⁶⁴ gerühmt, er rechnete Stilling, Pestalozzi, Brentano und Immermann zu den Autoren des Genres, räumte Auerbach aber eine Sonderstellung ein. Heute wird man aus diesem Kreis nur Auerbach nennen⁶⁵, wird aber Johann Peter Hebel als ‚Paten‘ der Dorfgeschichte anführen, der in seinen Kalendergeschichten Volksweisheiten als Sprüche, Schwänke und Anekdoten darbot, meist im regionalen Dialekt, der gegenüber der Hochsprache „noch wesentlich von der sinnlichen Anschauung“⁶⁶ ausgeht. Andererseits glaubte Auerbach jedoch, „daß man nicht immer von Stall und Dünger, Pflug und Kartoffeln mit ihm [dem Dorfbewohner] reden solle, sondern auch von Staat und Regierung und allgemeinem Wissen“⁶⁷. Seine Referenz zu politischen Dingen sollte „den ‚ungeheuren Abstand‘ zwischen Masse und Elite [...] überbrücken“, ein Aspekt, mit dem er sich deutlich von Schiller unterscheidet, dessen Ästhetik ihn insgesamt inspiriert hatte.⁶⁸ Freiligrath preist an Auerbachs Geschichten die große Lebensnähe, die neben „Gedrücktsein, Armut, Kriegsnot und Trubeln“ der Dörfler auch „Lachen, Weinen, Zürnen,

63 Ähnlich wie Zschokke verfährt auch William Löbe. Jakob der erfahrene Ackermann. Eine anregende Erzählung. Berlin: Heymann 1858. Mehr hierzu in Holger Bönig, „Volksaufklärung, Dorfgeschichten und Bauernroman in den literarischen Verhältnissen um die Mitte des 19. Jahrhunderts.“ In: Mellmann, Reiling (Hrsg.). *Vergessene Konstellationen*, S. 223-242.

64 Ferdinand Freiligrath. „Dorfgeschichten“. In: Ferdinand Freiligrath's sämtliche Werke. Vollständige Original-Ausgabe, 6 Bde. Bd. 6 New York: Gerhard 1859, S. 52-55. Erstpublikation, November 1843, *Kölnische Zeitung*.

65 Vgl. Hans-Joachim Hahn. *Die Dorfgeschichte. Unterhaltungen mit der Zeit*. Oxford: Peter Lang 2021, S. 72.

66 Berthold Auerbach. „Die volksthümliche Sprache überhaupt und die Mundart insbesondere – Die Dichtung in der Mundart – Ein Wort über das Volksdrama“, In: Auerbach Schriften zur Literatur, S. 67.

67 Auerbach. „Die örtliche und landsmännische Volksschrift“. In: Auerbach. *Schrift und Volk. Grundzüge der volksthümlichen Literatur*, angeschlossen an eine Charakteristik J.P. Hebels. Leipzig: Brockhaus 1846, S. 244.

68 Mellmann. „Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit“, S. 213. Vgl. dazu Auerbach. „Schillers Ideal eines Volksdichters“ – Idealistische und realistische Dichtungsart“. In: Auerbach. *Schriften zur Literatur*, S. 55-61.

Jubeln“ darstellt. Freiligraths *Lied des Landproletariers* ist eine Art Dorfgeschichte in Versen. Sein Gedicht beschreibt die Arbeit und die Werkzeuge der Landarbeiter und rühmt ihre Selbstachtung und Unabhängigkeit von adliger Herrschaft: „Und was ich habe, dank ich Gott, / Ihr Herren, und nicht euch!“⁶⁹ In einem Brief an Freiligrath erwähnt Auerbach gemeinsame Ziele: Auch er wolle „für das sogenannte niedere Volk schreiben“, dabei gehe es ihm nicht um die große Politik, sondern um „unmittelbare Zwecke“.⁷⁰ In einer Rede auf Freiligrath spricht Auerbach von „jenem ersten Jahre des bedeutungsvollen fünften Jahrzehnts, [es] war eine frohmuthige Spannung in den Gemüthern, ein Gefühl der Lebens- und Kunst-Erneuerung.“⁷¹ Auch er sieht das Ziel seiner politischen Dichtung darin, die „Empörung über Rechtsverkümmern, Lebensverkümmern“⁷² darzustellen. Als Resümee der Auerbachschen Konzeption seiner Dorfgeschichten hier ein Auszug aus seinem Brief an J. E. Braun:

Unsere Zeit ist berufen, die sogenannte Masse in selbständige Individualitäten aufzulösen. [...] Wir dürfen uns nicht irren lassen durch den Aberwitz lächerlicher Gleichheitsmacher; wir dürfen uns die heilige Aufgabe der Zeit dadurch nicht entweichen und aus den Händen reißen lassen. [...] Niemand wagt mehr zu bestreiten, daß Fortschritt und Vernunft erst dann wahrhaft bestehen, wenn sie zum Gemeingut geworden, und daß eine Erkenntniß, die nicht Gesamtgut werden kann, in sich selbst den Keim des Widerspruchs, des Todes birgt.⁷³

Ein Beispiel aus Berthold Auerbachs *Dorfgeschichten* mag dies verdeutlichen. Seine Erzählung *Die Frau Professorin* demonstriert, wie ein noch unmittelbar mit der Natur verwachsenes Dorfkind mit der als fremd und reaktionär

69 Freiligrath. „Das Lied des Landproletariers“. In: Ferdinand Freiligrath's sämtliche Werke, Bd. 6, S. 326-31, hier S. 330.

70 Berthold Auerbach an Ferdinand Freiligrath, 24. November 1843. In: Marcus Twellmann (Hrsg.). Berthold Auerbach. Schriften zur Literatur, S. 249-252, hier S. 252. Vgl. auch Jesko Reiling: „Wir wissen, was wir aneinander haben!‘ Zur Poetik und Freundschaft von Ferdinand Freiligrath und Berthold Auerbach“. In: Vormärz-Studien 25 (2012), S. 85-108.

71 Berthold Auerbach. „Rede auf Ferdinand Freiligrath, 7. Sept 1867 zu Darmstadt“. Darmstadt: Eduard Zernin 1867, S. 7.

72 Auerbach. „Rede auf Freiligrath“, S. 20.

73 Auerbach. „An J. E. Braun vom Verfasser der Dorfgeschichten.“ In: Twellmann (Hrsg.). Auerbach: Schriften zur Literatur, S. 253-54.

wahrgenommenen Gesellschaft der Residenzstadt kollidiert. Lorle heiratet als junges, unerfahrenes Dorfkind den Kunstprofessor Reinhard und zieht mit ihm in die Stadt. Hier nimmt sie neue Sichtweisen wahr, trennt sich schließlich von ihrem sich der Hofgesellschaft anbietenden Mann und kehrt in ihr Dorf zurück. Statt einer Inhaltsangabe steht hier die Analyse der verschiedenen Formen von Wahrnehmung oder verfehlter Wahrnehmung zur Debatte.⁷⁴ Das Dorfkind Lorle beobachtet in der Stadt die für sie fremde Lebensweise kritisch, sie erkennt dort den Verlust an Unmittelbarkeit und kooperativem Zusammenleben⁷⁵ – sie fühlt sich eingepfercht „zwischen hohen Mauern“, so dass sie „den Menschen nur auf den Hutdeckel“ blicken kann.⁷⁶ Die Banalität der titelsüchtigen Hofgesellschaft empfindet sie als lächerlich und beschämend (P 95). Reinhard aber ist von dieser Hofgesellschaft eingenommen und läuft Gefahr, sein Künstlertum zu verlieren.⁷⁷ Man kann Reinhard als einen jener Künstler verstehen, der sich romantischen Illusionen hingibt, sich in die etablierte Gesellschaft integrieren möchte und seinen Nächsten die gleichen Konventionen aufzwingt. Sein Freund, der Kollaborator Reihenmaier bildet eine Kontrastfigur zu Reinhard. Er glaubt,

daß in unseren Tagen Alles was gesundes Leben in sich hat, nur negativ sein könne, daß es darum keine Kunst geben könne, bis eine neue positive Weltordnung erobert sei; was sich heute noch zur Kunst gestalten könne, bestände nur noch in Reminiszenzen der vergangenen und noch nicht völlig aufgezehrten positiven Welt (P 109).

Im Gegensatz zu Reinhard nimmt er soziale Missstände wahr, so die Armut im Dorf, die reaktionäre Haltung des Pfarrers, die schulischen Mängel, Dinge, welche die etablierte Gesellschaft hätte verhindern können, wenn

74 Für eine weiterführende Interpretation der Erzählung vgl. Hahn. Die Dorfgeschichte, S. 83-92.

75 Vgl. Wolfgang Lukas. „Die ‚fremde Frau‘. Berthold Auerbachs Dorfgeschichte und Künstlernovelle *Die Frau Professorin* und ihre Rezeption bei Theodor Storm in *Immensee*“. In: Jesko Reiling (Hrsg.). Berthold Auerbach, Werk und Wirkung. Heidelberg: Winter 2012, S. 160-61.

76 Berthold Auerbach. Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in acht Bänden. Bd. 3. Stuttgart: Cotta 1871, S. 79 und 83. Weitere Zitate zu dieser Erzählung im Text als P plus Seitenzahl.

77 Erst am Schluss findet er in der dörflichen Campagna als „il tedesco furioso“ (P 128) zum Künstler zurück.

sie sich nicht „mit unserer ganzen Zivilisation in eine Sackgasse verrannt“ hätte (P 85). Seine ‚Zwanzigbogenschrift‘ wettert gegen „die Verunstaltung und die Blindheit, die aus dem Beseligendsten und Befreierendsten [sic] eine Jammerschule und eine Sklavenkette“ gemacht habe (P 119). Gemeinsam mit Lorles Vater besucht der Kollaborator „die freisinnigen Abgeordneten“ des Landtags. In diesem Kreis werden Forderungen nach weniger Steuern, Schwurgerichten und einer Landwehr erhoben, Forderungen, die wesentlich konkreter und verständlicher waren als jene auf der Offenburger Volksversammlung vom 19. März 1848.⁷⁸ Auch der Kollaborator aber findet keinen Weg aus der „Sackgasse“; er ist in einem Zirkel intellektuell Gleichgesinnter gefangen, in welchem politische und künstlerische Themen auf einer intellektuell hohen Ebene diskutiert werden, so etwa das Laokoon-Problem und Fragen zur Theodizee, Themen, die den ‚einfachen Leuten‘ fremd waren. Nur Lorle erkennt, welche Konsequenzen aus dem Debakel ihrer Zeit zu ziehen sind, man könnte ihren Entschluss, in das Heimatdorf zurückzukehren als die Synthese einer dialektischen Abhandlung verstehen, in welcher die beiden Männer These und Antithese vertreten. Das naive Dorfkind nahm in der Residenzstadt eine neue Welt wahr, setzt sich kritisch mit ihr auseinander und wirkte nach erfolgter Rückkehr in ihr Dorf als ein „Schutzengel der Hilfsbedürftigen“ (P 131).

Schlussbetrachtung

Die in der Literaturkritik erst in jüngster Zeit angestellten Debatten zum Thema ‚Wahrnehmung‘ ergeben ein komplexes Bild, hinter dem eindeutige Resultate hervortreten. Der Bruch mit der ‚Kunstperiode‘, selbst Teil einer weitgreifenden politischen und sozialen Umwälzung, führte zu einer neuen Sichtweise, welche sich von einer subjektverhafteten Form der Wahrnehmung trennte und sich auf der Suche nach neuen Perzeptionen an den ‚Dingen‘ orientierte. Der Übergang zu dieser neuen Wahrnehmung war problematisch, es entstand eine ‚Wahrnehmungskrise‘, wie dies der Exkurs auf Büchner dargelegt hat. Ob auch die Philosophie Schopenhauers von dieser Krise betroffen wurde, soll dahingestellt bleiben; seine Suche nach neuen Weisen der Vorstellung, vielfach gestützt auf wissenschaftliche Experimente,

78 Vgl. den Ausschluß für die Volksversammlung am 19. März 1848: „An das badi-sche Volk!“ In: Vollmer (Hrsg.). Offenburg 1848/49, S. 83.

kam zu dem Ergebnis, in dem Begriff ‚Wille‘ Naturenergien zu sehen, welche die Dominanz des Subjekts unterwanderten. In Politik und Literatur ließen sich entsprechende Tendenzen wahrnehmen: zum einen ein Abrücken von dem in seiner Imagination verhafteten Autor zugunsten einer zunehmenden ‚Verdinglichung‘ des Erzählstoffes, zum andern ein Aufbegehren gegen undemokratische Regierungsformen und ein Nichtbeachten des ‚Proletariats‘. In den Dorfgeschichten treffen beide Tendenzen zusammen: Bauern und Handwerker, einschließlich ihrer Frauen, treten geradezu als Agenten des neuen Genres auf die Bühne, die Sprache entwickelt neue Formen der Anschaulichkeit, die sich deutlich vom Jargon des ‚Bildungsbürgers‘ abheben und Themen ansprechen, die in den mehr oder weniger abstrakten Diskussionen des Frankfurter Parlaments kaum diskutiert wurden, sondern sich an den konkreten Bedürfnissen der Mehrheit der Bürger:innen orientierten. Dass diesen neuen Formen von Wahrnehmung kein dauernder Erfolg beschieden war, geht über das Thema dieses Beitrags hinaus.

Sandra Markewitz (Vechta)

Wachsein und Wachwerden

Über Sinne und Wahrnehmung in den Deutungskämpfen des Vormärz

Dass es so etwas wie das *Leben* des Geistes gibt,
ist dessen Organ für die Zukunft und seiner ent-
sprechenden „Ruhelosigkeit“ zu verdanken.

Hannah Arendt

Das Wachsein ist kein Privileg, sondern ein besonderes Ergebnis förderlicher Umstände. Wir können die Figurationen solcher Privilegien, d. h. auch die Umstände, auf denen sie beruhen, nicht verlassen, ohne dass Elemente starker Dysfunktion den Frieden dieser Anordnung einmal gestört hätten. Im 19. Jahrhundert sind die Sinne nicht nur bezogen auf das, was sie wahrnehmen, sondern tangieren jenseits der Inhaltsschübe die Strukturen und Selbstverhältnisse derjenigen, die zu diesem Zeitpunkt das symbolische Medium der Sprache verwenden. Im Vormärz störte eine Krise des Autoritarismus die unbefangene Herrschaft; Metternich et al. wurden zu Chiffren dessen, was eine staatliche Ordnung nicht mehr reibungslos beförderte, sondern im Zuge revolutionierender Prozesse Fragen aufwarf: Nach Geltung, der Verlässlichkeit der eigenen Wahrnehmung, die bislang meist von autoritären Strukturen geleitet worden war, nach – wie vermittelt auch immer – möglichen Eigenanteilen an dem, was die politische Struktur bisher hergegeben hatte. Strukturwandel trat als Wahrnehmungswandel in die Geschichte ein.

Die Sinne und allgemein die Wahrnehmungsfähigkeit werden im Vormärz im Gesehenen herausgefordert. Wahrnehmung ist eine *contested area*, ein umkämpftes Gebiet, in dem sich alte und neue Wahrnehmungsformen – etwa in der Wahrnehmung von Diskurseffekten wie dem der deutschen Nation¹ – überlagern und kreuzen. Gezeigt werden soll, dass Wahrnehmung, mit Erwin Straus, ästhesiologisch aufzufassen ist, d. h. dass im

¹ Vgl. Jürgen Link/Wulf Wülfing. Hg. Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

alltäglichen Vollzug des sinnlichen Erlebens unser Interesse beim Gegenstand, der Welt, dem Anderen ist, nicht nur beim bestätigenden Sehen des Gesehenen, sondern dem Gesehenen als Quelle möglicher Änderung. Wir haben unsere Sinne nicht, um die Welt aus der Distanz zu erkennen oder auf Distanz zu halten, sondern um mit ihr in Beziehung zu treten. Es gibt immer die Möglichkeit der Bewegung, die Möglichkeit, sich zum Wahrgenommenen zu verhalten. In diesem Sinne sind die Bewegung und Bewegtheit des Vormärz ein politisches Phänomen: aus den sensuellen Erfahrungen folgt etwas. Die bewegte und bewegende Beziehung zum Wahrgenommenen begründet im Vormärz einen Anspruch auf Partizipation, der einem Wachwerden der Sinne gleichkommt. Wachsein soll dabei von Wachwerden unterschieden werden. Wach wird, wer wahrnehmen darf und zu dem Wahrgenommenen in ein bewegtes, nicht nur kontemplatives Verhältnis tritt. Entscheidend ist nicht nur, was eine Wahrnehmung vor anderen auszeichnet, sondern wie sie in bestehende Wahrnehmungsformen – diese ändernd – integriert werden kann. Diese Integration hat im Vormärz nichts Harmonistisches; der Moment der Integration bezeichnet den Eintritt des Anspruchs auf partizipierende Teilhabe an der Wahrnehmung vieler, was Deutungs- und Profilierungskämpfe unterschiedlicher Akteure vor dem ästhesiologischen Hintergrund als universellen Prozess des Erwachens fassen lässt. Erwachen heißt dabei auch: Aufwachen zu einem Begriff von Teilhabe an den Dingen der Welt, die im Prozess des Wahrgenommenwerdens von ihrem scheinbaren Dingcharakter zurücktreten in die sich auffächernden Bewegungen geteilter Wahrnehmung. Diese ist eine Praxis, die neue Interaktionsweisen, Wertorientierungen, auch: Herausforderungen perzeptiver Gewohnheiten denkbar werden lässt.

Wachsein: Das Kennen des Sozialen?

Wachsein bedeutet mehr als in einem körperlichen Zustand zu sein, in dem Wahrnehmungsfähigkeit und -wahrscheinlichkeit zusammentreffen. Der wache Körper verortet sich anders, weil nur er sich überhaupt verorten kann, seinen Platz lokalisieren kann in einer gegebenen Sozialität oder Sozialform. Diese Zusammenhänge des Sozialen bestehen indes nicht darin und basieren nicht darauf, dass ein sich als Individuum (die schöne Hülle neuzeitlichen Geistes) wissendes Ich aktiv lokalisieren würde. Vielmehr sind Verortungen im Zuge von Wahrnehmungsprozessen unvermeidbar, aber mit diesen unausweichlichen Wahrnehmungsprozessen implizit. Das Wachsein

ist ein Zustand, in dem es ein hohes Maß des Nichtgewussten, Nichtwahrgenommenen gibt. Gerade dieses fällt auf, wenn Wahrnehmung im Vormärz thematisiert wird: Die Zeit des Umbruchs, der *veränderten Welt* und der Augen, die das Neue suchen, ist selbst eine Schattenzone. Dazu gehört, dass Wahrnehmung im Zustand des Wachseins, nicht etwa in Träumen oder Halluzinationen, immer auch ein Test auf eine Sozialität ist, nicht nur deren direkter und ungebrochener Ausdruck. *Dass* wahrgenommen wird, bestätigt zunächst nur eine individuelle Kapazität, aus der sich im Vormärz eine Kollektivität nicht einfach summiert. Vielmehr ist das Kennen des Sozialen mit dem Verkennen verschwistert. Eine scheinbare Kenntnis und Absehbarkeit verbirgt etwas Unabsehbares: Das Nichtgesagte, Nichtwahrgenommene, in vielen Fällen nicht Gewusste. Dieses Nichtwissen hat nicht – wie eine nicht-zugängliche Erkenntnis – einen epistemischen Punkt, sondern das Wachsein als Kennen des Sozialen war ein fingierter Zustand, in dem Nichtwissen, die Nichterfahrbarkeit einer bestimmten Form von Wahrnehmung, gewollt war und mit Unfreiheit zusammenfiel. Individuelle Wahrnehmungsakte verbürgten auch Kenntnis, aber nicht die ganze Kenntnis und nicht jene, die den Zugang zu Freiheitsformationen, d. h. emanzipierenden Perzeptionen, bedeutet hätte. Wir können im Blick auf die Wahrnehmung des Vormärz als scheinbarem Kennen des Sozialen von einer Wahrnehmung in der Wahrnehmung sprechen: Die Perzeptionen des Gewöhnlichen stimmen mit diesem überein und sind zunächst nicht kritisch oder aufdeckend. Das ist die gewöhnliche Ausprägung. Innerhalb dieser gewöhnlichen, nicht unwichtigen, aber unfreiwillig bejahenden Haltung gibt es die Wahrnehmung, die wie in einem trojanischen Pferd innerhalb des Gewöhnlichen ist: Die gegenläufige Strebung zum Wahrnehmen als Einverständnis im Sozialen. D. h. im Vormärz wirken auf die gewöhnlichen Wahrnehmungsverhältnisse Bedingungen der Sichtbarmachung. Dies bedeutet, dass der Kokon, die Disposition zu Widerstreben und zur Öffnung der im Gewöhnlichen blockierten Wahrnehmung, aufbrechen kann. Wir können es revolutionär lesen – der Kokon der Gegenwahrnehmung als Pointe einer zu lange unterdrückten Möglichkeit, das Andere zu sehen und anders zu sehen – oder als Einsicht in die evolutionären Abläufe der Wahrnehmungsfähigkeit, die immer Neues, Heterodoxes hervorbringen kann, indem sie selbst unter der Hand eine andere wird.²

2 Vgl. Mathis Lessau/Philipp Redl/Hans-Christian Riechers. Hg. Heterodoxe Wissenschaft in der Moderne. Paderborn: Brill, Wilhelm Fink 2021.

Wachsein als Agent einer Wahrnehmung ist damit nicht das Ende, der erhoffte Zustand, in dem die Wahrnehmungsfähigkeiten und Sinne exzellieren (ganz zu sich kommen). Wahrnehmung ist ambivalent wie alles in Wertbeziehungen Begriffene; es ist aber im Vormärz die Ambivalenz dessen, was in einer Öffnung begriffen ist. Damit ist der wache Zustand der, der mit dem Kennen (einer Situation, eines Staatsganzen, einer Ordnungsform) nur auf den ersten Blick zusammenfällt. Die Wahrnehmungen der sich verändernden Zeit des Vormärz besitzen die Hypothek, nie ganz gültig zu sein (falls es eine solche Ganz-Gültigkeit nicht ohnehin nur als nicht so schönen Traum alter Identitätsgewohnheit geben kann); zugleich ist diese nicht gegebene vollständige Gültigkeit (in dem Sinne, dass Wahrnehmung eine Abbildung gegebener Gesellschaftsverhältnisse wäre) ein Versprechen auf Änderung: der Verkehrsformen, die Austausch nur formal kannten, inhaltlich aber strukturellen Gehorsam forderten, der die in den Wahrnehmungsakten immer angelegte Freiheitsmöglichkeit beschnitt.

Betrachten wir die einhellige Vorstellung dessen, was Wahrnehmung sei: die Fähigkeit von Lebewesen, mittels ihrer Sinnesorgane Informationen über ihre materielle Umwelt zu erhalten.³ Wenn der Informationsaspekt im Vordergrund steht – ein positivistischer Reflex, der durch die Vielzahl differenzierter Wahrnehmungstheorien konterkariert wird – treten Gedanken an Macht- und Unterwerfungszusammenhänge zunächst in den Hintergrund. Der Wahrnehmung haftet in der genannten Standardauffassung etwas Neutrales, fast Neutralistisches an, das bestrebt zu sein scheint, mögliche Änderungen von Wahrnehmungssituationen nicht in der Wahrnehmung selbst zu lokalisieren. Wahrnehmung, die über Wahrnehmung hinausgeht, ist in dieser Definition nicht mitgedacht. Damit ist etwas Grundsätzliches über Wahrnehmungsprozesse gesagt: Wahrnehmung erscheint zunächst als Formation selbstverständlich in Anschlag gebrachter Sinne, d. h. solcher, die in Lebensprozessen und deren üblichen Variationen ganz aufgehen. Wir haben es dazu gebracht, dass Wahrnehmung als das erscheint, was man eben tut, wenn man sich innerweltlich verortet, um von diesem Ort aus mit anderen, die in gleicher Weise mit Wahrnehmungsfähigkeit ausgestattet sind, zu interagieren. Diese Interaktionen, so die Implikation, sollen dauern; nicht, indem Änderungen sozialer, kultureller, politischer, philosophischer Art gelegnet

3 Vgl. Lambert Wiesing. Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung. In: Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen. Hg. Lambert Wiesing. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. S. 12.

würden, aber indem die Wahrnehmungsform selbst nicht als Unruheherd, sondern Element der Bestätigung gegebener Sozialformationen und ihrer entsprechenden affektiven Aufladung genommen wird. Im Vormärz steht hingegen gerade das Potenzial der Wahrnehmung, Unruhe zu schaffen, im Vordergrund. Damit ist gemeint, dass andere Wahrnehmungsweisen neue Formen der Reaktion auf Wahrgenommenes bedeuten können; das an Althergebrachtes gewöhnte Auge vermag oft nur jenen Informationsaspekt zu sehen, der in der oben genannten üblichen Vorstellung der Wahrnehmung vorherrscht. Information ist eine zunächst wenig revolutionäre oder revolutionisierende Kategorie. Informiert zu werden (in der üblichen Vorstellung: über die Umwelt) heißt, etwas aufzunehmen, nicht, es in seiner Gültigkeit zu befragen. Information ist, wo die Frage schweigt, das Instrument der Kritik nicht angewendet wird. Information sagt zunächst nur, dass und wie eine Umwelt ist, nicht, dass sie anders sein sollte oder eine Änderung überhaupt im Bereich des Möglichen liegt. Es ist also wichtig, angesichts der Veränderungen der Vormärzzeit nicht von einem rein informationszentrierten Wahrnehmungsbegriff auszugehen. Dieser könnte – abbildend, nicht eingreifend – sich nicht zu den Dingen in ein Verhältnis setzen, das Wahrgenommenes als provisorisch begreift. Es ist aber dieses Provisorium, als das letztlich der Zustand des Wachens, der ein Kennen nur scheinbar impliziert, erscheinen muss, wenn „das Feld der Politik in seiner Heterogenität als eines komplexer Transfervorgänge“⁴ betrachtet wird. Die Transfers sind nicht alle Früchte direkter intentionaler Gepflogenheiten; sie sind nicht zurechenbar auf einzelne Akteure, deren Wachsein zum Kennen der Umwelt (der sich in mannigfaltigen Aspekten auffächernden Sozialformation) führt. Stattdessen wird, wie oben gesagt, die Wahrnehmungsfähigkeit im Vormärz wahrnehmend unter der Hand eine andere. Perzeptiv wird mögliche Änderung im Sinne von Neuerungen, Übertragbarkeit und überraschenden Transfers – gründend in der nun als provisorisch erkennbaren Form des Wahrnehmens selbst – denkbar.

4 Norbert Otto Eke/Bernd Füllner. Das Politische und die Politik im Vormärz. In: Das Politische und die Politik im Vormärz. Hg. Norbert Otto Eke/Bernd Füllner. Jahrbuch des Forum Vormärz Forschung 2015. Bielefeld: Aisthesis 2016. S. 11-18, S. 11.

Herr und Knecht: Bezogenheiten der Wahrnehmung im Machtraum

Der dreißigjährige Abgeordnete Friedrich Daniel Bassermann setzte 1841 in der badischen Zweiten Kammer eine Pointe: Die Regierung sei um des Volkes willen, nicht das Volk um der Regierung willen da.⁵ Dass die Äußerung im Protokoll, das zensiert wurde, fehlt⁶, zeigt, dass die Formulierung Bassermanns das Zeug dazu hatte, nicht nur den Anspruch des damaligen Mittelstandes, jenseits der Sphäre von Herr und Knecht selbstbestimmt zu agieren, auszuweisen, sondern auch als umfassendere Kritik an Repräsentationsverhältnissen der damaligen Zeit gelesen zu werden. Die Kritik der Repräsentationsverhältnisse – die Regierung sei nun als um des Volkes willen gebildet aufzufassen – lässt sich als Kritik der bisherigen Auffassung der Wahrnehmung paraphrasieren: Die Wahrnehmung ist im Vormärz um des Volkes willen da, nicht das Volk um einer bestimmten Wahrnehmung willen. Mithin wäre Wahrnehmen bisher ein Akt gewesen, der Gegebenes bestätigte wie die Bedingungen des Gegebenseins. Im Vormärz als Laboratorium neuer Partizipationsmöglichkeiten breiter, nicht nur der üblichen Kreise, traten gewissermaßen Wahrnehmung und ihre Bedingungen in dem Sinne auseinander, dass unterscheidbar wurde, was zuvor als eine einzige Wahrnehmungsbewegung aufgefasst werden musste, bzw. wo ein Vorschlag, das Auseinandertreten von Bedingung und Wahrnehmung selbst zu sehen, den gegebenen Überwachungs- und Sicherungsmethoden zum Opfer gefallen wäre. Nicht nur geschahen entsprechende Gedanken eher unbewusst-implizit als intentional-agitatorisch; erst die Vormärzzeit stellte jene Kontexte bereit, die zur Sichtbarmachung dieses Verhältnisses beitrugen. Dass auch während der vormärzlichen Bestrebungen wahrnehmungsphilosophische Überlegungen nicht explizit geschahen, sondern sich in dem zeigten, in das sie entsprechende Änderungen übertrugen, z. B. die neuartigen *faits sociaux*, illustriert die hohe unbewusste Aufladung der gesamten Wahrnehmungssphäre als verborgenen Ausgangspunkt lang ersehnter Änderungen.

Wie der Satz Bassermanns eine Umkehrung der bisherigen Deutung einer Repräsentations- und Verhältnisbeziehung betont, können auch Wahrnehmungsakte zu ihren Objekten (dies ontologisch gesagt, Subjektiva,

5 Vgl. Lothar Gall. Friedrich Daniel Bassermann. Sei dein eigener Herr und Knecht, das ist des Mittelstandes Recht. In: Die 48er. Lebensbilder aus der deutschen Revolution. Hg. Sabine Freitag. München: C. H. Beck 1998. S. 99-112, S. 99.

6 Vgl. ebd. S. 315.

Menschen, einschließend) in unterschiedliche Verhältnisbeziehungen treten. Wann ist die Wahrnehmung als Wahrnehmen für das Volk da? Wann wäre der bisherige Informationsaspekt wo nicht zu ersetzen, so doch mit Engagement zu verschwistern? Zunächst könnte die Intuition sein, dass Engagement aus inhaltlichen Formationen und Konstellationen besteht, die von Personen im sozialen Machtraum kombiniert und rekombiniert werden, dass also sichtbar wird, was materialiter schon ausweisbar (durch Reformbestrebungen etc.) ist. Da es aber bei genauerem Hinsehen nicht um distribuierbare Materie geht, wenn diese Äußerungen des Engagements sozial sichtbar werden, sondern die Sichtbarkeit im Horizont einer bestimmten Wahrnehmung steht, ist Information nur scheinbar um Engagement additiv ergänzbar. Wenn vielmehr die Wahrnehmung nun für das Volk da ist – in den Worten Bassermanns, dessen Smith'sche Marktlogik in unserer Perspektive nicht von Belang ist⁷ – wird die Rolle der Wahrnehmung eine andere werden. Die *faits sociaux* weisen nun, da sie ihre Form im geänderten Wahrnehmungsmodus in die Richtung geändert haben, Ausdruck von Freiheitsbestrebungen sein zu können, auf eine Wahrnehmungsweise zurück, die dieses ermöglicht, d. h. nicht nur Vehikel liebsamer Bestätigungen des bisherigen Status Quo ist. (Dass der Tatsacheindruck selbst diskutabel ist, wurde in der Forschung in anderem Kontext diskutiert.⁸) Dass der Machtraum, etwa in der Julirevolution, im Vormärz einen Modernisierungsschub erfuhr, der sich im politischen Bereich (etwa durch neue Verfassungen in Nord- und Mitteldeutschland) zunächst eher niederschlug als im ökonomischen⁹, bezeichnet die Vorbereitung möglicher neuer Eingriffspunkte von Wahrnehmungsweisen. Dass die Wahrnehmung für das Volk da ist, muss nicht heißen, dass es sich sofort, mit dem Einsetzen der vormärzlichen Freiheitsbestrebungen, als solches erfährt oder erfahren kann, das diese neue Fähigkeit besitzt. Besitzen lässt sich eine neue Wahrnehmungsweise schon deshalb nicht, weil sie nicht als feststehende *commodity*, sondern als Potenzialität in den Blick kommt – historisch wurde zudem, von heute aus betrachtet, der Zweck der Wahrnehmungsänderung nicht ganz durchgeführt. Wahrnehmung ist im

7 Vgl. ebd. S. 105.

8 Vgl. Hayden White. Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann. Stuttgart: Klett-Cotta 1986.

9 Vgl. Hans-Werner Hahn. Die Julirevolution und ihre Auswirkungen. In: Vormärz-Handbuch. Hg. Norbert Otto Eke. Bielefeld: Aisthesis 2020. S. 40-47, S. 44.

19. Jahrhundert nicht ein ergebnisorientiertes Konzept, sondern ein Tasten, Suchen, Probieren, ein Zurückweisen eines Inhalts als Zurückweisung, die Dinge auf die gewohnte Weise zu tun. Dass die Herr-Knecht-Dynamik Wahrnehmung im Vormärz nicht mehr prägen solle, wurde bei Bassermann vor dem Hintergrund eines selbstbewussten Mittelstandes gesehen. Nicht gehorchen, nicht befehlen. Die veränderte Wahrnehmung im Modernisierungsschub ist aber über Inhaltswerte hinaus Zündung moderner Innovation. Nicht progressistisch, sondern das bewahrend, was in Aufklärungsdiskursen in die Genese von Selbstverhältnissen als konstituierendes Moment gelegt worden war: eine Forderung auf Selbstgesetzgebung, die nun, in anderem Sinne als dem einer prinzipiellen Pflicht, Aufgabe der Teilhabesuchenden Majorität geworden war. Das neue *principium*, der Anfang, war die Einsicht in Veränderungsnotwendigkeit, die eine andere Wahrnehmung erlaubte, welche zugleich, in schönem Doppelsinn, Veränderung ermöglichte. Dies bedeutete, im oben erwähnten emanzipatorischen Auseinandertreten von Wahrnehmung und ihren Bedingungen, diese Bedingungen nun hervortreten zu sehen. In der Dynamik von Herr und Knecht waren dialektische Aspekte des Verhältnisses kaum politisch leitend gewesen, es herrschten die alten Dichotomien. Wenn Wahrnehmung aber nicht mehr nur bestätigt, was ist (die imaginativen Aspekte der Wahrnehmung nicht genutzt werden), können widerständige Momente im Sozialen hervortreten als solche, die sowohl eine neue Wahrnehmung hervorbringen in der Perspektive der nun sichtbaren Eingriffsmöglichkeit zum Beispiel in der Revision der mit kollektiver Repräsentation verbundenen Versammlungsfreiheit¹⁰; zum anderen ermöglicht eine neue Wahrnehmung dessen, was mich und uns umgibt, die vormärzlichen Veränderungen spatialer Gewissheiten. Es bilden sich neue Verständnisweisen etwa auch in der ökonomischen, für Verortungsprozesse wichtigen Sphäre, wie z. B. Jutta Nickel betont, die die Transformation von Akkumulationsregimen beschreibt: Die „Rückkoppelung des Ökonomischen als Fundament der modernen Wissensordnung“¹¹

10 Vgl. Sandra Markewitz. Versammlungsfreiheit. Über kollektive Repräsentation im 19. Jahrhundert. In: Menschenrechte im Vormärz. Hg. Sandra Markewitz/Jean-Christophe Merle. Jahrbuch des Forum Vormärz Forschung 2018. S. 31-57.

11 Jutta Nickel. Geld und Ökonomie im Vormärz. Zur Transformation des Akkumulationsregimes zwischen Manufaktur und Fabrik. In: Geld und Ökonomie im Vormärz. Hg. Jutta Nickel. Jahrbuch des Forum Vormärz Forschung 2013. Bielefeld: Aisthesis 2014. S. 11-35, S. 14.

zeigt sich in frühromantischer Kritik am Nützlichkeitsdenken¹² sowie darin, dass die Kolonialherrschaft das „Fundament der industriellen Revolution“¹³ gewesen war. Dass die bürgerliche Gesellschaft, mit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* gesprochen, nicht mehr jedem Arbeit zu geben vermag, ist nach Nickel mit der „Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft selbst“¹⁴ zu erklären, die „die Einzelnen notwendig aus der ökonomischen Produktion und damit auch aus der Produktion ihres Vergesellschaftungszusammenhangs herausschleudert.“¹⁵ Zur Produktion der Vergesellschaftung gehören die Wahrnehmungsaspekte wie die politischen. Wer keine Arbeit mehr erhält, ist nicht nur in einer absehbaren Tätigkeit, sondern auch in der Wahrnehmung seiner selbst als Tätigem angefochten. Es ist, als würden neue Beschreibungen von Akkumulationsformen, etwa Marxens Beschreibung der abstrakten Arbeit, die das allen Arbeitsakten Gemeinsame als objektive Gleichung reduktiv betont¹⁶, neue Aspekte der Wahrnehmung auch dann freisetzen, wenn sie gerade das Unterdrückerische dieser Reduktion dessen, was Menschen vermögen, hervorheben will. Wer von dieser reduktiven Sicht betroffen ist, d. h. die Knechtstelle einnimmt, ist auch nicht mehr Herr seiner Wahrnehmung, da deren Möglichkeitsaspekt in der Reduktion abgeschnitten und man auf schlechte Gegenwart verwiesen ist. Gerade, dass Wahrnehmung sich nun auf Unrechtes richtet, das, was als im Machtraum situiert ausweisbar wird, kann von dieser Wahrnehmung des Knechtischen auf die Herrenstelle weisen, letztlich aber – die Herr-Knecht-Dynamik übersteigend – den Produktionsaspekt von Wahrnehmung betonen: anders wahrnehmen, um anders über die Dinge denken zu können, die als *faits sociaux* nun ihre Veränderbarkeit ausstellen, nicht ihre Beharrung. Dass in die Dinge einzugreifen ist, weist den Machtraum als dynamisch aus. Die Ökonomie zeigt in ihren harten Schnitten, etwa der Lahmlegung der Imagination der Arbeitenden, um fokussierte entfremdete Produktion zu garantieren, auf eine Veränderungsfähigkeit der Verhältnisse durch Wahrnehmung. Bassermanns Satz ist mehr als die Beschwörung der Handlungsfähigkeit des Mittelstandes als eine Form nicht gar zu sehr schreckender Autarkie, die den Raum der Akkumulation und dessen Wahrnehmungslogik nicht verlässt. In

12 Vgl. ebd.

13 Ebd. S. 16.

14 Ebd. S. 21.

15 Ebd.

16 Vgl. ebd. S. 26.

der Paraphrase, die besagt, Wahrnehmung sei für das Volk da und nicht das Volk für die Wahrnehmung, informiert Wahrnehmung nicht mehr im Sinne des Nichteingreifenkönnens. Sie ist kein bloßes Vehikel dessen, was eine homogen gedachte Außenwelt sagen will, sondern produziert jene Welt- und Selbstverhältnisse, die diese Produktion als *kritische* Tätigkeit verstehen lassen. Die Produktion von Wahrnehmung als Herstellung neuer Welt- und Selbstverhältnisse ist dann kein Herrschaftsausdruck unreflektiert hochgeschätzter „Konstruktions- oder Interpretationsleistungen, welche vom Subjekt der Wahrnehmung erbracht werden“¹⁷. Vielmehr gehören die Versuche, neu und anders wahrzunehmen, medientheoretisch in den Bereich des *probing* (McLuhan), einen Test auf Möglichkeit, der nicht immer erfolgreich ausfallen muss, aber die Veränderbarkeit der Wahrnehmungsform durch Veränderung ihrer Bedingungen testet.

Wachwerden: Bedingungen eines Prozesses im Vormärz

Im Vormärz wurde sichtbar, dass aus sensueller Erfahrung etwas folgt. Dies war auch vorher – in der Logik physiologischer Verfasstheit menschlicher Körper- und Affektverhältnisse – schon der Fall gewesen, doch nun war die Folge als Partizipationsanspruch zu lesen. Dies bedeutet, dass „die Beschreibung der Konstellation zwischen Wahrnehmung, Wahrgenommenem und Wahrnehmendem“¹⁸ nicht bei der Aussage enden kann, „daß der Wahrnehmende ein Bewußtsein von der gegenwärtigen Existenz des Wahrgenommenen hat“¹⁹. Dieses Bewußtsein wäre deskriptiv, und die Frage der Intentionalität von Wahrnehmung würde von der Annahme der Produktivkraft der Wahrnehmung auch ablenken, da, um die imaginativen Aspekte der Wahrnehmung freizulegen, der scheinbare Automatismus der Verbindung von Wahrnehmung und Intentionalität ebenfalls neu in den Blick kommt.

War Wachsein gerade nicht der Zustand, der ein Kennen des Sozialen ermöglicht, da er in einer Umgebung politisch repressiver Strukturen nur das Kennen des Erlaubten und Gewünschten bedeutet und von dem Erkennen von Freiheitsformationen gerade ferngehalten werden sollte, sind

17 Lambert Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. S. 7.

18 Ebd. S. 147.

19 Ebd.

im Wachwerden – wie in jedem versprechenden Übergang zwischen zwei nicht strikt voneinander getrennten Zuständen – Erfahrungen der Ambiguität des wahrnehmenden Prozesses möglich. „Wo bin ich?“ fragt sich der Erwachende, in dem Versuch, zu verorten, um Konstanz herzustellen, wird zugleich die Brüchigkeit des scheinbar festen intentionalen Zustands deutlich. Jene sich schließlich einstellende Deutlichkeit erwächst aus der temporären Undeutlichkeit und Deutbarkeit des Übergangs. So ist Wahrnehmung im Vormärz personal wie kollektiv deutungsoffen und deutungsöffnend. Man könnte einwenden, dass Wahrnehmung immer diese Eigenschaften besitzt. Im Vormärz geraten aber nicht nur ökonomische Akkumulationsverhältnisse neu in den Blick, sondern Prozesse des Akkulierens in vielerlei Form und Gestalt. Wahrnehmung als intentional zu begreifen, heißt im Vormärz auch, Anreicherung und Vermehrung, das Zunehmen von etwas neu zu sehen. Die Intention als Gerichtetheit wird gerade irritiert, so dass sie eine Ungebrochenheit nicht mehr darstellen kann. Diese hatte bedeutet, dass Intention sich als Abbildung realisierte. Wie aber jenseits philosophischer grundsätzlicher Ansätze wie Paul Grices Aufsatz *Meaning*²⁰ Intentionalität in der Genese von Bedeutung zugunsten von gemeinschaftlichen Strukturen neu gedacht wurde²¹, ist auch im Vormärz die Intentionalität der Wahrnehmung nicht mehr die einzige Richtschnur.

Was kann am Intentionalitätsbegriff problematisch sein? Der Machtraum belohnt Intentionen, sie sind der Modus von Weltaneignung und -unterwerfung, wer andere Interessen als die seinen abweist (oder Bedingungen schafft, unter denen diese anderen Intentionen nicht gedeihen können), hat – idealiter – freie Bahn für die Umsetzung dessen, was beabsichtigt wird. Intention ist hier also nicht nur eine spezifische Vokabel im Sinne der Wahrnehmungsforschung (Grice oder Anscombe²²) sondern bezeichnet eine Weise, sich zu der Welt zu verhalten, die als Umwelt und Mitwelt Zugriff nicht nur erlaubt, sondern fordert: Man kann sich nicht nicht zu seiner Umwelt verhalten, wie man sie nicht nicht wahrnehmen kann. Diese Variationen eines kommunikationstheoretischen Apriori sind immer umkämpft gewesen. Sie bezeichnen Paradoxa der Verkörperung, also sein zu müssen, ohne dies wollen zu können, in anderen Mitseiende vorzufinden, die ihre eigenen Wahrnehmungskämpfe

20 H. P. Grice. *Meaning*. In: *Philosophical Review* 66 (No. 3) 1957. S. 377-388.

21 Vgl. Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

22 G. E. M. Anscombe. *Intention*. Oxford: Blackwell 1957.

haben, sich nicht immer abfinden können mit den Bedingungen der Wahrnehmung, die vor allem dann im oben erwähnten Auseintreten von Wahrnehmung und Wahrnehmungsbedingung sichtbar werden, wenn eine Sozialität auch politisch die Möglichkeiten ausbildet, gegebene Standards von Wahrnehmungsleistungen als veränderbar zu erkennen.

Hier ist mit Erwin Straus zu erinnern, dass ein Ideal der Exaktheit, jenseits positivistischer Verkürzung, gerade bedeutet, „die subtile, unverkürzte Respektierung der Phänomene“²³ ins Werk zu setzen. Die „grundsätzliche Besinnung auf den phänomenalen Gehalt sinnlichen Erlebens“²⁴ lässt sich von der Zeit der Erstausgabe von *Der Sinn der Sinne* auf die Zeit des Vormärz rückbeziehen. Nicht zuletzt ist es der titelgebende Sinnbegriff selbst, der die Verbindung begleitet: Sinnerleben war im 19. Jahrhundert gerade dort angegriffen, wo es mit den Sinnen und deren Wahrnehmungsfähigkeit keine unhinterfragte Einheit mehr eingehen konnte. Diese Einheit war aber – bei allen aufklärerischen Bestrebungen nach individueller Selbstgesetzgebung – immer noch eine im Dienste jener Herrschaft, die erst die emanzipatorische Hoffnung, zu wollen, was man müsse, hervorgebracht hatte. Der Mensch hatte zu lernen, die bisher unhinterfragte Einheit zu befragen. Erwin Straus unterscheidet zwei Arten des Lernens:

„Es gibt zwei Arten des Lernens. Ein erweiterndes gnostisches und ein einengendes pathisches Lernen. Jenes beruht auf der Macht des Geistes zur Reflexion, zur schöpferischen Negation, die es dem Menschen ermöglicht, die Grenzen des einfachen Daseins zu transzendieren. Der Mensch lernt, insofern er aufhört, unmittelbar zu reagieren. Er vermag zu lernen, weil er als Teil das Ganze, als Umfaßtes das Umfassende *denken* kann.“²⁵ Die schöpferische Negation – kollektiv: die Fähigkeit, gegebene soziale und politische Bedingungen als veränderbar aufzufassen und innerhalb solcher Diskurse als veränderbar auszuweisen und tatsächlich zu verändern. Die Änderung, die ich für möglich halte, ist die Frucht eines Lernens, mit dessen Hilfe ich mich aus Anschauungen löse, die mich inhaltlich niederhielten (mir eine Entwicklung der höchsten Fakultäten nicht erlaubten) und formal auf gegebene Formen der Wahrnehmung festgeschrieben, deren Bedingungen nicht

23 Paul Christian. Vorwort zur Reprintausgabe. In: Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. 2. Aufl. Berlin u. a.: Springer 1978. S. 5.

24 Ebd.

25 Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 23). S. 198.

angetastet wurden. Was heute als Affordanz bezeichnet wird, der Aufforderungscharakter von Sätzen, Äußerungen und in diesen formulierten Prämissen, geht im Vormärz auf die Wahrnehmung über: Deren Struktur fordert zum Verlernen des Gelernten auf, d. h. dazu, den Sinn der Sinne nicht ohne Not vorauszusetzen.

Der Folgenreichtum der sensuellen Erfahrung wurde und wird in Krisenzeiten deutlich. „Krise“ ist dabei nicht als überbetontes Narrativ aufzufassen, sondern als Entscheidungsmoment in der Bedeutung der medizinischen Krisis als Kulminationspunkt einer Krankheit: Es entscheidet sich ein Überleben. Diese Art von Krise ruft den Überlebenswillen wach, der sich daran entzünden kann, unter bestimmten politisch-sozialen *und* Wahrnehmungsbedingungen nicht mehr leben zu können – nicht zuletzt ist auch das erweiternde Lernen des zunehmenden revolutionären Bewusstseins ein Grund dafür, die sensuellen Eindrücke nicht mehr nur als Bestätigung des von anderen für wichtig Gehaltenen zu nehmen, sondern die unverkürzte Respektierung der Phänomene (Christian über Straus) gerade darin zu sehen, sich mit ihnen nicht mehr zufriedengeben zu können.

Die Neuerungen des Vormärz knüpfen damit an die traditionelle Frage der philosophischen Untersuchung von Sinneswahrnehmungen an, die darin besteht, zu fragen, „welchen Beitrag das Wahrnehmungsgeschehen für die Erkenntnis der realen Welt leistet“²⁶. Ist dieses Verständnis in der Wahrnehmungsphilosophie das traditionelle, erhält es auf den Vormärz bezogen eine besondere Pointe: Es wird ersichtlich, dass die „reale Welt“ bisher nicht so erkannt wurde, dass das Wahrnehmungsgeschehen in den Blick kam. Im Vormärz ist aber Wahrnehmung ein Agent des Wachwerdens, nachdem Wachsein ein Agent der alten Wahrnehmung war. So ist man nicht wach und nicht-wach, sondern erlebt in den Übergangszuständen – auch im Politischen – Deutungsoffenheit als Entwicklungsmöglichkeit. Es entwickelt sich das im Wahrnehmen zuvor Begriffene anders als die bisherigen Bedingungen des Wahrnehmens (Verbot, Zensur, Restriktion etc.) es nahelegten. Wenn die Bedingungen des Wahrnehmens als änderbar erfahren werden, so heißt Wahrnehmen nun nicht mehr, ein scheinbar Wahres anzunehmen.

Es geht somit – wenn Wahrnehmung im Vormärz zur Änderung von Regularien führen kann, die sich solchen Lernprozessen verdankten, die einengend waren – um Erweiterungskapazität als Änderung von Wahrnehmungs-

26 Jens Bonnemann. Wahrnehmung als leibliches Widerfahrnis. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses. Münster: mentis 2016. S. 9.

bedingungen. Wie oben gesagt, wurde Strukturwandel im Vormärz als Wahrnehmungswandel lesbar. Wachwerden besteht in diesem Wahrnehmungswandel; es ist dem Wachsein übergeordnet in innovativer Kraft, weil es von der Deutungsoffenheit des allmählichen Wechsels eines Zustands – wie dem Wechsel vom Schlaf zum Wachsein – ausgeht, in dem vieles möglich ist. Im Vormärz ist der Übergang vom Schlaf zum Wachen auf die Sozialität ausgedehnt: Makrokontexte. Der wirtschaftliche Strukturwandel, wie oben gesagt etwa in Bezug auf Akkumulationsregime und Vorstellungen von Arbeit, wird in der Forschung heute nicht mehr im Sinne einer Frühindustrialisierung beschrieben, die die folgende „Industrielle Revolution“ vorbereitete.²⁷ Differenziertere Sichtweisen traten an die Stelle der Annahme einer eindeutigen Folgebeziehung. Ebenso besagen Wahrnehmungsbedingungen als Möglichkeitsbedingungen par excellence nicht, dass die neue Möglichkeit immer eintritt. Sie besagen nur, dass sie eintreten könnte und damit die in erweiternden Lernprozessen nahegelegte Entgrenzung gegebenen Strukturwissens ihren eingreifenden Charakter ausspielen würde.

Bassermanns Satz, dass die Regierung für das Volk da sei, hatte in der Paraphrase auf Wahrnehmung hin gelautet, dass nun die Wahrnehmung für das Volk da sei – nicht das Volk, eine Vielzahl von Wahrnehmungsbefähigten, für die Ausführung jener eindimensionalen, gehorchenden Wahrnehmungsbewegung, die im Festhalten der Intentionalitätszuschreibung eine anders verfasste Zielgesetzlichkeit oft nicht sah: Jene, die auf Erweiterung und Eingreifen ging und die Handelnden selbst anders von sich denken ließ.

Wenn Wahrnehmung ein Zustand ist, „in dem einem Subjekt zugemutet wird, ein Bewusstsein von Anwesenheit und Gegenwart zu haben“²⁸, ist diese Zumutung eine, die das Geschenk enthält, das Bewusstsein von Anwesenheit nun anders als über die unbefragte Anerkennung der gegebenen *faits sociaux* zu haben. Dem Phänomen der Wahrnehmung gemäß zu handeln – ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – heißt, aus dem Widerfahrnis der Wahrnehmung die Dimension des Erleidens in die Deutungsoffenheit des Zustands des Erwachens zu überführen. Erwachend ist die Unentschiedenheit der Wahl im Vormärz das Bewusstsein der Anwesenheit dessen, was im Begriff ist, sich zu ändern. Mikro- und makrologisch, individuell und kollektiv. Dies ändert die Modi des Begreifens (Wahrnehmungsgewohnheiten,

27 Vgl. Dieter Ziegler. Wirtschaftlich-industrieller Strukturwandel. In: Vormärz-Handbuch (wie Anm. 9). S. 94-105, S. 94.

28 Wiesing. Das Mich der Wahrnehmung (wie Anm. 17). S. 146.

die mit ihren Bedingungen zunächst ganz zusammenzufallen schienen) auf eine Weise, die die Herausforderung annimmt, perceptiv die gewohnten Bahnen eingeschliffener Sinnenverhältnisse zu verlassen, indem die Bedingungen bisheriger Wahrnehmungsakte sichtbar werden: Veränderung im Erwachen sieht die Uneindeutigkeit dieses Zustands nicht als Idol, sondern als Erinnerung an die in erweiternden Lernprozessen angelegten Möglichkeiten, gegebenen Praktiken der Sinnggebung nicht zuzustimmen.

Damit ist Intentionalität, so man an ihr festhalten wollte, nicht mehr dem Bild des Pfeils nachempfunden. Es ist nun eine „Teilhabe-Relation“²⁹. Dies bedeutet, dass „der Wahrnehmende selbst als ein Relatum in der Beziehung vorkommt“³⁰. Wahrnehmung als geteilte Gegenwart³¹ ist jene, in der ihre Bedingungen hervortreten. Das Auseinandertreten von Wahrnehmung und Wahrnehmungsbedingung sichert den Platz als Relatum.

Wenn die Wahrnehmung im Vormärz in einem Prozess des Erwachens – dem allmählichen Versuch, die Sinne einer historischen Übergangssituation, die um Deutungen kämpft, anzugleichen, die Überraschungen bereithält – für das Volk da ist wie die Regierung in Bassermanns Satz, ist gerade hier der Beobachter seiner selbst auf neue Techniken verwiesen, wie Crary für das 19. Jahrhundert im Sinne der Entwicklung visueller Kultur betonte.³² Auch in gegenwärtiger Forschung wird die Verbindung von Wahrnehmung und Ästhetik hervorgehoben; schon Straus begriff ästhetische Wahrnehmung als Grenzfall der sinnlichen.³³ Die Kunst als Lebenskraft der menschlichen Natur³⁴ besitzt damit neben dem engeren Kontext der Ästhetik als Lehre vom Schönen eine gesellschaftliche Dimension, die wiederum mit Wahrnehmungsweisen verschwistert ist: Die Sinne sprechen, auch wenn man sie nicht hören will. Es geht dabei im Vormärz weniger um die Frage einer Hierarchie der Sinne, d. h. über- und untergeordnete Sinne,

29 Ebd. S. 151.

30 Ebd.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Jonathan Crary. *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Boston: MIT 1992.

33 Vgl. Mădălina Diaconu. *Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhetisierten Sinne*. 2. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann 2020. S. 54.

34 Vgl. Theodor Mundts Einleitung in die *Ästhetik* (1845) zitiert in: Norbert Otto Eke/Marta Famula. *Ästhetik im Vormärz. Zur Einführung*. In: *Ästhetik im Vormärz*. Hg. Norbert Otto Eke/Marta Famula. *Jahrbuch des Forum Vormärz Forschung* 2020. Bielefeld: Aisthesis 2021. S. 11-15, S. 11.

sondern um die Möglichkeit, überhaupt dem von den Sinnen Gezeigten entsprechend handeln zu können. Wer an ihnen teilhat, statt sie nur auszuführen, um Erwartbares aufzufassen, inkorporiert Wahrnehmungsfähigkeit als Partizipation und erfährt sich, wie Malwida von Meysenbug im Kontext weiblicher Emanzipation im 19. Jahrhundert betonte, als zweckhaft.³⁵ Das durch die Sinne Gegebene verneinen zu dürfen, trennt Wahrnehmen vom Informationsaspekt und macht es produktiv: Nicht als Fortschrittshoffnung um jeden Preis, sondern als Fortschreiten eines Wahrnehmens, das aus der Offenheit eines vielfältig bestimmten Übergangs des Erwachens neue Perspektiven auf Leben, Land und Leute wie die eigene Stellung in den Zeitläufen gewinnen kann. Wahrnehmung wird dabei, metaphorisch gesprochen, im Vormärz ersichtlich als Organ für die Zukunft. Es ist mit dem Leben des Geistes verbunden, in dem ein Antizipationszusammenhang gestiftet wird. Dass es jenes Leben des Geistes gibt (das sich im Vormärz mit Wahrnehmungsvorzeichen versieht), „liegt am Tode, der, als absolutes Ende vorhergesehen, dem Willen Einhalt gebietet und die Zukunft in eine antizipierte Vergangenheit verwandelt“³⁶.

35 Vgl. Susanne Klabunde. Malwida von Meysenbug. Mit den Waffen der Freiheit und der Zukunft. In: Freitag. Hg. Die 48er (wie Anm. 5). S. 225-236, S. 229.

36 Hannah Arendt. Vom Leben des Geistes. Band 2. Das Wollen. Aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter. München, Zürich: Piper 1989. S. 46.

Jean-Christophe Merle (Vechta)

Die Wahrnehmung als emanzipatorischer Prozess des Ich bei Immanuel Hermann Fichte

1. Der Abschied von dem Ich des deutschen Idealismus

Das Ergebnis von Johann Gottlieb Fichtes Suche nach dem „Erste[n], schlechthin unbedingte[n] Grundsatz“ der „gesamten Wissenschaftslehre“ lautet: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein“¹. Drei Jahre später nennt er als erste Anschauung des Ich die „intellectuelle Anschauung“ als „reine Anschauung des Ich als Subject-Object“². Der auch in der reinen Anschauung enthaltene Anteil an Passivität des Ich ist dabei nicht das Ursprüngliche, sondern die „Tathandlung“ des Ich. In diesem Zusammenhang entsteht erst daraus die erste Wahrnehmung:

Um mich selbst als mich selbst setzend wahrnehmen zu können, müßte ich mich schon als gesetzt voraussetzen; zu der Thätigkeit[,] mit der ich mich setze, gieng ich über von einer Ruhe, Unthätigkeit, die ich der Thätigkeit entgegensetze. [...] Also nur durch Gegensatz war ich vermögend, mir meiner Thätigkeit klar bewusst zu werden, und eine Anschauung ders[elben], zu bekommen.³

In der *Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel 1807:

[...] das Bewußtsein seinerseits ist in [der sinnlichen Gewißheit] nur als reines *Ich*; oder ich bin darin nur als reiner *Dieser* und der Gegenstand ebenso nur als reines *Dieses*. Ich, *dieser*, bin *dieser* Sache nicht darum gewiß, weil *Ich* als Bewußtsein hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil *die Sache*, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten eine reiche Beziehung an ihr selbst oder ein vielfaches Verhalten zu anderen wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit

1 Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). In: Sämtliche Werke. Bd. 1. Berlin: De Gruyter 1965. S. 99.

2 Johann Gottlieb Fichte. Wissenschaftslehre nova methodo. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV/2. Hg. Hans Gliwitzky/ Reinhard Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978. S. 31.

3 Ebd.

nichts an; weder Ich noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittlung, Ich nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern sie Sache ist; und sie *ist*, nur will sie ist [...]. (A. Bewußtsein, I „Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen“)⁴

So unterschiedlich auch immer J. G. Fichtes und Hegels Auffassung des Ich sind, unterscheidet sich I. H. Fichte – der posthume Herausgeber der *Werke* seines o. g. Vaters – in der „Erste[n] Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen“ seiner *Grundzüge zum Systeme der Philosophie* 1833 in mehreren Hinsichten, die für den Vormärz charakteristisch sind, noch stärker von ihnen als die beiden voneinander:

1. Am Anfang dessen Entwicklung steht das Ich weder Sachen gegenüber noch setzt es ein Objekt sich gegenüber, sondern das Ich wird von einer Mannigfaltigkeit der Empfindung geradezu besetzt.

2. Die Entwicklung des Ich beginnt nicht mit einer völligen Aktivität, sondern mit einer völligen Passivität, aus der allmählich (keine unbegrenzte) Aktivität entsteht.

3. Das Ich ist am Anfang dessen Entwicklung Mannigfaltigkeit; es konstituiert sich als Ich erst allmählich.

4. Das Ich ist am Anfang weder ein rein universelles Subjekt, in dem Sinne, in dem jedes Ich jedem Ich gleich ist, sondern das Ich ist individuell. Auch im Laufe dessen Entwicklung entsteht kein reines, universelles Ich, sondern es bleibt immer individuell.

5. Anders als das reine Ich bei J. G. Fichte und Hegel steht I. H. Fichtes Ich am „Anfang“ seines „System der Philosophie“⁵. Es ist ein Ich, dessen Inhalt

[...] ein durchaus *wandelbarer*, stets anders sich gestaltender, und so wird es selbst nie *fertig* mit sich, gelangt nie zu wissenden *Abschluß*, weil es immer nur über den Wechsel des vor ihm Verfließenden mit fortgezogen wird.⁶

Die Wahrnehmung steht als „Erste Epoche“ am Anfang der Entwicklung des Ich. Die erste Epoche enthält wiederum drei „Stufen“ der Wahrnehmung.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe. Hg. Johannes Hoffmeister. Berlin: de Gruyter 2021. S. 79f.

5 Immanuel Hermann Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelberg: J. C. B. Mohr 1833. S 3.

6 Ebd. S. 8.

Auf der ersten Stufe charakterisiert Fichte das Ich „als wahrnehmend: [...] bloße Empfindung“⁷ bzw. als bloß „vernehmend“⁸. Die Darstellung der ersten Stufe der ersten Epoche beginnt mit ausdrücklichem Verweis auf „Sinnlichkeit, nach Kantischen Ausdrücke“⁹ wie folgt:

Das Bewußtsein kommt zuerst zu sich selbst an der einfachen Empfindung. [...] Von allen Seiten ist es geöffnet dieser auf ihn einströmenden Gewalt, es ist an sie gebunden, die sich ohne sein Zuthun an ihn vorbeibewegen; es rechnet sie daher einer Sphäre zu, über welche ihm selbst keine Macht zusteht, und die es also als *Aussenwelt* sich entgegensetzt, an dieser Entgegensetzung aber zuerst sich selbst gewahr wird. Dies ist die Geburtsstätte des Ich: an der Empfindung, deren Intensität und Reiz wird es zuerst sich selbst empfindlich. [...] Das Ich schaut sich demnach ursprünglich an als absoluten Sinn, worin die Wurzel und der Ausgangspunkt *alles* Bewußtseins gegeben ist. Das formell Charakteristische dieses Zustandes besteht im Bewußtsein des *Leidens*, der reinen *Receptivität*.¹⁰

Die erste Epoche ist zwar in der Perspektive der weiteren Entwicklung des Ich zu betrachten, die mit der vierten Epoche „Das Ich als erkennendes“, und dabei mit dem „spekulativen Erkennen“ endet. Den Schlusspunkt stellt aber Fichtes eigene Theosophie dar, die folgende Ansicht vertritt:

Die Philosophie ist einestheils Theosophie geworden, Erkenntniß des göttlichen Geistes in der Ab Spiegelung seiner Werke; aber auch diesen Inhalt besitzt sie nicht ausschließend, oder als ein ihr allein zugängliches Erkenntnißprinzip, sondern das Bewußtsein ist in allen Momenten nur das Erkennen jener unendlichen Selbstoffenbarung Gottes.¹¹

Mit anderen Worten findet das Ich am Ende seiner Entwicklung in der Wahrnehmung selbst die Offenbarung, was der Wahrnehmung eine zentrale Rolle zuschreibt. Das Ich als Bewusstsein ist dasjenige, um dessen Entwicklung es in diesem Werk geht:

7 Ebd. „Wissenschaftliche Übersicht“. Ohne Seitenangabe.

8 Ebd. S. 43.

9 Ebd. S. 27.

10 Ebd.

11 Ebd. S. 316.

[...] was ist das *Gemeinsame* des wahrnehmenden wie denkenden Bewußtseins? [...] Das Gemeinsame in dieser Disjunktion ist selbst eben das Bewußt-Sein (das in sich Abbilden und Widerspiegeln) jener disjunktiven Zustände.¹²

2. Empfinden

Fichte sieht die einzelnen philosophischen Theorien als Ausdruck bzw. Untersuchung von einzelnen Epochen der Entwicklung des Ich. Fichte gründet 1837 die *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, die 1847 in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* umbenannt wird. Nach einer Unterbrechung von 1848-1852 aufgrund der Ausschließung der politischen und sozialen Fragen seiner Zeit von den Aufsätzen erklärt er – nun zusammen mit Mitherausgebern – die Absicht einer „Versöhnung“ von „alle[n] Erkenntnißstufen“¹³:

Aber auch auf dem Gebiete der Philosophie selbst herrscht gegenwärtig eine Art von Apathie und Gleichgültigkeit [...]. Die verschiedensten Principien, die entgegengesetzten Bestrebungen leben, scheinbar wenigstens, im tiefsten Frieden neben einander; jede Schule, jede Richtung, fast jeder einzelne Philosoph baut auf seinem Terrain an seinem Hause oder Hütchen weiter, als gäbe es außerdem nichts in der Welt, das der Beachtung werth wäre.¹⁴

In *Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin über französische und deutsche Philosophie* zeugt Fichte von Gemeinsamkeiten mit Victor Cousins Eklektizismus: u. a. das Ich als Prinzip der Philosophie und die Sensation als erste Entwicklungsstufe, deren Ausdruck der Sensualismus ist. In diesem Zusammenhang schreibt Fichte:

Jener Weg der Selbstbeobachtung nun – fährt Cousin fort – zeigt das Bewußtsein zuerst in *Passivität*, den äußern Sensationen hingegen. Dies ist das Eine

12 Ebd. S. 16f.

13 Ebd. „Wissenschaftliche Übersicht“. Ohne Seitenangabe.

14 Fichte/Ulrici/Wirth 1995. Vorwort [zum Jahrgang 1852 der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik]. In: Hg. Walter Jaeschke. Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854). Quellenband. Hamburg: Meiner 1995. S. 416-421. S. 417.

Grundvermögen desselben, aus welchem die Sensualisten, Condillac an ihrer Spitze, alle übrigen Phänomene des Bewußtseins hergeleitet haben.¹⁵

Sehr ähnlich beginnt Fichte die Darstellung der ersten Epoche:

Das Ich schaut sich demnach ursprünglich an als absoluten Sinn, worin die Wurzel und der Ausgangspunkt *alles* Bewußtseins gegeben ist. Das formell Charakteristische dieses Zustandes besteht [in] der reinen *Receptivität*.¹⁶

Fichte weiß, dass sich Condillac gegen den Vorwurf verteidigen musste, Materialist zu sein, und er setzt sich mit diesem möglichen Vorwurf vorgreifend auseinander:

Die Seele ist nur wirklich in dem Leibe, d. h. in der organischen Mannigfaltigkeit bewußtloser und bewußter Thätigkeiten. Hier könnten wir indeß in den Verdacht einer materialistischen oder wenigstens damit verwandten Denkweise gerathen, weil diese Ansicht wenigstens bisher zu solchen Folgerungen Veranlassung gegeben.¹⁷

Fichte lehnt aber den Materialismus ab, da mit der Passivität der Ich gleichzeitig eine organische Aktivität des Inhalts behauptet wird, der das Ich überwältigt:

Demnach unterscheiden sich nach durchgreifender Gränzberichtigung Physiologie und Psychologie also voneinander, daß beide gleicher Weise die Seele zu ihrem Objekte haben, während jene indeß dieselbe nur als Bewußtlos-(organisch-) thätig, diese als in Bewußtsein übergehend sie betrachtet. Für eine besondere, *materielle* Leiblichkeit und deren Betrachtung bleibt jedoch kein Platz übrig, [...] weil der Leib in allen Erscheinungen sich in Funktionen, in dynamische Verhältnisse aufgelöst hat.¹⁸

Fichtes Verteidigung gegen den Materialismus-Vorwurf ist allerdings überzeugender als die Condillacs, der z. B. 1754 behauptet:

In Bezug auf die eine ihrer Empfindungsweisen ist [unsere Statue] aktiv, in Bezug auf die andere passiv. [...] passiv ist sie in dem Moment, wo sie eine

15 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 10.

16 Ebd. S. 27.

17 Ebd. S. 31.

18 Ebd. S. 33.

Sinnesreizung erfährt, weil die bewirkende Ursache außer ihr, nämlich in den duftenden Körpern ist, die auf ihr Organ wirken.¹⁹

Fichte sieht dagegen in der Rezeptivität der Sinnenempfindungen keine Wirkung von Körpern außer uns. Insoweit ist Fichtes Ansicht viel kompatibler mit der Theorie des Idealisten Berkeley, der 1710 gegen den Materialismus das folgende Argument formuliert:

In der Tat aber herrscht unter den Menschen befremdlicher Weise die Meinung vor, daß Häuser, Berge, Flüsse, kurz: alle Sinnesobjekte ein vom Wahrgenommenwerden durch den Verstand verschiedenes natürliches oder reales Dasein besitzen. [...] Mag dieses Prinzip auch mit noch so emphatischer und allgemeiner Zustimmung verfochten werden, so wird doch [...] ein jeder [...] feststellen, daß es einen offenkundigen Widerspruch einschließt. Denn was sind die erwähnten Gegenstände anderes als Dinge, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, und was nehmen wir wahr außer unseren eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen [...]?²⁰

Bei Fichte entsteht die bewusste Tätigkeit bzw. das „Bewußt-Sein“ als unmittelbares „Abilden und Widerspiegeln“²¹ der überwältigenden und ebenso unmittelbaren Empfindung. Die resultierende „innere Vorstellung“ bringt die Empfindung „so in seinen Besitz“. Dadurch wird die Empfindung bewältigt. Unter Empfindung versteht Fichte aber keine einzelnen Empfindungen, sondern einen Bewusstseinsstrom²², der dem ähnlich ist, was Kant als „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“²³ und Fichte als „das roh Gegebene der Sinnenaffektion“²⁴ bzw. das „Chaos des Empfindens“²⁵ bezeichnen:

19 Étienne Bonnot de Condillac. Abhandlung über die Empfindungen. Übers. Eduard Johnson. Hg. Lothar Kreimendahl. Hamburg: Meiner 1983. S. 5.

20 George Berkeley. Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übers. Arend Kulenkampff. Hamburg: Meiner 2004. S. 26f.

21 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 17.

22 „Das Bewußtsein [...] findet sich unmittelbar versenkt in eine Welt durchaus fertiger und bestimmter Sinnenaffektionen [...]. Von allen Seiten ist es geöffnet dieser auf ihn einströmenden Gewalt“. Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 27.

23 Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Akademie-Ausgabe. Band III. Berlin: De Gruyter 1970. B 1.

24 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 43.

25 Ebd. S. 44.

Eine Fluth verworrener Sinneneindrücke überströmt das Ich, das, wie eingetaucht und verloren darin, weder dazu gelangt, ein Bestimmtes (einen Gegenstand, eine Wahrnehmung) daraus abzusondern [...].²⁶

Daher kann an diesem Stadium bei dem Abbilden weder von einer Produktion noch von einer Reproduktion die Rede sein, anders als etwa bei Johann Friedrich Herbart, der *innerhalb jedes einzelnen Sinnes* ein Kontinuum behauptet und 1834 in seinem *Lehrbuch zur Psychologie* schreibt:

Die Production der Materie der Erfahrung ist hauptsächlich das Werk der äußern Sinne, des Gefühls, Geschmacks, Geruchs, Gehörs, Gesichts.²⁷

Stattdessen besteht die erste theoretische Tätigkeit des Abbildens bloß in der Bewahrung und der Umbildung der Empfindung:

[...] durch immer neue Empfindungen fortdauernd angeregt und befruchtet, wird es ein innerliches Weben in dem Reichthume solcher Vorstellungen, ein unablässiges Sich-Einbilden derselben [...] theils nämlich die empfangenen Vorstellungen bewahrend, theils sie umbildend zu neuen und immer neuen [...].²⁸

Zwar besteht die Tätigkeit des Abbildens auch in der Produktion, jedoch nur in praktischer Hinsicht, nämlich als Streben:

[Der Geist] gleicht einem üppigen Acker, der unablässig befruchtet von der Saat der Sinnenvorstellungen, aus ihrer Combination und Durchdringung immer neue und höhere Zeugungen emporsprießen läßt. Aber hierin zugleich wird das Bewußtsein Naturwille, Trieb nach dem Empfundenen, und so gesellt sich in unauflöslicher Verflechtung die dritte Richtung zu den beiden vorhergehenden. Die Empfindung wird innere Vorstellung; [...] das innen Empfundene wird zum äußerlich angestrebten Gute.²⁹

Diese drei Tätigkeiten unterscheidet Fichte in zwei Hinsichten von dem, was er für Kants „drei Grundvermögen, des Erkenntniß-, des Gefühls- und

26 Ebd. S. 43.

27 Johann Friedrich Herbart. *Lehrbuch zur Psychologie*, Königsberg: Unzer ²1834. S. 55/0063.

28 Fichte. *Grundzüge zum Systeme der Philosophie* (wie Anm. 5). S. 39f.

29 Ebd. S. 40.

Begehrungsvermögens“³⁰ hält: Nach Fichte gibt es ein einziges „absolutes“ Vorstellungsvermögen mit mehreren Tätigkeiten, nämlich „Empfinden, Vorstellen (Sich-einbilden, im engen Sinne) und Wollen“³¹.

Die erste Stufe bezeichnet Fichte zwar ausdrücklich als erste Stufe der *Wahrnehmung*. Gleichzeitig betont er aber, dass auf dieser Stufe „noch Nichts eigentlich wahrgenommen“³² wird, d. h. noch *kein Gegenstand* wahrgenommen wird. Auf dieser Stufe verortet er nicht nur die frühe Kindheit, sondern auch die Situationen, in denen unsere kognitive Aufmerksamkeit entweder vorübergehend oder endgültig nachlässt.³³

3. Unterscheiden und synthetisieren

Die Differenzierung und Strukturierung der Empfindung, d. h. das o. g. *Umbilden* und ein „qualitatives Empfinden“³⁴ erfolgen erst auf der zweiten Stufe, auf der das Ich nicht mehr bloß „vernehmend“, sondern „gewahrend“ ist. Das Gewahren entspricht dem, was Kant Synthese und Erfahrung nennt, denn Fichte charakterisiert es auf folgende Weise:

Der allgemeine Übergang aus dem vorigen Zustande in diesen geschieht dadurch, daß die Sinnenaffektionen gesondert und zu Gruppen und Einheiten verbunden werden.³⁵

Diese Stufe der Wahrnehmung entspricht wiederum dem, was Kant – anders als Fichte – in einem engeren Sinne unter Wahrnehmung versteht, d. h. die „Empfindung [...] wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird“³⁶. Fichte nennt die „Gewahrung“ auch „Anschauung“³⁷.

Diese zweite Stufe umfasst drei „Abstufungen“:

30 Ebd.

31 Ebd. S. 41.

32 Ebd. S. 43.

33 Ebd.

34 Ebd. S. 43.

35 Ebd. S. 44.

36 Kant. Kritik der reinen Vernunft (wie Anm. 23). A 374.

37 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 51.

[1.] Zuerst werden die einzelnen [fünf] Sinne bestimmt unterschieden [...] [2.] dann wird die spezifische *Differenz* innerhalb der einzelnen Sinne [...] unterschieden und die *Intensität* derselben [...] [3.] Endlich [...] tritt durch die in den einzelnen Sinnenaffectationen stets neu erregte *Selbstempfindung* die Vorstellung des eigenen Ich, das *Selbstbewußtsein* immer deutlicher hervor. Bestimmte Sonderung der Empfindungen – *Bewußtsein* derselben – und Sonderung derselben von Sich – *Selbstbewußtsein* – ist nämlich schlechthin unabtrenntlich von einander.³⁸

Inwieweit wird die *Selbstempfindung* in den einzelnen Sinnenaffectationen stets neu erregt? Auf den beiden ersten Abstufungen betätigt sich das Ich stets „vergleichend und unterscheidend“³⁹, d. h. den Stoff des Empfindungsstroms synthetisierend. Diese Tätigkeit tritt hervor, d. h. sie wird Gegenstand der Aufmerksamkeit, so dass sich die Wahrnehmung (das Bewusstsein der Eigenschaften von Gegenständen) und das Selbstbewusstsein gleichzeitig entwickeln. Daher behauptet Fichte, dass „hier überhaupt schon die Selbstbefreiung und Entwicklung des Bewußtseins eingetreten ist“⁴⁰. Der Eintritt der Selbstbefreiung bzw. der Emanzipation des Ich darf nicht mit einem Beginn der Emanzipation verwechselt werden. Denn bereits in der Empfindung ist das Ich nicht nur rezeptiv, sondern auch tätig. Die Tätigkeit des Ich tritt aber in das Bewusstsein bzw. es wird dem Menschen diese Tätigkeit erst auf der zweiten Stufe der Wahrnehmung bewusst. Diesen Unterschied betont Fichte im ersten Satz der Darstellung der zweiten Epoche, d. h. der Epoche des „Ich als vorstellendes“:

Aber selbst im vorhergehenden Zustande *ist* das Ich schon mehr als in ihm zu Bewußtsein kommt: es ist darin absolute Thätigkeit, ohne deren bewußt zu sein.⁴¹

Bei dieser Emanzipationstheorie der Entwicklung des Ich bezieht sich Fichte ausdrücklich auf George Berkeleys Idealismus und nimmt, obgleich nicht namentlich, deutlich Stellung gegen eine auf Reizen bauende Vorstellungsmechanik bzw. Assoziationspsychologie, wie sie z. B. von Herbart vertreten wird.

38 Ebd. S. 44.

39 Ebd. S. 43.

40 Ebd. S. 51.

41 Ebd. S. 44.

Fichte nennt zwar Berkeleys *Versuch über eine neue Theorie des Sehens* (1709), aber seine Darstellung entspricht mehr dem Werk *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, in dem Berkeley ein Jahr später (1710) das Ergebnis von dem *Versuch über eine neue Theorie des Sehens* verallgemeinert. Es seien hier zwei Gemeinsamkeiten zwischen Fichtes „gewahrendem ich“ und Berkeley Thesen genannt. *Erstens* behauptet Berkeley die Nicht-Reduzierbarkeit des einen Sinnes auf einen anderen. In dem *Versuch über eine neue Theorie des Sehens* zeigt er z. B., dass die Tiefe, die sich antasten lässt, und die Entfernung, die sich sehen lässt, keinesfalls das gleiche sind, und Berkeley erklärt, dass sein „Ziel [...] auch den Unterschied zu betrachten [ist], der zwischen den Vorstellungen des Gesichtssinns und denen des Tastsinnes besteht [...]“⁴². In der *Abhandlung* schreibt Berkeley:

Durch den Gesichtssinn empfangen ich die Ideen von Licht und Farbe in ihren mannigfachen Abstufungen und Variationen. Mit dem Tastsinn nehme ich beispielsweise Härte und Weichheit, Wärme und Kälte, Bewegung und Widerstand wahr und von all dem mehr oder weniger hinsichtlich der Quantität oder des Grades. Der Geruchssinn versorgt mich mit Düften, der Gaumen mit Geschmacksempfindungen, das Gehör erschließt dem Geist eine Welt von Tönen unterschiedlichster Stärke und Zusammensetzung.⁴³

Zweitens tritt auch bei Berkeley ein tätiges Ich bei dieser doppelten Differenzierung zwischen den Sinnen und innerhalb jedes einzelnen Sinnes hervor, die die beiden letzten Zitate bei beiden Philosophen thematisieren. Dieses tätige Ich oder Apperzeption wird auch von Berkeley behauptet:

Aber außer dieser endlosen Mannigfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnisgegenständen gibt es auch noch etwas, das sie erkennt oder wahrnimmt und verschiedene Tätigkeiten wie Wollen, Sicheinbilden, Sicherinnern an ihnen ausübt. Dieses wahrnehmende tätige Wesen ist das, was ich *Subjekt, Geist, Seele* oder *mich selbst* nenne.⁴⁴

42 George Berkeley. *Versuch über eine neue Theorie des Sehens*. Übers. Wolfgang Breidert. Hamburg: Meiner 1987. S. 13.

43 Berkeley. *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (wie Anm. 20) S. 25.

44 Ebd. S. 25f.

Aus demselben Grund ist Fichte der Ansicht, dass „[...] in allen seinen Zuständen das Bewußtsein ganz und untheilbar ist [...]“⁴⁵.

Fichte verweist auch auf „eine nützlich analytische Schrift Das Denken als Thatsache (ohne Jahrzahl und Drucker)“⁴⁶, in der Wirklichkeit *Das Denken als Thatsache: Zum Schulgebrauch* (1822), deren Autor – der Gymnasiallehrer Johann Michael Schmid aus dem bayerischen Dillingen – ähnliche The- sen vertritt.

Aus einer assoziationspsychologischen Perspektive hält dagegen Herbart das Ich für eine Illusion, die aus dem Zusammenspiel von unterschiedlich starken Empfindungs- bzw. Vorstellungsmaßen resultiert. Herbart liefert eine naturalistische Erklärung des Ich, dessen Entwicklung von der frühen Kindheit zum Erwachsenenalter sich auf die Entwicklung des genannten Zusammenspiels zurückführen lasse. Herbart schreibt in der zweiten Auflage (1834) seines 1816 in Originalausgabe erschienenen *Lehrbuch zur Psychologie*:

Wenn aber schon sehr starke, sehr vielgliedrige Complexionen und Verschmelzungen sich gebildet haben, so kann dasselbe Verhältniß, welches so eben zwischen älteren Vorstellungen und neuen Wahrnehmungen angenommen wurde, sich im Innern wiederholen. Schwächere Vorstellungen, die nach irgend welchem Gesetze im Bewußtseyn hervortreten, wirken als Reize auf jene Massen, und werden von ihnen eben so aufgenommen und angeeignet (appercipirt), wie es bey neuen Sinnes-Eindrücken geschieht; daher die innere Wahrnehmung, analog der äußern. Vom Selbstbewußtseyn ist hier noch nicht die Rede, obgleich es sich sehr häufig damit verbindet.⁴⁷

Später präzisiert Fichte, dass er – anders als „die Herbart’sche Behauptung von dem Widerspruch im Begriff des reinen Ich“ mit der Apperzeption nicht „die *Reflexion* auf das Ich, d.h seine ausdrückliche Hervorhebung und *Objektivierung*“ bzw. „das Selbstsetzen des Ich bei [Johann Gottlieb] Fichte“ meint, sondern die „ursprüngliche (unreflektirte) Ichanschauung“⁴⁸.

45 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 46.

46 Ebd.

47 Herbart. Lehrbuch zur Psychologie (wie Anm. 27). S. 31/0039.

48 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 60.

4. Benennen

Die dritte und letzte Stufe der Epoche der Wahrnehmung ist „Das Ich als anerkennend“⁴⁹. Auf dieser Stufe wird an die auf der zweiten Stufe erreichte Anschauung des Gegenstandes „erinnert“, worunter Fichte „assimilirt“, „Erinnerung (Verinnern des Äußerlichen)“ durch das Ich versteht. Fichte stellt die Anerkennung auf folgende Weise dar:

Ein Gegenstand, zum ersten Male wahrgenommen, kann vollständig aufgefaßt sein in allen den Gewahrungen (§§. 36. 37.), welche er darbietet: so ist er erkannt in seiner Individualität und einzelnen Beschaffenheit; aber nicht *anerkannt* als solcher, z. B. als Baum. Erst indem der zweite, dritte, u. s. w. wahrgenommen, und daran die Gleichartigkeit derselben innerhalb ihrer individuellen Verschiedenheit durch Vergleichung sowohl als Entgegensetzung gefunden ist, bleibt die Gemeinvorstellung zurück, welche mich nun in den anderen den Baum wiedererkennen läßt. [...] Das Anerkennen spricht sich aber am Unmittelbarsten im *Benennen* des Gegenstandes aus. [...] *Benennen* ist eben nur ein solches (*halb*-bewußtes) Subsumiren des Individuellen unter sein Allgemeines [...]. Das Wort ist der unmittelbare Begriff [...].⁵⁰

Dieses Zitat stellt sowohl die Anerkennung als auch die Voraussetzung für die Anerkennung, nämlich die Entstehung von allgemeinen Vorstellungen dar.

Die Anerkennung als halbbewusste Subsumtion lässt sich analysieren, wie folgt.

Obersatz: Alle Gegenstände, die die („äußerlichen“ bzw. sinnlichen) Eigenschaften a,b,c... haben, sind Bäume

Untersatz: Der Gegenstand x hat die („äußerlichen“ bzw. sinnlichen) Eigenschaften a,b,c...

Schluss: X ist ein Baum

Eindeutig ist der Schluss bewusst, denn diese Behauptung ist die „Benennung“. Der Untersatz soll auch bewusst sein, denn er entspricht genau dem „Gewahren“ der zweiten Stufe, das Fichte auf folgende Weise charakterisiert:

49 Ebd. S. 47.

50 Ebd. S. 48

Der allgemeine Übergang aus dem vorigen Zustande in diesen geschieht dadurch, daß die Sinnenaffectationen gesondert und zu Gruppen und Einheiten verbunden werden.⁵¹

Da die Subsumtion „halbbewusst ist“ und daher mindestens eine der drei Aussagen der Subsumption unbewusst bleiben muss, ist der Obersatz die unbewusste Aussage. Erst durch die Reflexion über die Subsumtion in der zweiten Epoche – des „vorstellenden Ich“ – wird das Ich des Obersatzes bewusst. Bekanntlich erklärt Kant: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁵² Da auf der dritten Stufe, d. h. auf der Stufe der Wahrnehmung, die allgemeine Vorstellung zwar noch nicht bewusst, jedoch vorhanden ist, kann Fichte, ohne diesem Kant-Zitat zu widersprechen bemerken: „[...] das Bewußtsein wäre [ohne Anerkennen] blind mitten in der Fülle seiner Gewahrungen“⁵³.

Die Voraussetzung für die Anerkennung bzw. für die Subsumtion ist aber die Entstehung des Obersatzes. Der Obersatz bzw. die allgemeinen Vorstellungen entstehen durch die Wiederholung der Anschauung und durch ihre Aufbewahrung, d. h. durch die Erinnerung an die Anschauung. Denn nicht die bloße Wiederholung allein führt zur allgemeinen Vorstellung – nicht einmal zur bewussten allgemeinen Vorstellung, sondern sie kann es nur in Kombination mit einer synthetisierenden bzw. universalisierenden Tätigkeit des Ich:

Die bloße Wiederholung derselbigen Anschauung in's Unendliche gäbe kein Anerkennen, weil ohne das vergleichende Bewusstsein, daß sie eine wiederkehrende ist, sie dem Ich keine solche wäre. So setzt die Möglichkeit des Wahrnehmens wie Anerkennens schon mehr voraus als bloße Receptivität, nämlich die Kraft der Bewahrung, das freie *Sichaneignen* und Besitzen der Wahrnehmung, was unsere Sprache mit trefflicher Bezeichnung des Charakteristischen darin Erinnerung (Verinnern des Äußerlichen) nennt. Ohne Erinnerung kein Wahrnehmen und so keine Erkenntniß: sie ist die erste Befreiung des erwachten Geistes, durch die er selbständig, und die Aussenwelt sein bewußter Besitz wird. Demnach ist sie schon im Wahrnehmen gegenwärtig.⁵⁴

51 Ebd. S. 44.

52 Kant. Kritik der reinen Vernunft (wie Anm. 23). A51/B75.

53 Ebd. S. 51.

54 Ebd. S. 52.

Die Gesamtperspektive der Emanzipation des Ich hat eine Konsequenz für Fichtes sprachphilosophischen Ansichten. Hume schreibt:

Der Unterschied zwischen [Eindrücken und Vorstellungen] besteht in dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit, mit welcher sie dem Geist sich aufdrängen und in unser Denken oder Bewußtsein eingehen. Diejenigen Perzeptionen, welche mit größter Stärke und Lebhaftigkeit auftreten, nennen wir Eindrücke. Unter diesem Namen fasse ich alle unsere Sinnesempfindungen, Affekte und Gefühlserregungen, so wie sie bei ihrem erstmaligen Auftreten in der Seele sich darstellen, zusammen. Unter Vorstellung dagegen verstehe ich die schwachen Abbilder derselben, wie sie in unser Denken und Urteilen eingehen [...].⁵⁵

Fichte als Philosoph der Emanzipation des Ich sieht es genau umgekehrt: Lebhafter und stärker sind nicht die einzelnen Empfindungen, sondern die allgemeinen Vorstellungen:

Die Energie des bloßen Sinneneindrucks schwindet, was daher an demselben rein sinnlich ist, das *bloß* Empfundene, bleibt nur dämmernd und dennoch im Bewußtsein zurück, während das eigentlich Angeschaute (selbstthätig Erworbene) dem Geiste hell gegenwärtig ist. Ich stelle mir den Gesamtmurß einer gesehenen Eiche mich erinnernd ungleich lebhafter vor, als die charakteristische Färbung und Schattirung über einzelnen Theile, z. B. des Stammes; den Schnitt ihrer Blätter unterscheide ich deutlicher in der Erinnerung von denen der Linde, als ich das eigenthümliche Grün beider mir vorstellen kann, und dem farbengeübtesten Künstler wird es schwerer werden, die bestimmten Farbentöne eines Gesichts aus dem Gedächtnisse zu malen, als die einmal angeschaute, d. h. selbstthätig zusammengefaßte Physiognomie desselben.⁵⁶

Fichtes Auffassung der Benennung als erstem Sprachakt ist auch im Kontext der intensiven Diskussion über den – sowohl phylogenetischen als auch ontogenetischen – Ursprung der Sprache zu betrachten, die im 18. Jhd. stattfand. Anders als bei dem Empiristen Locke sind bei Fichte die ersten Worte keine Eigennamen, die je nur einen individuellen Gegenstand bezeichnen, sondern allgemeine Worte. In dieser Hinsicht schließt sich Fichte Leibnizens Idealismus an. In den *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, einem

55 David Hume. Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I. Übers. Theodor Lipp. Hg. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner 2013. S. 11.

56 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 53.

Dialog zwischen dem Empirist Philalet (Locke) und dem Idealist Theophil (Leibniz), der als eine Erwiderung auf Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* konzipiert ist, schreibt Leibniz:

Theophil: Die allgemeinen Ausdrücke dienen nicht allein der Vervollkommnung der Sprachen, sondern sind sogar für ihre wesentliche Struktur notwendig. Denn wenn man unter den besonderen Dingen die individuellen Dinge versteht, so würde es unmöglich sein, zu sprechen, wenn es nur Eigennamen und keine Appellativa [Gattungswörter], d. h. wenn es nur Worte für die Individuen gäbe. Denn diese kehren in jedem Moment neu wieder, sofern es sich um individuelle Beschaffenheiten und vor allem um individuelle Handlungen handelt, die dasjenige sind, was man am häufigsten bezeichnet. [...] die allgerneinsten Termini sind, – da sie hinsichtlich der Ideen oder Wesenheiten, die sie einschließen, inhaltlich weniger erfüllt sind, wenngleich sie hinsichtlich der Individuen, denen sie zukommen, von größerem Umfang sind – am leichtesten zu bilden und am nützlichsten. So sehen Sie auch, daß die Kinder und diejenigen, die von der Sprache, von der sie sprechen, nur wenig wissen, sich allgemeiner Bezeichnungen, wie Sache, Pflanze, Tier, bedienen, statt die besonderen Bezeichnungen anzuwenden, die ihnen fehlen.⁵⁷

5. Stufen der Befreiung des Ich

Wir haben den Begriff der Befreiung auf zwei verschiedenen Stufen der Wahrnehmung getroffen:

Die zweite Stufe [der ersten Epoche, d. h. der Wahrnehmung] umfaßt selbst wieder mannigfache Abstufungen in sich, weil hier überhaupt schon die Selbstbefreiung und Entwicklung des Bewußtseins eingetreten ist.⁵⁸

Ohne Erinnerung [d. h. ohne dritte Stufe des Anerkennens] kein Wahrnehmen und so kein Erkenntniß: sie ist die erste Befreiung des erwachten Geistes, durch die er selbstständig, und die Aussenwelt sein bewußter Besitz wird.⁵⁹

57 Gottfried Wilhelm Leibniz. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Hamburg: Meiner 1996. Buch III. Kapitel 1. § 3.

58 Fichte. Grundzüge zum Systeme der Philosophie (wie Anm. 5). S. 44.

59 Ebd. S. 52.

Zur Abgrenzung der für die erste Epoche, d. h. für die Wahrnehmung spezifischen Befreiung von der Befreiung in weiteren Epochen, sollte auch die folgende Textstelle aus der „Vorläufigen Uebersicht des ganzen Systems“ hinzugezogen werden:

So werden wir in dem ersten Theile der Philosophie, welcher das Erkennen überhaupt noch auf der Stufe des *Selbsterkennens* zeigt, das Ich durch die verschiedenen Epochen seiner Selbstentwicklung hindurchbegleiten, wie es, am Unmittelbarsten als wahrnehmendes in sich fixirt, daraus sich befreit durch die innere Kraft des Bildens („Vorstellungsvermögen), welches die gegebenen Anschauungen insgesamt zum unbedingten Besitze in sich verarbeitet, (zweite Epoche) und in der vollendeten, regelbewußten Aneignung (Assimilation) derselben zum Denken wird (dritte Epoche) [...].⁶⁰

In diesen drei Zitaten werden drei Befreiungsstufen dargestellt: 1. „Selbstbefreiung des Bewusstseins“; 2. „Befreiung des erwachten Geistes“; 3. „Befreiung durch die innere Kraft des Bildens“.

Bei der ersten Befreiungsstufe ist der Geist noch nicht erwacht, noch nicht selbstständig und die Außenwelt ist noch nicht sein bewusster Besitz. Die Tätigkeit des Ich wird nur auf das ausgeübt, was die Empfindung liefert, so dass der Geist noch nicht selbstständig ist. Durch die von ihm durchgeführte Synthese der Empfindung tritt ein Gegenstand statt des undifferenzierten rohen Stoffes der Empfindung: die Empfindung wird in Besitz genommen. Dass eine Besitznahme stattfindet, bleibt aber noch unbewusst. Der Gegenstand erscheint dem Bewusstsein als gegeben.

Bei der zweiten Befreiungsstufe ist dem Ich seine Tätigkeit halbbewusst. Was heißt, dass das Ich auf dieser Stufe „am Unmittelbarsten als wahrnehmendes in sich fixirt“ und ohne „innere Kraft des Bildens („Vorstellungsvermögen)“ ist? Das Ich ist sich nur des Schlusses seiner Subsumption, nicht der Subsumption selbst bewusst, so dass es „fixirt“ ist und sich nur auf die gegebenen Gegenstände beziehen kann. Es kann die allgemeinen Vorstellungen weder begreifen noch sich in Relation vorstellen, kurz: es kann sie weder bilden noch umbilden. Die Außenwelt ist daher sein „bewusster Besitz“, jedoch nicht sein „unbedingter Besitz“, denn der Besitz bleibt noch dadurch bedingt, dass der Gegenstand gegeben wird. Dies ändert sich mit der dritten Befreiungsstufe, welche nicht mehr zur Wahrnehmung gehört.

60 Ebd. S. 24.

Wir haben erwähnt, dass die vierte Epoche zwar mit „D[em] Ich als erkennende[m]“, und dabei mit dem „spekulativen Erkennen“ endet, dass aber der Schlusspunkt der gesamten Entwicklung des Ich mit der „Erkenntnis des göttlichen Geistes in der Abspiegelung seiner Werke“⁶¹ endet. Auf dieser Stufe verliert nach Fichte das Ich nicht das Ergebnis seiner Emanzipation, seine bewusste Freiheit, sondern es sieht – vollkommen bewusst – diese Freiheit in den einzelnen Wahrnehmungen. Abschließend werde ich nicht auf die Argumentation für diese These eingehen, sondern Letzteres bloß belegen, um die zentrale Rolle der Wahrnehmung bei Fichte zu bekräftigen:

Wir sind damit wieder in den Anfang, zum *Unmittelbarsten* des Bewusstseins zurückgekehrt; aber es selbst hat durch die dazwischenliegende Untersuchung eine andere Bedeutung erhalten. Das *Unmittelbare* ist die *Offenbarung* des *Ewigen*, als schlechthin *Gegenwärtigen*. Damit ist die tiefste, meist verkannte, oder mehr nur geahnte Bedeutung der *Anschauung* angesprochen. Die Anschauung, *rein als solche*, unvermischt und unentstellt von einseitigen Denkbestimmungen [...]. So ist kein in seiner Reinheit aufgefaßtes Phänomen ohne allgemeine Bedeutung; das rechte a posteriori ist damit selbst schon zugleich ein apriorisches [...].⁶²

61 Ebd. S. 302.

62 Ebd. S. 210.

Magnus Schlette (Heidelberg)

Sensualismus als Philosophie der Verkörperung

Ludwig Feuerbachs Anthropologisierung der Erkenntnistheorie

In Erinnerung an Alfred Schmidt (1931-2012)¹

Dass der Nordpol zum zweiten Mal entdeckt werde, komme nirgendwo so häufig vor wie in der Philosophie, schrieb Alfred Schmidt in seiner Einleitung „Für eine neue Lektüre Feuerbachs“ der von ihm 1967 herausgegebenen zweibändigen Ausgabe ausgewählter Schriften Feuerbachs. Schmidts Anliegen war es, durch die Zusammenstellung der Texte die anthropologische Wende editorisch hervorzuheben, die Feuerbachs Denken gegenüber der klassischen deutschen Philosophie bedeutete und die viele Gedankenfiguren vorweggenommen habe, welche die Philosophie im 20. Jahrhundert bestimmen sollten.

„Überblickt man den ganzen Feuerbach“, schrieb Schmidt damals, „so wird einem deutlich, wieviele Motive der Lebens- und Existenzphilosophie, auch der philosophischen Anthropologie, in seinen Werken bereits ausgesprochen sind und wie wenig diese dem stets noch wiederholten Klischee vom platten Sensualismus und Positivismus entsprechen.“² Schmidt gab seine Textsammlung unter dem Titel *Anthropologischer Materialismus* heraus und baute seine systematische Einleitung sechs Jahre später zu einer Monographie aus, deren Titel *Emanzipatorische Sinnlichkeit* spezifizierte, was sich die Leser unter Feuerbachs anthropologischem Materialismus vorzustellen hatten: eine humanistische Transformation des erkenntnistheoretischen Sensualismus, deren Zentralbegriff der Sinnlichkeit die in der klassischen Erkenntnistheorie üblichen Dualismen von Subjekt und Objekt, Leib

1 Der Verfasser studierte zwischen 1990 und 1997 Philosophie in Frankfurt am Main bei Alfred Schmidt und arbeitete an seinem Lehrstuhl als studentische, später als wissenschaftliche Hilfskraft.

2 Alfred Schmidt. Für eine neue Lektüre Feuerbachs. In: Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materialismus. Band 1 (EA 1967). Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Ullstein 1985. S. 16.

und Seele, Theorie und Praxis überwinde. Die titelgebende emanzipatorische Kraft der Sinnlichkeit benennt daher in Schmidts Werkrekonstruktion (die übrigens nicht zufällig in die Hochzeit der Studentenbewegung fiel) das kritische Potential einer sensualistischen Philosophie, die in der „primäre[n] Welterfahrung des vorphilosophischen Bewußtseins“³ die Quelle von menschlicher Sinnbildung und lebensgestalterischer Praxis anerkennt.⁴ Dass die Sinnlichkeit für Feuerbach überhaupt nur als Eigenschaft des ‚ganzen‘ Menschen denkbar ist, also des Menschen, der stets in einer leiblichen, ihm als willens- und gefühlsmäßig gegenwärtigen Austauschbeziehung mit der Welt steht, mochte Schmidt bewogen haben, seine Erkenntnistheorie auch als einen „Existentialismus der Leiblichkeit“ zu bezeichnen.⁵ Subjektivität, Leib und Welt bilden in diesem Existentialismus „eine konkrete Einheit“, so Schmidt. „Der Leib, Bestandteil des Subjekts und zugleich dessen ‚vernünftige Schranke‘, ist der Kern menschlicher Existenz.“⁶ Das existentialistische Diktum, wonach die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgehe, findet seinen Grund in seiner Leiblichkeit.

Die folgenden Überlegungen schließen an Schmidts Feuerbach-Interpretation an. Sie zielen darauf ab, den Übergangscharakter der Erkenntnislehre Feuerbachs auszuweisen, die einerseits an die objektivistische Linie der empiristisch-sensualistischen Philosophie unter den französischen Materialisten

3 Alfred Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (EA 1973). München: Pieper 1988. S. 110.

4 Schmidts Feuerbachdeutung ist denn auch dafür gewürdigt worden, den erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel herauszustellen, den Feuerbachs Philosophie durch die Rehabilitierung der Sinnlichkeit gegenüber dem spekulativen Denken Hegels vollzogen habe, und den anthropologischen Standpunkt Feuerbachs als Maßstab einer kritischen Marx-Rezeption verteidigt zu haben. Allerdings habe Schmidt Feuerbach attestiert, nur den halben Weg gegangen zu sein und die Hervorhebung des emanzipatorischen Potentials der Sinn- und Leiblichkeit nicht bis zur Emanzipation der politischen und ökonomischen Verhältnisse vorangetrieben zu haben, die dem lebensgestalterischen Potential der menschlichen Sinn- und Leiblichkeit Schranken setzen. Vgl. Ursula Reitemeyer. *Vom verkannten zum modernen Denker. Die Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs zwischen 1965 und 2015 im deutschsprachigen Raum*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 42/1 (2017). S. 85-112. S. 96-99.

5 Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit* (wie Anm. 3). S. 121.

6 Ebd. S. 122.

anschließt⁷ und andererseits auf die ökologische Fundierung des menschlichen Bewusstseins und seiner Leistungen vorausweist, die seit dem letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in Philosophie und Wissenschaften Verbreitung gefunden und der aktuellen, in Philosophie und Neurowissenschaften vertretenen Embodiment-Forschung den Weg bereitet hat. So stehen Feuerbachs ‚reformatorische‘ Bemühungen um eine Erneuerung der deutschsprachigen Philosophie nach dem Idealismus in einer bislang noch unbeachtet gebliebenen Fernbeziehung mit den Bemühungen der Gegenwart um eine Revision des klassischen Leib-Seele-Dualismus. Zur Veranschaulichung des Kerngehalts von Feuerbachs französischen Vorläufern greife ich zunächst auf die Radikalisierung des Empirismus einerseits durch den erkenntnistheoretischen Sensualismus und andererseits durch den physiologischen Materialismus zurück, indem ich exemplarisch Etienne Bonnot de Condillacs *Traité des sensations* und Julien Offray de La Mettrie's *L'Homme Machine* als realtypische Ausdrucksgestalten dieser französischen Entwicklungslinie darstelle (1). In einem zweiten Schritt zeige ich Gemeinsamkeiten und Differenzen Ludwig Feuerbachs im Verhältnis zu dieser sensualistisch-materialistischen Traditionslinie des empiristischen Philosophierens auf (2) und schließe damit, wie Feuerbachs Umformung dieser Tradition zugleich auf die Ökologisierung der Erkenntnistheorie um 1900 und vermittelt darüber auch auf die gegenwärtige Forschung zur Philosophie der Verkörperung vorausweist (3).

Erkenntnistheoretischer Sensualismus und physiologischer Materialismus: Condillac und La Mettrie

Sucht man nach einem Realtypus der sensualistischen Philosophie, die Feuerbachs anthropologischen Materialismus inspiriert hat, so wird man in Etienne Bonnot de Condillacs *Abhandlung über die Empfindungen* fündig. Zeichnet es die rationalistische Haltung aus, unser Denken von den Sinnen abzulenken, um einen sicheren Stand für die Verständigung über unser Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen⁸, so postuliert Condillacs Sensualismus das genaue Gegenteil, nämlich sich den Sinnen zuzuwenden

7 Schmidt. Für eine neue Lektüre Feuerbachs (wie Anm. 2). S. 20.

8 René Descartes. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (EA 1641). Hamburg: Meiner 1993. S. 7.

und genau zu studieren, welche Empfindungen sie in uns hervorrufen. Die Abhandlung greift auf das Pygmalion-Motiv in Ovids *Metamorphosen* zurück⁹: In seinem „Avis Important au Lecteur“, einer Art Vorwort zu der Abhandlung, fordert Condillac den Leser auf, ihm in der Vorstellung einer leblosen Statue zu folgen, der nach und nach alle ihre Sinne verliehen werden. Seine sensualistische Erkenntnistheorie ist von der Überzeugung geprägt, dass der Mensch ein von Natur aus empfindendes Wesen ist, das sensibel auf die Einwirkungen der Außenwelt reagiert, denen es ausgesetzt ist, und alle seine geistigen Fähigkeiten, die ihn vermeintlich gegenüber dem Tierreich als *animal rationale* auszeichnen, vollständig seinen Empfindungen verdankt. Es sei eine Tatsache, wie er in der Einleitung zu seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* schreibt, „daß wir in der Kindheit Empfindungen haben, lange bevor wir in der Lage sind, daraus Vorstellungen zu bilden“¹⁰. Condillac überführt die Frage nach dem Ursprung unseres Wissens in dem acht Jahre vor der Abhandlung über die Empfindungen geschriebenen Essay aus einem erkenntnistheoretischen bzw. geltungslogischen in einen entwicklungspsychologischen bzw. genealogischen Rahmen. Und auf diesen Rahmen ist auch sein Gedankenexperiment zugeschnitten, für das er in der Abhandlung über die Empfindungen auf das Pygmalion-Motiv zurückgreift: Es soll gezeigt werden, wie sich unsere Erkenntnisse vollständig aus der sukzessiven Komplexitätssteigerung unserer sinnlichen Vermögen entwickeln lassen. Der Ehrgeiz Condillacs besteht darin zu zeigen, dass sich *erstens* unsere Vorstellungen und *zweitens* der Realitätsgehalt unserer Vorstellungen aus unseren Empfindungen herleiten lassen. Was die Herleitung unserer *Vorstellungen* aus unseren Empfindungen anbelangt, so muss Condillac folglich darlegen, dass auch *prima facie* nicht-sinnliche Verstandesleistungen, die an der Hervorbringung unserer Vorstellungen beteiligt sind, ihrerseits den Empfindungen entstammen; was die Herleitung des

9 Bei Pygmalion handelt es sich um einen zyprischen Bildhauer, der eine so realistisch anmutende Frauenstatue erschaffen hat, dass er sich in sie verliebt. Venus bittet er darum, seine zukünftige Frau möge der von ihm geschaffenen Statue gleichen. Die Göttin der Liebe erfüllt ihm seinen Wunsch freilich anders als er es sich erhofft hatte: Unter Pygmalions Liebkosungen erwacht die Statue zum Leben, Pygmalions Liebe haucht ihr gleichsam eine Seele ein (vgl. Ovid, *Metamorphosen*, Buch 10, 243-297).

10 Zit. nach Lothar Kreimendahl. Einleitung. In: Etienne Bonnot de Condillac. Abhandlung über die Empfindungen. Hg. Lothar Kreimendahl. Hamburg: Meiner 1983. S. XXVIII.

Realitätsgehalts unserer Vorstellungen aus den Empfindungen anbelangt, so muss er wiederum plausibel machen, dass wir kraft unserer Empfindungsfähigkeit zu einer untrüglichen Realitätsgewissheit gelangen.

Was nun Condillacs erstes Argumentationsziel anbelangt, sein Anspruch zu zeigen, dass sich unsere Vorstellungen vollständig von unseren sinnlichen Empfindungen herleiten lassen, so wird er uns umso nachdrücklicher davon überzeugen, es erreicht zu haben, wenn er den Weg einer Analyse ausgerechnet desjenigen Sinnes einschlägt, der als besonders flüchtig und begrifflos gilt, also des menschlichen Geruchsvermögens. Soll es tatsächlich möglich sein, sich ein Wesen vorzustellen, das auf der Grundlage allein olfaktorischer Empfindungen die elementaren Erkenntnisvermögen ausbildet, die wir in Anspruch nehmen, wenn wir uns Vorstellungen von der Welt machen? Condillac sagt: ja, es ist möglich, und lädt uns ein, die olfaktorische Beseelung seiner Statue nachzuvollziehen. „Wenn unsere Statue auf den Geruchssinn beschränkt ist, so können sich ihre Kenntnisse nur auf Düfte erstrecken. Sie kann ebensowenig Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt und etwas außer ihr oder ihren Empfindungen Seiendem haben, wie von Farbe, Ton, Geschmack.“¹¹ Sie wird sich zuerst sogar noch gar nicht als unterschieden von ihrem Geruch bzw. den Geruch als unterschieden von sich selbst vorstellen können: „Wenn wir ihr eine Rose vorhalten, so wird sie in Bezug auf uns eine Statue sein, die eine Rose riecht; aber in Bezug auf sich wird sie nur der Duft dieser Blume selbst sein.“¹² Was also für uns aus der Beobachterperspektive Gegenstand einer Subjekt-Objekt-Unterscheidung wird: die Statue als Subjekt, die eine Rose als Wahrnehmungsobjekt riecht, soll für sich selbst, also aus der Perspektive der Ersten Person, noch nicht geschieden sein: die ersten elementaren Empfindungen liegen laut Condillac vor der Subjekt-Objekt-Spaltung. Bereits dieser Einsatz der Abhandlung macht ihre entwicklungsgeschichtliche Ausrichtung deutlich: Condillac geht von einem präreflexiven Wahrnehmungsbewusstsein aus, das erst im Zuge einer Empfindungsgeschichte Wahrnehmungskategorien wie diejenigen der Unterschiedenheit und der Veränderlichkeit des Empfundenen sowie die Vorstellung eines Ich als des sich selbst gleich bleibenden Substrats aller veränderlichen Empfindungen entwickelt.

Die Eindringlichkeit der Empfindungen wird von Condillac zum Ursprung des Gedächtnisses erklärt, das wesentlich im Fortbestehen eines

11 Condillac. Abhandlung über die Empfindungen (wie Anm. 10). S. 10.

12 Ebd.

zu einem bestimmten Zeitpunkt empfangenen Eindrucks besteht. Kraft des Gedächtnisses wird die Veränderlichkeit des Empfundnen ihrerseits empfunden, gewinnt die Statue ein Gefühl für Gegenwart und Dauer. Und die Veränderlichkeit gereicht Condillac dann auch zur Grundlage des Vergleichs der Empfindungen sowie schließlich zur Fähigkeit, über sie zu urteilen. „Sobald Vergleichung da ist, ist Urteil da. Unsere Statue kann nicht gleichzeitig auf Rosen- und auf Nelkenduft aufmerksam sein, ohne zu bemerken, daß der eine nicht der andere ist, und nicht auf den Rosenduft, den sie riecht, und den Rosenduft, den sie gerochen hat, ohne zu bemerken, daß sie einerlei Art sind. Ein Urteil ist demnach nur die Wahrnehmung eines Verhältnisses zwischen zwei Vorstellungen, die man vergleicht.“¹³ Damit wird die Denktätigkeit genetisch aus der Empfindsamkeit des Menschen als eines Sinnenwesens abgeleitet, umgekehrt könnte man auch sagen: nur Menschen, die mit Sinnlichkeit begabt sind, die in einer materiellen Welt leiblich existieren, können auch die Fähigkeit zu denken entwickeln. Dazu bilden sie, allein auf der Basis ihrer Empfindungsfähigkeit, zunächst ein Gedächtnis aus, dann die Möglichkeit des Urteilens und schließlich sogar die Einbildungskraft als Revitalisierung früherer Vorstellungen: „Gedächtnis ist der Anfang einer Einbildung, die noch wenig Stärke hat; Einbildung ist das Gedächtnis selbst, wenn es alle Lebhaftigkeit gewinnt, deren es fähig ist.“¹⁴

Unter Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand, die der klassischen empirischen Psychologie zufolge die drei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens ausmachen, zeichnet Condillac die Sinnlichkeit als das naturgeschichtlich primäre Vermögen aus, auf dessen Eindrücke die Ausbildung der anderen Erkenntnisvermögen zurückgeführt werden können. Dabei spielt das in der empirischen Psychologie vom Erkenntnisvermögen unterschiedene Begehungsvermögen, also die Lust- und Leidensfähigkeit des Menschen, sein *appetitus*, seine Begierden und Leidenschaften eine die Ausbildung seiner kognitiven Fähigkeiten motivierende Rolle. Denn die Aufmerksamkeit, die das empfindungsfähige Wesen ganz in dem Duft aufgehen lässt, durch den es zum Bewusstsein erwacht, ist vom ersten Augenblick an von dem Begehren begleitet, den Empfindungszustand zu erhalten, zu steigern, zu mindern oder zu verlassen. Auf dieser Grundlage verfolgt Condillac, wie sich der Wille bildet und wie sich die Affekte der Liebe und des Hasses, der Hoffnung und der Furcht, ausbilden.

13 Ebd. S. 7.

14 Ebd. S. 14.

Nur eine kurze Bemerkung zu Condillacs zweitem Argumentationsziel in seiner *Abhandlung über die Empfindungen*, also dem Anspruch der Herleitung des Realitätsgehalts unserer Empfindungen aus der Quelle unserer Sinnlichkeit. Der naive Realist traut dem Gesichtssinn zu, uns der Realität der Außenwelt zu versichern. Condillac ist aber der von der Mehrheit seiner philosophischen Zeitgenossen geteilten Überzeugung, dass wir damit den Informationswert des Gesichtssinns überschätzen. Beim naiven Realismus dürften wir nicht stehen bleiben: „Die Philosophie tut einen Schritt weiter. Sie entdeckt, daß unsere Empfindungen nicht die Eigenschaften der Objekte selbst, vielmehr nur Modifikationen unserer Seele sind.“¹⁵ Unrühmlich sei es allerdings, dass sich die Erkenntnistheorie allein auf die Erkenntnisleistung des Gesichtssinns konzentriert habe. „Hätte man jedoch die Eigentümlichkeiten des Tastsinnes bedacht, so würde man erkannt haben, daß er jenen Raum entdecken und die anderen Sinne lehren kann, ihre Empfindungen auf die Körper zu beziehen, die darin verbreitet sind.“¹⁶ Das zweite Buch seiner *Abhandlung* dient vor allem dem Zweck, diese über den Tastsinn vermittelte Realitätsbeziehung des Geruchssinns, des Geschmackssinns, des Gehörsinns und des Gesichtssinns aufzuweisen. Damit wird der Mensch nicht nur als ein empfindendes und auch nicht nur als ein Lust suchendes und Leiden vermeidendes, also stets und unvermeidlich affekthaft empfindendes Wesen vorgestellt, sondern eben auch als ein leibhaftig empfindendes Wesen, das in einer Welt ist, mit der es im wörtlichen Sinne zusammenstoßen kann. Der Aufwand, mit dem Condillac in seiner *Abhandlung* den Tastsinn beehrt, bezeugt vielleicht mehr noch als die Verwendung des Pygmalion-Motivs die grundsätzliche Weltzugewandtheit, die seine philosophische Grundhaltung charakterisiert. So resultiert seine Orientierung an der Sinnlichkeit als einem festen Stand der Orientierung unseres Selbst- und Weltverhältnisses auch in einer eudaimonistischen Eloge auf die Kultivierung des Menschen durch seine Sinne.¹⁷

15 Ebd. S. 51.

16 Ebd.

17 „Folgen wir dem Gefühl, achten wir auf dasselbe besonders dann, wenn es sich durch alle die Urteile verstärkt, die wir uns gewöhnt haben, mit den sinnlichen Eindrücken zusammenfließen zu lassen, so werden alsbald aus diesen Empfindungen, die anfänglich nur eine kleine Zahl roher Lustgefühle gewährten, verfeinerte Lustgefühle entstehen, die in erstaunlicher Mannigfaltigkeit aufeinander folgen. Je mehr wir uns also von dem entfernen, was die Empfindungen

Es liegt nahe, von der empiristisch-sensualistischen Grundhaltung aus den unsere praktische Lebensführung orientierenden Begriff des Guten im Sinne des Hedonismus zu interpretieren, das Gute also in bestimmten Erfüllungsgestalten des leiblichen Wohls zu suchen. Klassische *ethische* Sensualisten wie Cabanis oder La Mettrie, bilden den *erkenntnistheoretischen* Empirismus allerdings zum physiologischen Materialismus fort, weil die Empfindungsfähigkeit in ihrer Philosophie nicht das sozusagen letzte Wort, also die Quelle allen Wissens und der Ursprung aller intellektuellen Vergewisserung über das Selbst- und Weltverhältnis ist, sondern die Empfindungsfähigkeit ihrerseits in einen größeren Zusammenhang eingebettet wird, der wissenschaftlich studiert werden kann, nämlich in den menschlichen Körper. Die Empfindungsfähigkeit des Menschen wird vom physiologischen Materialismus im wörtlichen Sinne materialisiert, das heißt: sie wird zu einer Funktion der Lebendigkeit des organischen Körpers. So bildet das Denken Condillacs die erkenntnistheoretische Grundlage des französischen Materialismus, ohne dessen Konsequenz selbst schon zu ziehen.¹⁸ Den physiologischen Materialisten wiederum geht es nicht allein darum, unserer Erfahrung beizuwohnen, um zu analysieren, wie sich komplexe Begriffe auf einfache Ideen und deren Kombination zurückführen lassen; es reicht nicht, in dieser Weise mit allen unseren theoretischen und praktischen Begriffen zu verfahren, und es reicht auch nicht, die Urteilstätigkeit, durch die wir begriffliche Verhältnisse feststellen, auf unser Empfindungsvermögen zurückzuführen. Denn damit machen wir Halt bei bestimmten subjektiven oder personalen Vermögen. Die physiologischen Materialisten dehnen die Untersuchung des Menschen auf den subpersonalen Bereich aus.

Julien Offray de La Mettrie, einer der Hauptvertreter des physiologischen Materialismus, war Philosoph, aber vor allen Dingen war er, wie Cabanis und viele andere Vertreter des physiologischen Materialismus, Arzt und als Arzt mit der organischen Verkörpertheit des menschlichen Geistes, dem Entwicklungsstand seiner Profession entsprechend, vertraut. In *L'Homme Machine*, 1747 in Holland erschienen, weil im Frankreich des Absolutismus verboten, schreibt er denn auch: „Wir dürfen uns also hier nur von der Erfahrung und Beobachtung leiten lassen. Sie ist im Überfluss in den

im Anfang waren, desto mehr wird sich das Leben unseres Wesens entwickeln, wechselvoller werden.“ Ebd. S. 214.

18 Vgl. Alfred Schmidt. Geschichte des Materialismus. Hg. Klaus-Jürgen Grün/Oliver Hein. Leipzig: Salier 2017. S. 143 f.

Aufzeichnungen der Mediziner zu finden, die zugleich Philosophen waren, und nicht bei den Philosophen, die keine Mediziner waren. Diese haben das Labyrinth der Menschen erforscht und erhellt; sie allein haben uns jene verborgenen Triebfedern aufgedeckt, deren Verhüllung unseren Augen so viele Wunder entzieht. Sie allein haben in ruhiger Betrachtung tausendmal unsere Seele erfasst, sowohl in ihrer Niedrigkeit als auch in ihrer Erhabenheit, ohne sie in dem einen der beiden Zustände zu verachten und in dem anderen zu bewundern. Wir wiederholen: Die Ärzte allein sind berechtigt, hierüber zu sprechen.¹⁹ In diesen Worten klingen zwei bemerkenswerte Motive an: *erstens* die Verehrung für die Komplexität der Natur – hier in Gestalt der „verborgenen Triebfedern des menschlichen Geistes“ –, deren Studium uns „so viele Wunder“ zur Kenntnis bringe, und *zweitens* die Profession des Mediziners, die allein zu profunden Urteilen über die menschliche Natur berechtigt sei. Beide Motive, die Bewunderung der Natur und die Auszeichnung des Mediziners, hängen zusammen, denn in gewisser Weise wisse überhaupt nur der Mediziner die Komplexität des menschlichen Organismus zu würdigen, den La Mettrie, dem Geist des Newtonischen Zeitalters gemäß, als kunstvolle Maschine bezeichnet.²⁰

In La Mettries Augen ist der Rationalismus eines Descartes in erster Linie eine kleinmütige Unternehmung, welche die unbezweifelbare Gewissheit erfahrungsunabhängigen Wissens dem Abenteuer der Erforschung der noch weitgehend unbekanntem Natur vorzieht; und eigentlich ist es auch eine *kleingeistige* Unternehmung, weil sie die apriorischen Kenntnisse für bedeutender hält als das Studium der Wunder einer so komplizierten Maschine wie des Menschen oder gar der Natur als ganzer. Daher ruft La Mettrie mehrfach dazu auf, diesen Kleingeist zu überwinden und den Kleinmut zu besiegen: „Zerbrecht die Ketten eurer Vorurteile; rüstet euch mit der Fackel der Erfahrung aus; dann werdet ihr der Natur die Ehre erweisen, die sie verdient, anstatt aus der Unkenntnis, in der sie euch gelassen hat, etwas zu ihrem Nachteil zu folgern.“²¹ La Mettrie predigt geradezu eine Selbstdezentrierung der menschlichen Vernunft auf die Größe der Natur hin, deren wissenschaftlichem Studium sich demütig zu widmen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens viel angemessener sei, als sich in Spekulationen

19 Julien Offray de La Mettrie. Der Mensch eine Maschine. Stuttgart: Reclam 2015. S. 33.

20 Ebd. S. 33ff.

21 Ebd. S. 157.

über angeborene Ideen, über unerweisliche Entitäten wie Gott oder die Seele zu ergehen.²² Die Hochschätzung der Natur verbindet sich mit der Abwertung nicht nur der Metaphysik, sondern aller philosophischer Theorien, die Orientierung im Leben im Ausgang von der Selbstvergewisserung über eine Sphäre idealer Geltungen suchen. Geradezu proto-existentialistisch mutet La Mettries Einschätzung des menschlichen Sinnhorizonts an, der sich auf die Faktizität der organischen Existenz und der ihr immanenten Werte und Bedeutungen beschränke: „Wer weiß übrigens, ob der Grund für die Existenz des Menschen nicht in seinem Dasein selbst liegt? Vielleicht ist er zufällig auf irgendeinen Punkt der Erdoberfläche geworfen worden, ohne dass man sagen kann, wie und warum; wir wissen nur, dass er leben und sterben muss, gleich jenen Pilzen, die von einem Tag zum anderen erscheinen, oder jenen Blumen, die am Rand der Gräben wachsen und Gemäuer bedecken.“²³ La Mettrie verbindet den Gedanken der radikalen Kontingenz mit dem einer Sinndimension des menschlichen Daseins, die sich auf die Erfüllung organisch fundierter Lebenswerte beschränkt.

Die Erschließung dieser Sinndimension ist an die medizinische Expertise des physiologischen Materialisten gebunden: er versteht die Funktionsweise des menschlichen Leibes und damit das Organisationsprinzip der Lebendigkeit. Dieser Gedanke führt auf das zweite Motiv der bereits zitierten Passage, wonach nicht nur vor allem der Mediziner bzw. der medizinisch ausgebildete Philosoph die Komplexität der Natur zu schätzen wisse, sondern auch er allein zu profunden Urteilen über die menschliche Natur berechtigt sei. Was verleitet La Mettrie zu dieser kühnen These? Nachdem er eine Reihe von Beispielen dafür angeführt hat, dass die organisch-leibliche Verfasstheit des

22 „Wir sind wahrhaftig Maulwürfe im Bereich der Natur; wir legen dort kaum weitere Strecken zurück als dieses Tier, und unser Hochmut setzt dort Grenzen, wo es keine Grenzen gibt. Wir befinden uns in der gleichen Lage wie eine Uhr [...], die sagt: Wie, dieser einfältige Handwerker soll mich gemacht haben – mich, die ich die Zeit einteile, mich, die ich so genau den Lauf der Sonne anzeige, mich, die ich immer wieder die Stunden angebe und laut verkünde! Nein, das kann nicht sein! Ebenso missachten wir Undankbaren jene gemeinsame Mutter aller Reiche, wie die Chemiker sagen. Wir bilden uns ein oder nehmen vielmehr an, es gebe eine höhere Ursache als diejenige, der wir alles verdanken und die wahrhaftig alles in unbegreiflicher Weise hervorgebracht hat. Nein, die Materie hat etwas Niedriges nur in den groben Augen, die sie in ihren glänzendsten Werken verkennen, und die Natur ist keine beschränkte Meisterin.“ Ebd. S. 155.

23 Ebd. S. 103.

Menschen mit einer Veränderung seiner Bewusstseinszustände einhergeht, kommt er zunächst zu folgender Bilanz: „Die verschiedenen Zustände der Seele stehen also immer in einem Wechselverhältnis zu denen des Körpers. Um aber diese ganze Abhängigkeit und ihre Ursachen noch besser beweisen zu können, wollen wir nun Gebrauch von der vergleichenden Anatomie machen.“²⁴ Die Behauptung eines Wechselverhältnisses zwischen geistigen Zuständen und leiblichen Zuständen leuchtet unmittelbar ein. Es legt sich La Mettrie allein schon aufgrund seines anthropologischen Studiums der menschlichen Lebenswelt nahe. Immer wieder konnte er beobachten, welchen Einfluss Hunger oder Sättigung auf die Denkfähigkeit eines Menschen haben kann; er registriert, was geschieht, wenn in unterschiedlicher Dosis Opium, Wein oder Kaffee eingenommen wird; er berücksichtigt sogar, welche Konsequenzen der Alterungsprozess für das Vernunftvermögen eines Menschen mit sich bringt. Und er hat auch ein Auge dafür, dass Veränderungen des Wetters, vermittelt über den Körper, auf den Geist einwirken. Es ist daher nur verständlich, dass diese noch im klassischen Sinne des *arm chair philosopher* empirischen Beobachtungen ihn beflügeln, sich wissenschaftlich genauer mit dem menschlichen Leib zu befassen und sich der Anatomie zuzuwenden. Es ist daher auch zunächst unverdächtig und gerechtfertigt, dass La Mettrie erwartet, „diese ganze Abhängigkeit und ihre Ursachen noch besser beweisen zu können“, denn ganz offensichtlich weisen die Befunde auf eine Abhängigkeit mentaler Zustände von leiblichen Zuständen.

La Mettrie vertritt indessen eine viel steilere These: „Da aber alle Fähigkeiten der Seele von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers dermaßen abhängen, dass sie sichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es hier mit einer vortrefflich eingerichteten Maschine zu tun.“²⁵ Die Erklärung bestimmter mentaler Zustände durch ihre Abhängigkeit von leiblichen Zuständen wird also kurzerhand durch eine Reduktion der mentalen Zustände auf die leibliche Beschaffenheit des Organismus ersetzt. In dieser Reduktion liegt die Pointe der Bezeichnung des Menschen als einer Maschine. Dabei handelt es sich um eine Analogiebildung, wie sie Holm Tetens im Nachwort zu der von ihm herausgegebenen deutschen Ausgabe des *L'Homme Machine* folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat:

24 Ebd. S. 53.

25 Ebd. S. 113.

So wie das Verhalten und die Eigenschaften einer Maschine vollständig aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung ihrer Teile erklärt werden können, genauso kann der Mensch mit allem, was er ist, tut und kann, aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung der Organe und übrigen Teile seines Körpers erklärt werden; genauso wie man zum Verständnis einer Maschine nicht auf transempirische, okkulte, nicht-materielle Ursachen zurückgreifen muss, genauso wenig muss man transempirische, okkulte, nicht-materielle Ursachen bemühen, um den Menschen zu verstehen; genauso wie der Ingenieur und nicht der Theologe oder Metaphysiker der wissenschaftliche Experte für Maschinen ist, genauso ist der empirisch arbeitende Arzt und nicht der Theologie oder der Metaphysiker der wissenschaftliche Experte für den Menschen.²⁶

Aus der Identifizierung mentaler Zustände mit leiblichen Zuständen folgt die Alleinzuständigkeit des Arztes für die Bestimmung des menschlichen Vernunftvermögens und letztlich auch der Primat medizinischer Expertise für die Verständigung über unser Selbst- und Weltverhältnis.

Freilich ist diese Vorrangstellung der Medizin erschlichen. Aus einem Abhängigkeitsverhältnis folgt kein Identitätsverhältnis, einmal ganz abgesehen davon, dass das Abhängigkeitsverhältnis womöglich sogar bi-direktional gedacht werden muss, dass also bestimmte leibliche Zustände ebenso abhängig von bestimmten mentalen Zuständen sind wie umgekehrt – ein Gedanke, der von La Mettrie nicht einmal erwogen wird, obwohl er von einem Wechselverhältnis zwischen Leib und Geist spricht. Für die Reduktion von geistigen Zuständen auf leibliche Zustände führt La Mettrie kein einziges stichhaltiges Argument an, von empirischen Belegen, die diese These stützen würden, ganz zu schweigen. Stattdessen begeht er einen Kategorienfehler: „Ich halte das Denken für so vereinbar mit der organisch aufgebauten Materie, dass es ebensogut eine Eigenschaft derselben zu sein scheint wie die Elektrizität, das Bewegungsvermögen, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung usw.“²⁷ Und an einer anderen Stelle versteckt er den Kategorienfehler in einem misslungenen Vergleich: „[...] denn das Gehirn hat seine Muskeln, um zu denken, wie die Beine ihre Muskeln haben, um zu gehen.“²⁸ Es ist nicht strittig, dass Denken mit der organischen Materie vereinbar ist, aber Denken gehört zu einer anderen Kategorie von Eigenschaften als zum

26 Holm Tetens. Nachwort. In: La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 174f.

27 La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 149.

28 Ebd. S. 123.

Beispiel die Ausdehnung oder Dichte eines Gegenstands. Wir können ihm diese Eigenschaft daher auch nicht in gleicher Weise zuschreiben. Das Gleiche gilt für den Gebrauch unserer Muskeln. Wir können in dem Finalsatz ‚Ich gebrauche meine Muskeln‘, das Prädikat ‚gehen‘ nicht einfach durch das Prädikat ‚denken‘ substituieren. Durch Kategorienfehler dieser Art wird die Berechtigung der Maschinenanalogie lediglich suggeriert, aber nicht erwiesen, die vollständige Reduktion des Menschen auf die Funktionsweise der einzelnen materiellen Komponenten seines Organismus ist vielmehr aus der Luft gegriffen.

Holm Tetens hat allerdings damit recht, dass diese Kritik nicht wirklich den Kern der materialistischen Haltung La Mettries trifft, sondern allenfalls die von ihm erhobenen theoretischen Geltungsansprüche. Seine Haltung lässt sich vielleicht dann am besten fassen, wenn wir die Mensch-Maschinen-Analogie nicht ontologisch, sondern methodologisch verstehen: „So wie alle Funktionen und Leistungen einer Maschine aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung der Maschinenteile erschlossen werden können, genauso können alle seelischen und geistigen Zustände einer Person aus den Zuständen ihres Körpers verstanden und erschlossen werden.“²⁹ Auch diese These ist sicherlich anfechtbar, aber sie ist nicht so kühn wie die Identitätsthese, und sie drückt den materialistischen Forschergeist eines Mannes aus, der auch das Bewusstsein des Menschen als das Produkt eines naturgeschichtlichen Prozesses verstanden hat, so wie er überhaupt nur graduelle Differenzen zwischen der humanen und den nicht-humanen Tiergattungen anerkannt hat.³⁰ „Wir besitzen nur dank der Natur schätzenswerte Eigenschaften; wir verdanken ihr alles, was wir sind“³¹: Dieser Satz könnte La Mettrie als materialistisches Motto seines *L’Homme machine* taugen. Das Entscheidende an seinem Materialismus ist nicht die Identitätsthese, sondern die konsequente Einbettung des Geistigen in Strukturen, die dem individuellen lebensweltlichen Bewusstseinshorizont vorausliegen und die erfahrungswissenschaftlich erkannt werden können.

29 Tetens. Nachwort (wie Anm. 26). S. 178.

30 Vgl. La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 93.

31 Ebd. S. 75.

Anthropologischer Materialismus: Ludwig Feuerbach

Bevor Feuerbachs kritische Anknüpfung an die französische Traditionslinie des sensualistisch-materialistischen Philosophierens in den Mittelpunkt rückt, seien dessen zentrale Gedankenfiguren, die hier in Auseinandersetzung mit Condillacs *Traité des sensations* und La Mettries *L'Homme Machine* als realtypischen Beispielen dieser Richtung skizziert worden sind, noch einmal zusammengefasst: Condillac denkt den Menschen als einen mit Sinnen besetzten Leib, der sensibel die Einwirkungen der Außenwelt aufnimmt, denen er ausgesetzt ist. Alle seine geistigen Fähigkeiten, die ihn vermeintlich gegenüber dem Tierreich als *animal rationale* auszeichnen, verdankt der Mensch seinen Empfindungen. Unsere Erkenntnisse lassen sich vollständig aus der sukzessiven Komplexitätssteigerung unserer sinnlichen Vermögen entwickeln, die menschliche Urteilsfähigkeit verdankt sich der Kombination aus der Eindringlichkeit aktueller Empfindungen mit dem Gedächtnis früherer Empfindungen und das Erkenntnisvermögen ist unlösbar mit dem Begehrungs- und Empfindungsvermögen verbunden. Der Tastsinn vermittelt den Menschen den Realitätsgehalt der anderen Sinne, denn er macht uns bewusst, dass wir als leibhaftige Wesen mit einer Welt zusammenstoßen können. La Mettries physiologischer Materialismus wiederum radikalisiert den Empirismus zur Erforschung der materiellen und wissenschaftlich erklärbaren Ermöglichungsbedingungen des Bewusstseins; er vertritt damit eine physiologische Variante der These von der Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sein und postuliert die naturwissenschaftliche Profession als geeignetes Remedium gegen Religion und Metaphysik, um sich den Grundlagen des Seins zum Wohle des Menschen widmen zu können. Die entscheidende Differenz der materialistischen Fortführung des Empirismus gegenüber der sensualistischen liegt also darin, dass mit dem Materialismus das bewusstseinsphilosophische Paradigma verlassen wird, demzufolge wir uns unseres Selbst- und Weltverhältnisses auf dem Wege der Selbstbeobachtung unserer kognitiven Fähigkeiten versichern. La Mettrie zufolge sind es der vergleichende Anatom, der Physiologe und der Hirnforscher, die das Strukturwissen über den Menschen und sein Weltverhältnis beibringen.

Feuerbach teilt gleichermaßen Condillacs Ehrgeiz, die begrifflichen Vermögen aus der Sinnlichkeit des Menschen zu entwickeln, wie das naturwissenschaftliche Ethos La Mettries, die Tatsachen des Bewusstseins physiologisch zu erklären. „Wenn ich sehe“, schreibt er, „daß ein Ding noch da ist, wenn ein anderes weg ist, das sonst mit ihm verbunden war, so entsteht aus dem Begriff

des Wegseinkönnens, ohne daß das Ding weg ist, das Akzidenz.“³² Äußerungen wie diese sind eine Antwort auf den Apriorismus von Kants Kategorienlehre, die vom Geist der französischen Sensualisten inspiriert ist. Dem physiologischen Materialismus erweist Feuerbach wiederum seine Referenz, wo er nach einer organischen Erklärung für den Geist sucht. „Überflüssige Frage nach dem organischen oder unorganischen Ursprung des Geistes“, notiert er in seinen nachgelassenen Aphorismen, „da alle unsere Kenntnisse und Erkenntnisse, durch die erst der Geist *Geist* ist und sich als solcher betätigt, offenbar nur aus dem Gebrauch der sinnlichen Organe, aus Sehen, Hören, Beobachten sinnlicher Tatsachen uns zugekommen und entstanden ist.“³³ Folglich gilt ihm auch das physiologische Credo: „Der Mensch steht mit Bewußtsein auf einem unbewußten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur [...]“³⁴ Zwar sei die Nervenreizung ebenso transparent auf die Sinnesempfindung wie die Hirntätigkeit auf das Denken, daraus aber auf ein objektiv, an und für sich, hirn- und nervenloses, überhaupt unkörperliches Wesen schließen wollen, das ist geradesoviel, als wenn ich daraus, daß ich nicht aus mir selbst weiß und fühle, daß ich Eltern habe [...], schließen wollte, daß ich von mir selbst bin, daß meine Existenz ihrem Ursprunge nach von keinem anderen Wesen abhängt.“³⁵

Allerdings sind Feuerbachs Formulierungen, mit denen er das Materie-Geist-Verhältnis zu bestimmen versucht, oftmals irreführend und scheinen auf denselben Kategorienfehler hinauszulaufen, der auch La Mettries Argumentation in *L'Homme Machine* belastet. Daraus, dass das Denken „für mich kein Hirnakt, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Akt“ sei, folgt laut Feuerbach nicht, dass es nicht objektiv ein Hirnakt sei. Und so konstatiert er denn auch, dass „im Hirnakte als dem höchsten Akt, [...] die willkürliche, subjektive, geistige und die unwillkürliche, objektive, materielle Tätigkeit identisch, ununterscheidbar [sind]“³⁶. Die Abhängigkeit des Geistes von der Hirntätigkeit ist aber nicht dasselbe wie ihre Ununterschiedenheit. Feuerbach scheint in diesen und anderen Formulierungen

32 Ludwig Feuerbach. Aus den ‚Nachgelassenen Aphorismen‘. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 223.

33 Ebd. S. 224.

34 Ebd. S. 228.

35 Ludwig Feuerbach. Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 166.

36 Ebd. S. 168.

zwischen den Thesen der *Identität* von Geist und Hirn und der *Supervenienz* mentaler gegenüber organischen oder physikalischen Basiseigenschaften zu schwanken. Tatsächlich trifft aber weder die Identitäts- noch die Supervenienzthese seine Position. Denn Feuerbach schreibt auch, dass das Hirn erst durch das Denken zum wirklichen Denkorgan gebildet werde, und stellt die rhetorische Frage: „Was ist hier ausschließliche Ursache oder ausschließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache und umgekehrt.“³⁷ Bereits die These von der Plastizität des Gehirns passt nicht zu dem starren und unidirektionalen Abhängigkeitsverhältnis, das die Supervenienzthese postuliert, von der Identitätsthese ganz zu schweigen. Und Feuerbach geht sogar einen Schritt weiter und bettet die Wechselwirkung zwischen organischen Prozessen und bewussten Tätigkeiten in den pragmatischen Lebenszusammenhang des Menschen ein. So sei das Hirn „eine physiologische Abstraktion, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist. Das Äußere setzt das Innere voraus, aber nur in seiner Äußerung verwirklicht sich das Innere. Das Wesen des Lebens ist die Lebensäußerung.“³⁸

Feuerbachs erkenntnistheoretische Pointe besteht darin, mit seinem Konzept einer leiblich fundierten Sinnlichkeit Sensualismus und Materialismus miteinander zu vermitteln. Diese Vermittlung besteht in dem Gedanken zweier ineinander verschränkter Wechselwirkungsverhältnisse, nämlich erstens der Wechselwirkung zwischen Leib und Geist und zweitens der Wechselwirkung zwischen dem Menschen (qua Wechselwirkung von Leib und Geist) und seiner Welt. So ermöglicht die Wechselwirkung zwischen Leib und Geist die Entäußerung des Menschen in eine widerständige Welt hinein, wird aber umgekehrt durch den tätigen Lebensvollzug des Menschen in der Welt ihrerseits geformt. Dem Affen fehle es angeblich nicht an den hirnphysiologischen Bedingungen des Denkens, es sei nur „der schiefe Gesichtswinkel, nur die ungünstige Lage und Stellung schuld, daß sich sein Hirn nicht zum Denkorgan entfaltet.“³⁹ Die Angemessenheit des Anschauungsbeispiels

37 Ludwig Feuerbach. Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 201.

38 Feuerbach. Wider den Dualismus. In: Feuerbach. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 35). S. 177.

39 Ebd. S. 177f.

sei einmal dahingestellt, denn worauf Feuerbach mit dem Affen-Mensch-Vergleich eigentlich hinauswill, ist folgendes: Hirnentwicklung und -leistung werden von ihm an die Austauschbeziehung des Organismus mit seiner Umgebung gebunden, das Hirn versteht er als eine Art „Beziehungsorgan“ (Thomas Fuchs)⁴⁰, das seine funktionale Rolle nur im Gesamtzusammenhang der menschlichen Lebensform spielen kann.

Folgende Passage verdeutlicht die Verschränkung der beiden Wechselwirkungsverhältnisse von Leib und Geist einerseits, von Mensch und Welt andererseits prägnant:

Übung macht den Meister. Erst durch das Denken wird das Hirn zum Denkgorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, dies oder jenes, so oder so zu denken, auch so oder so modifiziert, bleibend bestimmt, gleichwie durch die Gewohnheit in die Nähe oder Ferne zu sehen die Gestalt des Sehorgans bleibend bestimmt wird. Allerdings also bildet und bestimmt der Geist den Leib, und zwar so sehr, daß der Mensch, der einen geistigen Beruf hat und diesem gemäß seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regelt, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Sinne und Berufe bestimmt. Aber vergessen wir nicht über der einen Seite die andere; vergessen wir nicht, daß, wozu der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewußt von seinem Leibe bestimmt wird [...].⁴¹

Feuerbach stellt hier einen intrinsischen Zusammenhang zwischen organischen Dispositionen und praktischen Habitusformationen her. Denn einerseits sind wir aufgrund einer bestimmten organischen Verfasstheit zu bestimmten geistigen Betätigungen disponiert, andererseits prägen sich diese wiederum durch Gewöhnung dem Leib ein und verleihen ihm eine spezifische Charakteristik: „Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gange.“⁴² Mit anderen Worten: Die Lebensäußerungen des Menschen wirken auf seine organische Verfassung (einschließlich des Gehirns) zurück,

40 Thomas Fuchs. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer³2010.

41 Feuerbach. *Der Spiritualismus*. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 201.

42 Feuerbach. *Wider den Dualismus*. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 179.

ebenso wie diese ihn zu geistigen Vermögen disponieren, die sich wiederum in Lebensäußerungen umsetzen.

Die Anthropologisierung der Erkenntnistheorie auf dem Wege einer lebensphilosophischen Synthese aus Sensualismus und Materialismus läuft also auf einen naturalistischen Holismus hinaus, der gleichermaßen der Organizität, Phänomenalität und empraktischen Einbettung menschlichen Lebens in einen Lebenszusammenhang gerecht werden soll. Dieser Holismus ist mit einer reduktionistischen Auffassung von der Phänomenalität der Wahrnehmung unvereinbar, weil sie der phänomenalen Erfahrung selbst Prägungskraft für den Lebenszusammenhang im Ganzen zubilligt. So hält Feuerbach denn auch fest, dass die unterschiedlichen Erkenntnisquellen von Psychologie und Physiologie auf einer ebenso verschiedenen „Art und Weise der Erkenntnis“⁴³ beruhen. Der Sache nach nimmt er hier die Perspektiven-differenz der Erkenntnis vorweg, die in der Gegenwartsphilosophie durch die Flexion der Personalpronomina markiert wird und die erstpersonale, d. h. qualitative ‚what-is-it-like‘-Erfahrung von der objektivierenden, dritt-personalen Erkenntnisweise der Naturwissenschaften unterscheidet. Wie Thomas Nagel das Erleben der Fledermaus zur Veranschaulichung der Irreduzibilität erstpersonaler und drittpersonaler Perspektiven dient⁴⁴, so Feuerbach der Frosch. „Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, *Subjekt*; aber für mich ist er, selbst als Objekt der Visektion, nur ein materielles Wesen, *nur Objekt*; denn seine Empfindung als solche kann mir schlechterdings nicht Gegenstand werden.“⁴⁵ Daraus, dass diese Empfindung mir als solche nicht Gegenstand werden kann, folgt aber weder, dass es sie nicht gibt, noch dass sie keine welterschließende Funktion erfüllt. Die erstpersonale Wahrnehmung ist irreduzibel auf die organischen Vorgänge, die sie ermöglichen und die aus der Perspektive der dritten Person mit den quantifizierenden Verfahren der Naturwissenschaften analysiert werden können. „Wenn es dir daher unbegreiflich ist, wie das Auge zur Empfindung des Sehens kommt, so verwechselst du den Zustand des kritischen Lesers mit dem Zustand des begeisterten Autors, das Auge, das gesehen wird,

43 Ebd. S. 166.

44 Thomas Nagel. What is it like to be a bat? In: Ders. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge UP 1979. S. 165-180.

45 Feuerbach. Wider den Dualismus. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 166.

mit dem Auge, das sieht, das Ohr, welches Objekt fürs Auge ist, mit dem Ohr, welches selber hört.“⁴⁶

Feuerbach erkaufte die Anerkennung der Irreduzibilität erstpersonaler, phänomenaler Wahrnehmung nicht mit der Preisgabe des Anspruchs auf ihre Realitätshaltigkeit. Allerdings darf der Realitätsgehalt phänomenaler Wahrnehmung nicht als unmittelbares Erfassen von Gegenstandseigenschaften missverstanden werden. So dichte beispielsweise der Geschmacksnerv dem Salz seinen sauren Geschmack nicht an, „obgleich das Salz an sich selbst nicht sauer *ist*, sondern nur sauer schmeckt [...]“⁴⁷. Der Säuregeschmack sei „der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit des Salzes; es liegt im Salze selbst der *Grund*, daß es als Gegenstand der Empfindung den Eindruck der Säure auf mich macht“⁴⁸. Der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit: mit dieser Formulierung deutet Feuerbach an, was im gegenwärtigen philosophischen Diskurs auch als positionale bzw. standpunktrelative Objektivität bezeichnet wird.⁴⁹ Denn für die Entgegensetzung von Objektivität und Subjektivität müssen zwei Verwendungsweisen unterschieden werden. Der einen Verwendungsweise zufolge wird unter ‚objektiv‘ verstanden, was Gegenstand eines Realitätsbezugs ist und wodurch der Realitätsbezug erfüllt wird, der zweiten Verwendungsweise zufolge ist ‚objektiv‘, was von jedem beliebigen Standpunkt aus den Realitätsbezug erfüllt. Was der zweiten Verwendungsweise der Entgegensetzung zufolge subjektiv ist, kann gleichwohl der ersten Verwendungsweise zufolge objektiv sein: es gibt standpunktrelative Realitätsbezüge. Die standpunktrelative oder positionale Objektivität phänomenaler Eigenschaften lässt sich ohne weiteres von der Subjektivität beispielsweise von Halluzinationen unterscheiden, deren phänomenale Qualitäten ihren Grund nicht außerhalb des Bewusstseins haben.

Wo Feuerbach schreibt, der Geschmacksnerv sei „sogut ein Naturgebilde als das Salz“, woraus aber wiederum nicht folge, „daß der Geschmack des Salzes unmittelbar als solcher eine objektive Eigenschaft desselben, daß das, was

46 Ebd. S. 177.

47 Ludwig Feuerbach. Über ‚Das Wesen der Religion‘ in Beziehung auf ‚Feuerbach und die Philosophie‘. Ein Beitrag zur Kritik beider. Von R[udolf] Haym. 1847. Ein Bruchstück. In: Ders. Gesammelte Werke. Band 10. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag 1971. S. 340.

48 Ebd.

49 Vgl. Amartya Sen. Positional Objectivity. In: Philosophy and Public Affairs 22/2 (1993). S. 126-145. Ders. The Idea of Justice. London: 2010. Kap. 7 („Position, Relevance, and Illusion“).

das Salz nur als Empfindungsgegenstand ist, es auch an und für sich selbst, die Empfindung also des Salzes auf der Zunge eine Beschaffenheit des ohne Empfindung gedachten Salzes ist“⁵⁰, da führt er die phänomenale Objektivität der Geschmackseigenschaften des Salzes auf das naturale Ergänzungsverhältnis zwischen den subjektiven Vermögen des menschlichen Organismus und den objektiven Eigenschaften der umgebenden Welt zurück, das sich auch evolutionsbiologisch erhärten lässt.⁵¹ Ein anderes Anschauungsbeispiel für positionale Objektivität, das in der zeitgenössischen Literatur verwendet wird⁵², findet sich auch bereits bei Feuerbach. Dabei geht es um die epistemische Validität der Wahrnehmung der Sonne. Gegen die geläufigen Strategien, den Objektivitätsanspruch der Alltagserfahrung – zum Beispiel von Erfahrungen des ‚Aufgangs der Sonne am Himmel‘ – unter Verweis auf die Erkenntnisse der Physik als bloßen Schein abzutun, beharrt Feuerbach auf der freilich positionalen Objektivität der Wahrnehmung: „So stellt das Auge die Sonne vollkommen der Wahrheit gemäß dar; in dieser Entfernung kann dir die Sonne nicht größer erscheinen, als sie das Auge dir zeigt. Wenn du aber hieraus sogleich nun folgerst, daß die Sonne auch wirklich nicht größer ist, als du sie siehst, so trägt die Schuld dieses falschen Schlusses nicht das Auge, sondern du selbst, der du diese Erscheinung isolierst, mit andern höchst klaren und deutlichen Aussprüchen deiner Sinne, welche dich über die wahre und scheinbare Größe eines Gegenstandes belehren, nicht in Zusammenhang bringst.“⁵³ Auch dieses Beispiel bestätigt das Ergänzungsverhältnis von subjektiven Sinnesvermögen und objektiven Eigenschaften

50 Feuerbach. Haym-Replik (wie Anm. 47). S. 342.

51 So ist beispielsweise für die Entwicklung des Farbsehens dessen funktionale Rolle im Rahmen von Überlebensstrategien phylogenetisch grundlegend gewesen, da es sich beim Menschen parallel zur Evolution von Früchten entwickelt hat, deren Aussehen Reife und Essbarkeit indizieren. Vgl. James J. Gibson. *The Ecological Approach to Visual Perception* (EA 1979). Hillsdale/NJ: Routledge 1986. S. 98.

52 Vgl. z. B. Oswald Hanfling. „Ich weiß schon, was ich damit meine“: Wittgenstein und das Wort „rot“. In: Hg. Jakob Steinbrenner/Stefan Glasauer. *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. S. 182-194.

53 Feuerbach. *Wider den Dualismus* (wie Anm. 35). S. 191. Ein besonders anschauliches Beispiel aus demselben Phänomenbereich führt Armatya Sen an, nämlich die Mondfinsternis. Es sei absurd zu behaupten, die Mondfinsternis sei ein bloß subjektiver Wahrnehmungseindruck, weil er von der Standpunktrelativität

der Welt. Die unterschiedlichen Weisen der Sonne, die in einem Verhältnis zu uns zu stehen, passen zu den unterschiedlichen Arten und Weisen, in denen sie uns als leiblich-räumlich existierende Sinneswesen erscheint. Folgen wir der Logik dieses Arguments, dann ist es ebenso gerechtfertigt, in der Morgendämmerung vom Aufgang der Sonne am Himmel zu sprechen. Diese Redeweise steht in keinem Widerspruch zum heliozentrischen Weltbild.

Feuerbach will aber nicht nur den standpunktrelativen Objektivitätsgehalt unserer erstpersonalen Alltagswahrnehmung gegenüber der wissenschaftlichen Erfahrung rehabilitieren, sondern er geht einen Schritt weiter und behauptet die Abkünftigkeit standpunktneutraler Objektivität von standpunktrelativer Objektivität. So liege allein in der Sinnlichkeit der Sonne „der Grund von ihrer Ausmessbarkeit, von der Berechenbarkeit ihrer räumlichen Entfernung“⁵⁴. Wir müssen also als verkörperte Sinneswesen überhaupt erst eine Vielzahl von Erfahrungen mit Distanzen und Perspektivendifferenzen machen, um zu einer standpunktneutralen Auffassung zu gelangen. Diese verdankt sich der Mathematisierung der basalen Erfahrungsgehalte, die Menschen in ihrer alltäglichen Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Welt machen. Daher spricht Feuerbach von einer den Sinnen innewohnenden Intelligenz:

Die gedankenlose Sinnlichkeit bleibt bei einer vereinzelt erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken, ohne Kritik, ohne Untersuchung, ohne Vergleichung einer anderen Erscheinung, unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschiedenartige sinnliche Tatsachen, die anscheinend nichts miteinander gemein haben, in ein Ganzes, in einen Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst *denkt* er.⁵⁵

Zwar schließt Feuerbach an Autoren wie Condillac an, die auch unsere intellektuellen Vermögen auf Sinnlichkeit gründen: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, auch die richtige Verknüpfung des Fernliegenden verdanke sich der sinnlichen Erfahrung. Aber er berücksichtigt darüber hinaus, dass sich die intellektuellen Verknüpfungsleistungen, also die Fähigkeit,

des Menschen auf der Erde abhängig sei. Vgl. Sen. Positional Objectivity (wie Anm. 49).

54 Ebd. S. 190.

55 Ludwig Feuerbach. Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 161.

Einzelnes im Zusammenhang zu sehen, an der Wirklichkeit bewähren muss und in ihr scheitern kann: „Der Gedanke bewährt sich durch die Sinnlichkeit.“⁵⁶

Darum ist für ihn die sinnliche Gewissheit nicht, wie für Hegel, der Anfang des Erkenntnisprozesses, sondern ihr Resultat. „Die Menschen sehen zuerst die Dinge nur *so, wie sie ihnen erscheinen*, nicht, wie sie sind; sehen in den Dingen nicht sie selbst, sondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eigenes Wesen in sie hinein, unterscheiden nicht den Gegenstand und die Vorstellung von ihm. Die Vorstellung liegt dem ungebildeten subjektiven Menschen *näher*, als die *Anschauung*; denn in der Anschauung wird er *aus sich* herausgerissen, in der Vorstellung *bleibt er bei sich*.“⁵⁷ Sich von einer subsumptionslogischen Erfassung des Erscheinenden nach vorgefasster Meinung – Feuerbachs Kritik dieser Haltung verarbeitet Gedankenmotive der Idolenlehre Bacons⁵⁸ – zu einer gegenstandsangemessenen Anschauung emporzuheben, ist die Aufgabe eines Bildungsprozesses, der die Vervollkommung der Sinnlichkeit in der dynamischen Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt vorsieht. Es sei richtig, „dass nichts an und in das Ich kommen kann, wofür sich nicht im Ich selbst ein Grund, wenigstens eine Empfänglichkeit auffinden lässt“ – hier betont Feuerbach wieder die natural bedingten subjektiven Vermögen im Subjekt-Objekt-Wechselverhältnis. „Aber ebenso“, fährt er fort, „wie das Ich im Gegenstande, ebenso setzt und bewährt sich der Gegenstand im Ich. Die Realität des Ich im Gegenstande ist zugleich die Realität des Gegenstandes im Ich.“⁵⁹ Die Bewährung des Gegenstandes im Ich besteht in der Adaption des Menschen an die widerständigen Eigenschaften der Gegenstände, mit denen der Mensch in der Verfolgung seiner Lebensinteressen konfrontiert wird. Menschliche Weltbeziehung bedeutet gleichermaßen Umgestaltung und Adaption an das Widerständige, das *als* Widerständiges in Feuerbachs Terminologie eben nicht nur Objekt, sondern zugleich Subjekt ist, insofern es das Ich bestimmt, prägt, umwandelt.

56 Ludwig Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 139.

57 Ebd. S. 147.

58 Vgl. Feuerbach. Wider den Dualismus (wie Anm. 35). S. 182.

59 Ludwig Feuerbach. Über den ‚Anfang der Philosophie‘. In: Ders. Anthropologischer Materialismus. S. 70.

Das Ich sei „nicht nur ein Aktivum, sondern auch Passivum“⁶⁰, weil auch das Objekt tätig sei und das Ich diese Tätigkeit erleide. Die Aktivität des Objekts ist so zu verstehen, dass seine Wirkung auf den Menschen dessen Anpassung an die widerständigen Lebensbedingungen initiiert, und zwar bis zur Aufnahme dieser Anpassungsleistung in seine Identität als Person. Nicht nur können wir nicht verdauen, was schlechthin unserer Natur widerspricht, sondern wir nehmen ebenso in unsere Identität als handelnde Wesen auf, „daß das Subjekt das Wesen des Objekts zur Schranke seines Willens hat, daß alles, was wir über das Objekt vermögen, ebenso sehr im Vermögen des Objekts, als in unserem eigenen liegt [...]; [...] gleichwie die Katze wesentlich Mauskatze, die Raupe, die von der Wolfsmilchstaude lebt, Wolfsmilchraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heißt“⁶¹. Die Konsequenz dieser Auffassung ist, dass der Künstler anders wahrnimmt als der Jurist, der Müllmann anders als der Botaniker, weil der Tätigkeitscharakter ihrer jeweiligen Beziehung zur umgebenden Welt zugleich die Art und Weise ihrer sinnlichen Empfänglichkeit für diese Welt mitprägt, und dass es eben diese jeweils unterschiedliche Einstellung zur Welt, ihre je unterschiedliche Weise sie wahrzunehmen und sich wahrnehmend zu ihr zu verhalten ist, was sie allererst zu einem Künstler, einem Juristen, Müllmann oder Botaniker macht. Die Rede von *dem* Menschen sei eine Abstraktion von den konkreten Lebenszusammenhängen, in denen jeder einzelne kraft seiner Sinnlichkeit steht.⁶²

Feuerbach denkt die Sinnlichkeit als unhintergebar leiblich verfasst. Das heißt, dass er sich nicht damit begnügt, sie in einen Tätigkeitszusammenhang einzubetten, in dem der Mensch in einer Beziehung zugleich der Anpassung und Gestaltung zur ihn umgebenden Welt steht. Vielmehr wird diese Wechselbeziehung darüber hinaus durch die Bedürfnishaftigkeit des Menschen als eines leiblichen Wesens substantiiert. So ist das Salz – um bei dem bereits erwähnten Beispiel zu bleiben – nicht lediglich als ein Quale im Wahrnehmungsfeld des Menschen gegenwärtig, dessen Realitätsgehalt er interesselos

60 Ebd. S. 72.

61 Ludwig Feuerbach. Kritik des Idealismus. Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: Sämtliche Werke. Band 10. Hg. Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl. Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog²1960. S. 18f.

62 Vgl. Feuerbach. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 97.

kontempliert, sondern als Objekt eines existentiellen Bedürfnisses. „Was hat also den Menschen bestimmt, Salz zu sich zu nehmen, was ist das Band, das *Vinculum substantiale* zwischen dem uns notwendigen Salz und dem wirklichen Salz außer uns, das Verbindende also zwischen Subjekt und Objekt? Die Empfindung des Unwohlseins ohne Salz [...]“⁶³ Die positionale, d. h. standpunktrelative, relationale Objektivität phänomenaler Eigenschaften beruht ihrerseits auf der leiblichen Individuierung der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Welt als einer wesentlich bedürfnishaften und interessegeleiteten Beziehung. Was so oder so aussieht, schmeckt, riecht und sich anfühlt, ist dem Menschen stets als attraktiv oder repulsiv gegenwärtig. Und mit der bedürfnisgeleiteten Wahrnehmung der Welt bin ich laut Feuerbach zugleich meiner selbst in meiner durch die Objekte meines Begehrens so oder so bestimmten Ich-Zuständigkeit gewahr: „Das Gefühl meiner selbst ist stets das Gefühl eines bestimmten Ich, eines bestimmten Zustandes meines Seins und Wesens; nie habe ich ein isoliertes abstraktes Selbstgefühl, nie das Gefühl meiner als eines immateriellen, vom Leibe unterschiedenen, einfachen Wesens oder Ichs [...]“⁶⁴ Selbstbewusstsein ist ein durch die Sinnlichkeit vermitteltes Zuständigkeitsbewusstsein von dem grundsätzlichen Widerfahrnischarakter menschlicher Existenz, der darin besteht, in meinem leiblichen Sein von der Welt betroffen zu werden, mich ihr nicht entziehen zu können, sondern ihr ausgesetzt zu sein, mich zu ihr hingezogen oder von ihr abgestoßen zu fühlen. Selbstbewusstsein ist zuständliches Existenzbewusstsein.⁶⁵ Die leibliche Imprägnierung des Selbstbewusstseins erstreckt sich auch auf die Erlebnisweise von Geschlecht und Alter. „Als ich ein Kind war, dachte und fühlte ich auch wie ein Kind, seitdem ich aber Mann bin, denke und fühle ich als Mann: [...] mit der Veränderung meines Leibes ist auch mein Ich, mein Bewußtsein ein anderes geworden.“⁶⁶ Die

63 Feuerbach. Kritik des Idealismus (wie Anm. 61). S. 222.

64 Feuerbach. Wider den Dualismus (wie Anm. 35). S. 171.

65 In diesem Sinne ist es gerechtfertigt, Feuerbachs Philosophie der Sinnlichkeit als eine Variante des Existenzdenkens zu verstehen und ihn in eine Reihe mit Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche zu stellen. Für Feuerbach gilt, was Karl Löwith so formuliert hat: „Nur aus der Sinnlichkeit stammt [...] der wahre Begriff von der ‚Existenz‘, denn die wirkliche Existenz von etwas beweist sich dadurch, daß sie sich sinnfällig aufdrängt, daß sie nicht ausgedacht, eingebildet und bloß vorgestellt werden kann.“ Karl Löwith. Ludwig Feuerbach (EA 1960). In: Ders. Sämtliche Schriften. Band 5. Berlin/Heidelberg: Springer 2022. S. 103.

66 Ebd. S. 172.

Entwicklungsgeschichte des Organismus ist in der leiblich imprägnierten Sinnlichkeit aufbewahrt.

Bis zu diesem Punkt stand die Erläuterung der These im Vordergrund, Feuerbach verstehe den Menschen *sub specie* der ineinander verschränkten Wechselwirkungen von Leib und Geist sowie Mensch und Welt. Unerwähnt geblieben ist bislang eine dritte Wechselbeziehung, die für ihn strukturanthropologisch nicht minder wichtig ist als die anderen beiden, nämlich die zwischen *ego* und *alter ego*. Das Interaktionsverhältnis, das zwischen Mensch und Welt besteht, ist laut Feuerbach durch das Verhältnis zwischen Ich und Du und damit intersubjektiv vermittelt. Keineswegs begnügt er sich damit, zu der Wechselbeziehung, in der der Mensch zur Außenwelt steht, nun auch noch additiv die Sozialbeziehung zum Anderen hinzuzudenken, sondern bereits die basale Gegenstandswahrnehmung sei intersubjektiv vermittelt: „Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der andere auch sieht, das erst ist gewiß.“⁶⁷ Die „Objektivierungsleistung der Wahrnehmung“⁶⁸, derzufolge wir uns gewiss sind, mittels der Wahrnehmung mit einer bewusstseinstranzendenten Wirklichkeit in Kontakt zu kommen, ist auf die Anerkennung unserer Wahrnehmungsinhalte durch ein *alter ego* angewiesen – und vice versa. Vor allem aber muss der Andere das von mir Gesehene *als von mir Gesehenes* anerkennen können. Diese Anerkennung setzt aber wiederum voraus, dass ich als so und so Sehender selbst prinzipiell sichtbar bin, das heißt der andere meine Perspektive auf das Gesehene grundsätzlich nachvollziehen kann und auch selbst einnehmen könnte: „Du siehst nur als ein selbst sichtbares [...] Wesen“⁶⁹, – will heißen: die Objektivierungsleistung meiner Wahrnehmung hängt von dem Passungsverhältnis meiner Wahrnehmung zu derjenigen des Anderen ab sowie von der prinzipiellen Zugänglichkeit und Austauschbarkeit beider. So müssen beispielsweise die Wahrnehmung der Vorderseite eines Objekts durch *ego* und die Wahrnehmung der Hinterseite desselben Objekts durch *alter ego* zueinander passen, damit wir einander den Realitätsgehalt unserer Wahrnehmungen zu bestätigen bereit sind. Das setzt aber voraus, dass wir uns in die leiblich gebundene Perspektive des jeweils anderen hineinzusetzen in der Lage sind. Kurz gesagt: *Ego* und *alter*

67 Feuerbach. Grundsätze (wie Anm. 56) S. 146.

68 Thomas Fuchs. Wahrnehmung und Wirklichkeit. Skizze eines interaktiven Realismus. In: Ders. Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 154.

69 Feuerbach. Grundsätze (wie Anm.). S. 154.

ego stehen nicht bloß als Bewusstseine, sondern als leiblich individuierte Wesen in einer die Objektivität der Wahrnehmung allererst ermöglichenden Wechselbeziehung.

Philosophie der Verkörperung: Dilthey, von Uexküll und die Gegenwart

Ludwig Feuerbach, so die Hauptthese des Aufsatzes, nimmt eine Zwischenstellung ein zwischen der sensualistisch-materialistischen Traditionslinie des Empirismus und der Ökologisierung der klassischen Erkenntnistheorie, wie sie in unterschiedlichen philosophischen Schulen von der Hermeneutik Wilhelm Diltheys über die theoretische Biologie Jakob von Uexküls und die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners oder Martin Heideggers bis zu gegenwärtigen Konzeptionen einer Philosophie der Verkörperung vollzogen wurde – um nur Namen aus der deutschsprachigen Literatur zu nennen. Im Bewusstsein, in der nachidealistischen Philosophie etwas Neues anzufangen, tragen Feuerbachs erkenntnistheoretisch einschlägige Schriften Titel wie „Reform der Philosophie“ oder „Philosophie der Zukunft“. Das erkenntnistheoretisch Vorausweisende an Feuerbachs Denken hat in seinem Werk niemals eine systematisch geschlossene Form angenommen. Der Duktus seines Denkens verweigert sich der „professoralen Philosophie“⁷⁰. Trotzdem lässt sich seine erkenntnistheoretische Innovation bündig zusammenfassen: sie besteht in dem Bemühen, den klassischen Subjekt-Objekt-Dualismus, der auch von den sensualistisch-materialistischen Umformungen des klassischen Empirismus nicht wirklich hinterfragt worden ist, durch die Dynamisierung dreier Relationen: als Wechselwirkung zwischen Leib und Geist, als Wechselwirkung zwischen Mensch und Welt, als Wechselbeziehung zwischen *ego* und *alter ego*, sowie durch deren holistische Verschränkung ineinander zu überwinden. Damit nimmt er die neuartige Modellierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vorweg, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts langsam internationale Verbreitung findet.

Wilhelm Dilthey spielt auf diesen Umbruch an, wo er erklärt, seine eigene Beschäftigung mit dem ‚ganzen‘ Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte verdanke sich der Vertiefung und Erweiterung des psychologischen

70 Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit* (wie Anm. 3). S. 171.

Standpunktes zum biologischen.⁷¹ Seine Standpunkterweiterung führt Dilthey zur Konzeptualisierung der psychophysischen Lebenseinheit, der zufolge „Eindrücke und Bilder [...] in dem System unserer Triebe und der mit ihnen verbundenen Gefühle zweckmäßige Reaktionen hervor[rufen]; durch diese werden willkürliche Bewegungen ausgelöst und so wird das Eigenleben an seine Umgebung angepaßt“⁷². Diese Anpassungsleistung macht den Menschen für neue „Eindrücke und Bilder“ empfänglich, die er in seiner Umgebung wahrnimmt und behandelt und mit denen die Wechselwirkung zwischen einerseits dem System der Triebe: „Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Kinderliebe, Abwehr-, Schutz- und Vergeltungstriebe, Bewegungs- und Ruhebedürfnis, die sich daran anschließenden sozialen, intellektuellen Gefühle und Volitionen“⁷³ sowie andererseits der sozialen und physischen Umgebung aufs Neue beginnt. Für das, was Dilthey noch Umgebung nennt, setzt sich später der Umweltbegriff durch, so 1920 in der *Theoretischen Biologie* Jakob von Uexkülls, die richtungsweisend für die philosophische Anthropologie in Deutschland wurde und die von Dilthey konzeptualisierte Wechselwirkung schließlich als Funktionskreis zwischen dem Organismus und seiner Umwelt modelliert.⁷⁴

Der Funktionskreis besteht laut Uexküll darin, dass das Subjekt über seine Merkkorgane bzw. Rezeptoren handlungsrelevante Merkmale der Umwelt auswählt, auf die es mit seinen Wirkorganen bzw. Effektoren antwortet. Die Antworten intendieren den Handlungsabsichten entsprechende Wirkmale der Umwelt. Die durch das Handeln verursachte Veränderung der Umwelt lässt dann wiederum neue, für die Fortsetzung der Handlung, gegebenenfalls auch für ihre Revision oder für den Beginn einer neuen Handlung relevante Merkmale in der Umwelt hervortreten, die ihrerseits von den Merkkorganen wahrgenommen werden, und so weiter. Das Verhältnis zur Umwelt ist

71 Vgl. Wilhelm Dilthey. *Leben und Erkennen*. In: Ders. *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften. Band 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.

72 Wilhelm Dilthey. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. In: Ders. *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften. Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 6. Aufl.

73 Ebd.

74 Vgl. Jakob von Uexküll. *Theoretische Biologie* (EA 1920). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. S. 150.

insofern interaktiv, als dem umwelthaft Begegnenden ein Affordanzcharakter eignet: das Wahrgenommene ist durch die Anmutung einer Aufforderung qualifiziert, sich innerhalb der Struktureinheit des Handelnden und seiner Umwelt, seines Milieus, in einer bestimmten Weise zuwendend oder abwendend zu ihm zu verhalten. Dass dieser Affordanzcharakter im Vollzug des Handelns unterschiedlichen Gegenständen zuwächst, hat mit der sich stets verschiebenden Grenze zwischen der Umwelt und dem zu tun, was Uexküll Umgebung nennt, also der aufmerksamkeitstranszendenten Bereiche der Welt. Diese können intentional jenseits des hier und jetzt Wahrnehmbaren liegen, aber auch attentional im Wahrnehmungsfeld gleichsam ausgeblendet sein, weil sie irrelevant für die Absichten des Organismus sind.

Entscheidend für das Verständnis der konstitutionstheoretisch stets als empraktisch, d. h. als intrinsisch handlungsbezogen zu verstehenden Sinnlichkeit ist nun, dass durch ihre Einbettung in einen Handlungszusammenhang des umwelthaft Begegnenden das Wahrgenommene stets bedeutsam, also für den Handelnden in der einen oder anderen Weise wichtig ist. Bedeutsamkeit bzw. Wichtigkeit sind aber ‚Wertverhalte‘ (Max Scheler), will heißen: Was dem Wahrnehmenden als Affordanzen bzw. Handlungsangebote in seiner Interaktion mit der Umwelt begegnet, ist allenfalls analytisch in eine deskriptive und eine evaluative Komponente zerlegbar. In der Wahrnehmung sind beide Komponenten unlösbar miteinander verbunden. Insofern kann man mit gewissem Recht analog zu der vor allem in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Rede von dichten Begriffen – deren Dichte eben in der Einheit deskriptiver und evaluativer semantischer Anteile besteht – von einer ‚dichten‘ Wahrnehmung sprechen. Mit anderen Worten: Aus der Modellbildung des Organismus-Umwelt-Funktionskreises folgt mit Notwendigkeit, die Tatsachen-Werte-Dichotomie zu revozieren; Wahrnehmung ist welthaltig und aufgrund seiner Welthaltigkeit zugleich werthaltig. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist also wesentlich sinnlich, die Sinnlichkeit verkörpert und der Leib eingebunden in eine bedürfnisorientierte, ebenso volitional wie emotional imprägnierte Austauschbeziehung mit der Umwelt des Organismus, in der sich für ihn ein Netz von Bedeutsamkeiten ausbildet. Bereits der Sache nach ist die ökologische Modellierung der Erkenntnistheorie bei Autoren wie Dilthey oder von Uexküll eine Theorie der Verkörperung, weil sie der Einsicht Rechnung tragen, dass geistige Prozesse intrinsisch verkörpert sind, also auch die Wahrnehmung und das Erleben den Leib in Beziehung zu seiner Umwelt konstitutiv voraussetzen.

In der neueren kognitionswissenschaftlichen Debatte hat sich nun explizit der Begriff des embodiment bzw. der Verkörperung eingebürgert, um mit ihm eine Alternative zu den funktionalistischen Theorien zu markieren, die das Bewusstsein als interne Repräsentation der Außenwelt durch das Gehirn konzeptualisieren.⁷⁵ Sachlich schließt der Diskurs über *embodied* oder *enactive cognition* an die Ökologisierung der Erkenntnistheorie um 1900 an. Ein wesentlicher Baustein der neueren Theorieentwicklung ist der Begriff des *sense-making*, der für die bereits bei von Uexküll untersuchte funktionskreisgebundene Wahrnehmung steht und sich vielleicht am besten durch den Ausdruck ‚Sinnbildung‘ übersetzen lässt. Sinnbildung beruht auf Erfahrungen der Bedeutsamkeit, die Menschen in der werthaltigen Wahrnehmung ihrer jeweiligen Umwelt machen. *Sense-making* ist insofern ein verkörperungstheoretischer Zentralbegriff, als er berücksichtigt, dass die Welt des Menschen ihre Bedeutung in der strukturellen Kopplung von Organismus und Umwelt annimmt. Die Wahrnehmung ist demnach eine Funktion der Selbstbewegung des Lebewesens, wie auch umgekehrt von der Wahrnehmung abhängt, wie sich das Lebewesen zu seiner Umwelt verhält. Daher sind auch die Handlungen des Menschen nicht etwa Bewegungsäußerungen, die durch einen inneren Geist ausgelöst werden, sondern sie sind, mit Feuerbachs Wort, ‚Lebensäußerungen‘ leiblicher Subjekte.⁷⁶

75 *Spiritus rector* der Kritik am kognitionswissenschaftlichen Funktionalismus ist Hubert Dreyfus, dessen Zurückweisung des Computermodells des Geistes enorm einflussreich war. Hubert Dreyfus. Was Computer nicht können. Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Frankfurt am Main: Athenäum: 1989. Den Beginn der Forschung zur *embodied cognition* markieren Francisco J. Varela/Evan Thompson/Eleanor Rosch. The Embodied Mind. Cambridge: University Press 1991. Für einen knappen Überblick vgl. Shaun Gallagher. Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment. In: Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Hg. Emmanuel Alloa u. a. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. S. 320-333. Es ist übrigens bezeichnend für die Randständigkeit Feuerbachs als Vorläufer des verkörperungstheoretischen Denkens, dass der für die Geschichte des 19. Jahrhunderts zuständige Beitrag in diesem Band ihn mit keinem Wort erwähnt. Vgl. Marc Rölli. „*Philosophische Anthropologie* im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper. In: Leiblichkeit. a. a. O. S. 149-161.

76 Vgl. Thomas Fuchs/Magnus Schlette/Christian Tewes. Verkörperung. In: Umwelt interdisziplinär. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Hg. Thomas Meier u. a. Heidelberg: University Publishing. Vorabveröffentlichung 2022 (DOI: <https://doi.org/10.11588/heidok.00031084>).

Auch die intersubjektivitätstheoretische Dimension eines verkörperten Sinnlichkeitsverständnisses findet in dem gegenwärtigen Diskurs Berücksichtigung. Wird die primäre Entstehung von Sinn und Bedeutung im Enaktivismus als *sense-making* bezeichnet, so hat sich für die intersubjektive Erweiterung des Funktionskreises der Ausdruck des *participatory sense-making* verbreitet. Die Organismus-Umwelt-Dyade wird diesem Konzept zufolge zur Triade von Akteur, Ko-Akteur und Umwelt erweitert. Der partizipative Charakter der Sinnbildung reicht dabei von der Aufmerksamkeitssteuerung eines Handelnden durch einen Anderen über die wechselseitige Koordination von Sinnbildung bis zu gemeinsamen Praktiken der Sinnbildung, denen zufolge etwas seine Bedeutsamkeit also allein aufgrund der Kooperation erhält. Ein Beispiel zur Veranschaulichung partizipativer Bedeutungsbildung ist die Bedienung einer Trummsäge, einem Sägeblatt mit Griffen an beiden Enden, die nur zu zweit bedient werden kann. Die Nutzer dieses Werkzeugs sind nur dann erfolgreich, wenn sie nicht nur auf die Materialeigenschaften des Holzes reagieren, sich also beide interaktiv zu einer widerständigen Welt, hier dem zu bearbeitenden Holz verhalten, sondern darüber hinaus die Körperhaltung ihres jeweiligen Gegenübers und seinen Gebrauch der Säge berücksichtigen. Denn um das Werkzeug effizient nutzen zu können, müssen beide einen gemeinsamen Bewegungsrhythmus erzeugen. Anders als beispielsweise die Bedeutung eines Hammers ist die der Trummsäge wesentlich durch die kooperativen Handlungsschemata festgelegt, die sich bei dem gemeinsamen Gebrauch der Säge ausbilden.⁷⁷

Folgt man den Veröffentlichungen im Kontext der Remodellierung der dualistischen Erkenntnistheorie um 1900 und vollends im gegenwärtigen verkörperungstheoretischen Diskurs, so sind die Unterschiede gegenüber den Anregungen, die Feuerbach in der Zeit des Vormärz zu bieten hatte, allerdings ganz offensichtlich. Nicht nur ist seitdem viel mehr der empirischen Forschung zugänglich geworden, was zur Zeit Feuerbachs noch Gegenstand der Spekulation war – man denke nur an seine zukunftsweisenden Überlegungen zur Plastizität des Gehirns, deren empirische Grundlage nicht viel weiter war als die hirnpfysiologischen Spekulationen von La Mettrie einhundert Jahre vor ihm; nicht nur ist mit der zunehmenden

⁷⁷ Vgl. Ezequiel di Paolo/Marieke Rohde/Hanne de Jaegher. Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play. In: *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Hg. John Stewart/Olivier Gapenne/Ezequiel di Paolo. Cambridge: MIT Press 2014. S. 71f.

Forschungszentrierung des verkörperungstheoretischen Denkens, das mit dessen Schwerpunktverlagerung aus der Philosophie in Biologie, Neurowissenschaften und Robotik einhergeht, gleichsam eine Ausnüchterung der wissenschaftlichen Sprache gegenüber dem oftmals etwas blumigen Reformpathos verbunden, das Feuerbachs Texte auszeichnet; vor allem aber tritt in dem späteren verkörperungstheoretischen Diskurs der humanistische Geist hinter die zunehmend spezialisierte positiv-wissenschaftliche Forschungsarbeit zurück, den Feuerbach mit seiner Wende zu Sinnlichkeit und Leiblichkeit verbunden hatte. Alfred Schmidt erkannte aber in diesem Geist, dem Geist einer emanzipatorischen, einer der Selbstverwirklichung des Menschen dienenden Sinnlichkeit den Kern des Feuerbach'schen Denkens, seinen ‚Existentialismus der Leiblichkeit‘ (Alfred Schmidt), der dem jungen Marx näher steht als dem akademischen Diskurs. Schmidt hat diese Tradition eines anthropologischen Materialismus im Kontext der Kritischen Theorie präsent gehalten.

Tania Eden (Bochum)

Der Gestank der Armen

Philosophische Notizen zur Topografie eines moralisch
anästhesierten Sinnes

Die soziale Frage ist nicht nur eine ethische,
sondern auch eine Nasenfrage.

Georg Simmel

I.

In seiner reich instrumentierten Kulturgeschichte des Geruchs beschreibt der französische Historiker Alain Corbin die Großstädte des 18. Jahrhunderts als Orte olfaktorischer Zumutungen. Als der junge Rousseau 1731 nach Paris kam, fand er ein „Amphitheater von Latrinen“¹ vor. Selbst in den Tuileries und in den Gärten des Palais Royal konnte man den übererregenden Dunstschwaden, die von den Ufern der Seine herüberwehten, nicht entgehen. Paris stank buchstäblich zum Himmel.

Die Quellen des Gestanks waren vielfältig. An einem heißen Sommertag 1738 erblickt der kleine Jean-Baptiste Grenouille auf einem Marktplatz in der Nähe des Pariser Cimetière des Innocents das Licht der Welt. Der Protagonist aus Patrick Süskinds Roman *Das Parfum* wird sich im Verlauf der Erzählung als ein Monstrum entpuppen – als eine leibgewordene Dystopie. Doch zunächst teilt er das Schicksal verlorener Kinder seiner Zeit. Für seine ledige Mutter ist es die fünfte Geburt. Abgestumpft von der Notwendigkeit, sich im Leben mit dem Allernotwendigsten zu begnügen, kauert sie sich, als die Wehen einsetzen, unter eine Fischbude und lässt das Neugeborene in einen Haufen von Fischabfällen plumpsen. Sie rechnet nicht damit, dass ihr Kind überlebt.

Über die ersten Atemzüge des ungewollten Kindes weiß Süskind Eindringliches zu berichten:

1 Alain Corbin. Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs. Berlin: Wagenbach 1984. S. 41.

Zu der Zeit, von der wir reden, herrschte in den Städten ein für uns modernen Menschen kaum vorstellbarer Gestank. Es stanken die Straßen nach Mist, es stanken die Hinterhöfe nach Urin, es stanken die Treppenhäuser nach fauligem Holz und nach Rattendreck, die Küchen nach verdorbenem Kohl und Hammelfett; die ungelüfteten Stuben stanken nach muffigem Staub, die Schlafzimmer nach fettigen Laken, nach feuchten Federbetten und nach dem stechend süßen Duft der Nachttöpfe. Aus den Kaminen stank der Schwefel, aus den Gerbereien stanken die ätzenden Laugen, aus den Schlachthöfen stank das geronnene Blut. Die Menschen stanken nach Schweiß und nach ungewaschenen Kleidern; aus dem Mund stanken sie nach verrotteten Zähnen, aus ihren Mägen nach Zwiebelsaft und an den Körpern, wenn sie nicht mehr ganz jung waren, nach altem Käse und nach saurer Milch und nach Geschwulstkrankheiten. Es stanken die Flüsse, es stanken die Plätze, es stanken die Kirchen, es stank unter den Brücken und in den Palästen. Der Bauer stank wie der Priester, der Handwerksgeselle wie die Meistersfrau, es stank der gesamte Adel, ja sogar der König stank, wie ein Raubtier stank er, und die Königin wie eine alte Ziege, sommers wie winters.²

Noch taten sich Standesunterschiede nicht in der Abwesenheit von schlechten Gerüchen kund. Die Ordnung von Macht und Stand fand ihren Ausdruck in einer Steigerung „sozialer Sichtbarkeit“³, um die sich Angehörige höherer Stände ohnehin nicht besorgen mussten, weil sie ihnen qua Geburt schon immer gegeben war. Man musste sich nicht waschen, um das gemeine Volk in seine Schranken zu weisen. Selbst der Souverän stank. Süskind schildert die französische Metropole als eine vergleichgültigende Kloake. An die Ausdünstungen des Leibes heften sich noch keine sozialen Etikettierungen, die mit Gefühlen von Ekel und Scham aufgeladen werden könnten. Umso erstaunlicher ist es, dass just in dieser Zeit ein Mensch geboren wird, dem sein Geruchssinn zu einer fast übermenschlichen Gabe wird. Wie ein Fährtenhund ist Grenouille selbst für feinste Duftmoleküle empfänglich; das Genie seiner Nase macht ihn zu einem perfekten Parfümeur, um ihn gleichzeitig in die tiefste Soziopathie des Bösen zu stoßen.

2 Patrick Süskind. *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders*. Zürich: Diogenes 1985, S. 5f.

3 Aleida Assmann. „Opting in“ und „opting out“. Konformität und Individualität in den poetologischen Debatten der englischen Aufklärung. In: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurses*. Hg. Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 127.

Wir bleiben in Paris und wechseln den Schauplatz. Am Nachmittag des 28. März 1757 wurde der zweiundvierzigjährige Robert François Damiens auf dem Grève-Platz hingerichtet. Der ehemalige Hausdiener am Jesuitenkolleg von Paris hatte sich am 5. Januar 1757 auf den französischen König Ludwig XV. gestürzt und ihm einen Messerstich in die rechte Brust versetzt. Obwohl Damiens den König nur verletzte und nicht tötete, wurde ihm derselbe Schuldspruch wie dem Mörder Heinrichs IV. zuteil. Wie Ravailiac sollte Damiens auf dem Place de Grève öffentlich gefoltert, verstümmelt und gevierteilt werden. Über das grausame Spektakel sind Berichte von Justiz- und Polizeibeamten erhalten, die die Hinrichtung als Augenzeugen miterlebt haben. Aus einem dieser Berichte sei folgender Auszug zitiert:

Der Henker begann die Hinrichtung dieses Königsmörders damit, dass er ihm die rechte Hand anscheinend mit einer Zange über ein Schwefelfeuer hielt, wobei sie derart verbrannt wurde, dass die Fleischteile herunterfielen. Obwohl ich mit meinem Fernglas genau das Feuer sehen konnte, konnte ich nicht das Messer unterscheiden, das man an seiner Hand befestigt haben soll. Aber man hörte sehr wohl die furchtbaren Schreie, die er ausstieß, und ich sah an den heftigen Bewegungen des Kopfes, bis zu welchem Grade seine Schmerzen gehen mussten. Das war allerdings nur das Vorspiel von dem, was er zu erdulden hatte.

Nachdem man ihm die Hand wieder auf den Tisch befestigt hatte, begann einer der Henker, ihm die rechte Brustwarze mit einer Zange, die einer Schlosserzange glich, auszureißen, und nachdem er ein beträchtliches Stück Fleisch herausgerissen hatte, goss ein anderer mit einem großen Eisenlöffel geschmolzenes Blei, gemischt mit Öl, Schwefel, Wachs und kochendem Pechharz hinein. Diese grausame Operation wurde auf der linken Seite der Brust, an den Armen, den Oberschenkeln und den Beinen wiederholt [...]. Der Unglückliche stieß furchtbare Schreie zum Himmel, warf den Kopf mit äußerster Heftigkeit hin und her, und ich sah schreckenerregende konvulsivische Zuckungen seiner Fußspitzen (wie auch seines ganzen Körpers), obwohl die Beine fest auf dem Tisch angebunden waren. Aber nirgendwo Mitleid, niemand sah man sein Schicksal beklagen.⁴

Die Torturen zogen sich schier endlos hin. Endlich wurden die Pferde herangeholt, die Damiens in Stücke reißen sollten. Die Vierteilung gelang allerdings nicht auf Anhieb. Nach fast einer Stunde vergeblichen Ziehens und

⁴ Zitiert nach Eberhard Schmidhäuser. *Vom Sinn der Strafe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, S. 9.

Zerrens kamen Henker, Ärzte und Priester überein, das Fleisch des Todgeweihten an den Gelenken zu zerschneiden, um den Pferden das Geschäft zu erleichtern.

Auf Foucaults Analyse der Entstehung des modernen Strafsystems möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen. Sicherlich war die öffentliche Hinrichtung des Attentäters dazu angetan, die Macht des Souveräns zu demonstrieren, wobei „die Art der Körperbeschädigung, die Qualität, die Intensität, die Länge der Schmerzen mit der Schwere des Verbrechens, der Persönlichkeit des Verbrechers, dem Rang seiner Opfer in Beziehung“⁵ standen. Was uns heute als ein unkontrollierter Ausbruch von Barbarei erscheint, folgte einem juristischen Code des Leidens. Dieser Code jedoch spielte auf einer schwer beherrschbaren Klaviatur strafender Gewalt. Öffentliche Demonstrationen der Rechtsgewalt gerieten zu Volksfesten; man prügelte sich um die besten Plätze am Schafott, Bauchhändler boten Obst und Erfrischungen feil; es wurde gebuhlt, gehurt, gestohlen und getrunken.⁶ Noch 1837 beklagt ein Berliner Armenkommissionsvorsteher gegenüber seinen vorgesetzten Behörden die Sittenlosigkeit des Pöbels, der sich um den Galgen scharft, um nach dem Halsgericht grölend und tanzend in die „Kneipen und Tabagien“ der Stadt einzukehren.⁷ Eine etablierte Praxis des öffentlichen Marterns und Tötens schien dazu angetan, den Präventionsgedanken zu gefährden.

Foucault beschreibt, wie im Zuge der Aufklärung Folterstrafen zunehmend durch Gefängnisstrafen ersetzt wurden und sich „Disziplin“ statt Qual als wesentliche Technologie der Macht etablierte. „Die Bestrafung [...] verlässt den Bereich der alltäglichen Wahrnehmung und tritt in den des abstrakten Bewusstseins ein; ihre Wirksamkeit erwartet man von ihrer Unausweichlichkeit, nicht von ihrer sichtbaren Intensität; die Gewissheit, bestraft zu werden, und nicht mehr das abscheuliche Theater, soll vom Verbrechen abhalten; der Abschreckungsmechanik werden andere Räder eingesetzt.“⁸

5 Michel Foucault. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 46.

6 Vgl. hierzu die Berichte von Giacomo Casanova, Henri Sanson und anderen Zeitzeugen in: Horst Karasek. Die Verteilung. Wie dem Königsmörder Damiani 1757 in Paris der Prozess gemacht wurde. Berlin: Wagenbach 1994, S. 91ff.

7 Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers. Das Berliner Mietshaus 1740-1862. Eine dokumentarische Geschichte der „von Wülcknitzschen Familienhäuser“ vor dem Hamburger Tor, der Proletarisierung des Berliner Nordens und der Stadt im Übergang von der Residenz zur Metropole. München: Prestel 1980, S. 51.

8 Foucault. Überwachen und Strafen. (wie Anm. 5). S. 16.

Gefängnis rückte an die Stelle von Tod und Folter; die Verplanung von Zeit ersetzte die Leibesmarter.

Anders als Foucault geht es mir nicht um die Frage nach dem Sinn des Strafens oder um die Neuakzentuierung von Machtverhältnissen, die sich dieser Frage anschließen mögen. Mir geht es um etwas anderes, nämlich um das, was als Ungesagtes gleichsam zwischen den Zeilen – in „Halbtönen“⁹, wie Wittgenstein sagen würde – hängen bleibt. Es gilt „die Fäden des Schweigens bloß[z]ulegen“, wie Merleau-Ponty sagt, um jenem „Hintergrund des Schweigens“ nachzuspüren, der als Kontrastfolie sprachlicher Äußerungen fungiert und sie mit einem Überschuss ungesagter Möglichkeiten versieht.¹⁰ In den Augenzeugenberichten vom Place du Grève ist von den markerschütternden Schreien des zum Tode Verurteilten die Rede; auch visuelle Eindrücke werden mit einer genüsslich anmutenden Ambivalenz von Schauer und Verwunderung geschildert. Man denke an die visuelle Verschmelzung von glühender Zunge und verbrannter Hand. Nur etwas kommt in der minutiösen Darstellung menschlicher Qual nicht zur Sprache: der Geruch des verbrannten Fleisches. Damit entfallen auch alle Synästhesien, die sich uns heute aufdrängen mögen. Menschliches Leid kennt entstellte Fratzen, gellende Schreie, aber es kennt keinen Geruch. Man könnte von einem „anästhesierten“¹¹ Sinn sprechen, der – um Atemzüge verlegen – nicht nur Nasen, sondern auch moralische Sensibilitäten verstopft.

II.

Alain Corbin beschreibt die Phase von der zweiten Hälfte des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als eine Epoche der Desodorierung, die mit einem grundlegenden Wandel in der Wahrnehmung, Bewertung und Interpretation von Gerüchen einhergeht. Der Fokus verschiebt sich „vom Lebenden zum Sozialen“¹², wie Corbin betont. Die Geruchstoleranz gegenüber der

9 Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen. Teil II. In: Werkausgabe. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 500.

10 Maurice Merleau-Ponty. Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. In: Ders. Zeichen. Hg. Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner 2007. S. 53-116. S. 63.

11 Mădălina Diaconu. Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne. 2. Auflage. Würzburg: Königshausen & Neumann 2020.

12 Corbin. Pesthauch und Blütenduft (wie Anm. 1). S. 189.

sozialen Mitwelt sinkt. Hygiene und Sauberkeit markieren zunehmend „soziale Positionen, soziale Unterschiede und soziale Pflichten“¹³. Insbesondere der öffentliche Raum wird zum Schauplatz hygienischer Disziplinierung: Friedhöfe und Abdeckereien werden an die Peripherie der Stadt verbannt, offene Dungsstätten verboten; das Metzgern auf der Straße und das Ausschütten von Unrat aus den Fenstern wird untersagt. Die neu erlassenen Hygienevorschriften ziehen eine Privatisierung von Gerüchen nach sich. Der Unrat wird zu seinen Urhebern zurückverfolgt. Selbst der Geruch der Toten lässt eine neue Form der Intimität entstehen, die zuvor Angehörigen von Königshäusern und der oberen Gesellschaftsschichten vorbehalten war. Auf den Friedhöfen werden Massengräber zunehmend durch Einzelgräber ersetzt.

In der Überblendung von Geruchssensibilität und öffentlich verordneter Hygiene verzweigen sich die Motive. Die großen Choleraepidemien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wecken Zweifel an der mittelalterlichen Lehre, wonach Krankheiten wie Pest, Typhus und Cholera durch faulige Luft – durch außerhalb des Körpers gebildete Ansteckungsstoffe: sogenannte Miasmen – übertragen werden. Dennoch hält man in Ermangelung einer bakteriologischen Erklärung an einem ursächlichen Zusammenhang zwischen verunreinigter Luft und dem Entstehen von Pandemien fest.¹⁴ George Cabanis' 1802 erschienenes Hauptwerk *Rapports du physique et du moral de l'homme* zeichnet den Weg vor, den Hygieniker und Stadtplaner fortan beschreiten werden. Der „physiologische Betrachter“¹⁵, mit dem sich für Jonathan Crary bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein neues Modell der Wahrnehmung etabliert, fordert einen vorurteilsfreien Blick auf das Zusammenspiel der Sinne und ihrer Einflüsse auf die menschlichen Organe. Die Quellen der Ansteckungsgefahr werden nicht mehr im Boden, in stehenden Gewässern oder unterschiedslos in Prozessen der Fäulnis und Verwesung gesucht, sondern durch eine physiologisch wachsame Oosphresiology auf die „dampfenden Ausscheidungen“ individueller menschlicher Körper und ihre jeweilige organische Ausstattung zurückgeführt.¹⁶

13 Jürgen Raab. Die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung. Eine Soziologie des Geruchs. Dissertation Konstanz 1998. S. 84.

14 Vgl. hierzu Annik Le Guéret. Die Macht der Gerüche. Eine Philosophie der Nase. Stuttgart: Klett-Cotta 1992. Kapitel 3.

15 Jonathan Crary. Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert. Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1996. S. 77.

16 Corbin. Pesthauch und Blütenduft (wie Anm. 1). S. 55ff.

Wenngleich sich Corbins Analysen nur zeitverschoben auf das vormärzliche Deutschland übertragen lassen¹⁷, wächst auch hier mit den demografischen und industriellen Umwälzungen das Interesse an ‚sozialen‘ Gerüchen.¹⁸ Gerüche werden zu affektiven Operatoren „sozialer Fremd-eigen Differenzen“¹⁹, wie die Anklage des Lumpensammlers Hiob Lebrecht in Sigismund Webers Einakter *Die Bettler* (1837) durchklingen lässt: „Die Herrn-Menschen wollen nichts mit uns Knechts-Menschen zu schaffen haben; es sei auf’s Höchste, daß sie uns ihre Schmutzarbeiten zuteilen.“²⁰ Wer Lumpen sammelt oder Faeces entsorgt, ist für die „bürgerlichen Reglementarien“²¹ nicht nur ein sichtbares, sondern auch ein olfaktorisches Ärgernis. Die Sekretionen des Elends offenbaren ihr politisch fragwürdiges Legitimationspotential: „Das Fehlen zudringlicher Gerüche erlaubt nicht nur eine deutliche Abgrenzung von dem nach Fäulnis, Tod und Sünde stinkenden Volk, sondern es liefert auch eine implizite Rechtfertigung für die Behandlung, die eben diesem Volk zuteil wird.“²²

Ein weiteres Motiv der neu erwachten olfaktorischen Sensibilität wird von Corbin nur beiläufig erwähnt, nämlich „die zunehmende Bedeutung des Begriffs der Person, auf die Marcel Mauss aufmerksam gemacht hat“²³. In seiner soziologischen Anthropologie beschreibt Mauss die Geschichte des Personenbegriffs als eine Geschichte sich wechselseitig verstärkender

17 Vgl. hierzu Klaus Mönkemeyer. Schmutz und Sauberkeit. Figurationen eines Diskurses im Deutschen Kaiserreich. In: Ders. Stadtgesellschaft und Kindheit im Prozess der Zivilisation. Hg. Imbke Behnken. Opladen: Leske und Budrich 1990. S. 61-76.

18 „As the upper and middle classes, at first reluctantly, began to purify their bodies, their homes and their streets of dirt, they grew more conscious of the malodors of the working classes which did not.“ Constance Classen/David Howes/Anthony Synnott. *Aroma. The Cultural History of Smell*. London: Routledge 1994. S. 81.

19 Winfried Mennighaus. *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 8.

20 Zit. nach Olaf Briese. Sturm-und-Drang? Schauerromantik? Sozialdrama? Sigismund Wieses „Die Bettler“ (1837) und die Sphären des Hässlichen. In: *Ästhetik im Vormärz*. Hg. Norbert Otto Eke/Marta Famula. *Jahrbuch Forum Vormärz Forschung* 2020. Bielefeld: Aisthesis 2021. S. 287-310. S. 298.

21 Ebd.

22 Corbin. *Pesthauch und Blütenduft* (wie Anm. 1). S. 191.

23 Ebd. S. 87.

Individualisierung und Nobilitierung: „Von einer einfachen Maskerade zur Maske, von einer Figur (*personnage*) zu einer Person, zu einem Namen und zu einem Individuum, von diesem zu einem Wesen metaphysischen und moralischen Werts [...]“²⁴ Wesentliche Impulse dieser Entwicklung verortet Mauss bei Fichte und insbesondere bei Kant.

Kant begründet die moralische Dignität der Person mit der Fähigkeit zu praktischer Selbstbestimmung nach vernünftigen Normen. Nur wo sich die Stimme der Vernunft über unsere Neigungen erhebt, können wir uns als gleichberechtigte Urheber der Moral achten und uns auf Normen verpflichten, die man aus der Perspektive eines unparteiischen Beobachters hypothetisch verallgemeinert wollen und denken kann. Im kantischen Sinne stehen Moral und Personalität für Freiheit, während die Verlockungen der Sinnlichkeit das genaue Gegenteil bedeuten: nämlich Heteronomie. Diese Abwertung des Sinnlichen prägt nicht nur Kants Moralphilosophie, sondern auch seine Anthropologie:

Das Passive in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles des Übels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um sie seiner freien Willkür zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, dass der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (*die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt*) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.²⁵

Damit zeichnet sich ein Diktum ab, das sich bis weit ins 19. Jahrhundert als folgenreich erweisen wird. Denn von allen Sinnen scheint der Geruchssinn der am meisten ‚pöbelhafte‘ zu sein. Wie kein anderer Sinn trägt der Geruchssinn den Stempel des Animalischen. Geruch gilt als Sinn der ungezügelten Triebe und sexuellen Begierden. Mehr als alle anderen Sinnesempfindungen scheinen Geruchsempfindungen jede reflexive Distanz zu vernichten. Gerüche nehmen uns gefangen, sei es in Abwehr bis hin zum Brechreiz; sei

24 Marcel Mauss. *Soziologie und Anthropologie*. Band 2. Frankfurt am Main: Fischer 1989. S. 252.

25 Immanuel Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Ders. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe Band XII. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. S. 433. *Meine Hervorhebung*.

es in hingebungsvoller Affektion, die verlorene Paradiese weckt. In seiner responsiven Kraft, seiner affektgeladenen Unbeherrschbarkeit und seiner unausweichlichen leiblichen Resonanz gilt der Geruchssinn als der am meisten pathische („erleidende“) und am wenigsten gnostische („erkennende“) Sinn, obgleich – wie Erwin Straus betont – in jeder Wahrnehmung beide Momente stets mitbeteiligt sind.²⁶

Vor allem die Vulnerabilität, die wir als olfaktorische Subjekte erfahren, ist dem Denker der Aufklärung ein Dorn im Auge. Nicht umsonst hat Kant den Geruchssinn zu einem Feind der Freiheit stilisiert, da er uns wie kein anderer Sinn mit der Affizierbarkeit unseres Leibes konfrontiert. In Kants Sinneshierarchie kommt dem Geruchssinn eine untergeordnete Stellung zu. Geruch und Geschmack sind für ihn Sinne des Genusses, nicht der Wahrnehmung, denn sie besagen wenig über die Eigenschaften der äußeren Gegenstände. Kant gesteht dem Geruchssinn lediglich eine Warnfunktion zu. Schlechte Gerüche sichern Distanzen, sie wirken wie Stoppschilder, indem sie verhindern, dass wir uns schädliche Substanzen einverleiben. Besonders problematisch ist der Geruchssinn jedoch, weil er der Freiheit und Geselligkeit entgegensteht.

Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne, und andere werden gezwungen mit zu genießen, sie mögen wollen oder nicht, und darum ist er als der Freiheit zuwider weniger gesellig als der Geschmack, wo unter vielen Schüsseln und oder Bouteillen der Gast eine nach seiner Behaglichkeit wählen kann, ohne dass andere genötigt werden, davon mit zu genießen. – Schmutz scheint nicht sowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermutenden Gestank Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) ist noch inniglicher, als durch die einsaugenden Gefäße des Mundes oder des Schlundes.²⁷

Gerüche durchdringen uns, während sie sich zugleich in ihrem Nuancenreichtum, ihrer Flüchtigkeit und räumlichen Ungebundenheit den begrifflichen Mitteln einer diskursiven Sprache entziehen. Gerüche polarisieren, sie lösen affektive Reaktionen der Abwehr oder Hingabe aus, noch bevor

26 Erwin Straus. Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung. In: Ders. *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin: Springer 1960. S. 141-178. S. 152. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Annette Hilt in diesem Band.

27 Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (wie Anm. 25). S. 452.

ihre Quelle reflexiv lokalisiert und im Hinblick auf ihre evokatorischen Eigenschaften befragt werden kann. Man kann sich seines Ekels schämen, gerade weil man ihn mit unverminderter Intensität verspürt. Die „innigste Einnehmung“²⁸, die Kant für den Geruchssinn reklamiert, kommt einer Entmachtung gleich, die mit dem aufklärerischen Ideal epistemischer Autonomie nicht vereinbar ist. „Von allen Sinnen zeugt der Akt des Riechens [...] am sinnlichsten von dem Drang, ans andere sich zu verlieren [...] Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf.“²⁹ Die von Corbin beschriebene Sensibilität gegenüber ‚sozialen‘ Gerüchen folgt diesem Topos. Körperausdünstungen gelten in zunehmendem Maße als Vergewaltigung der Territorien des Selbst; sie werden als Beeinträchtigung bzw. als Einschränkung von Freiheitsspielräumen empfunden. „Die Tatsache, dass die Gerüche des Ich besser definiert und intensiver wahrgenommen wurden, konnte nur einen umso heftigeren Ekel vor den Gerüchen des Anderen zur Folge haben – von den Leichengerüchen der in den Kirchen bestatteten Reichen ebenso wie vor den Gerüchen der in öffentlichen Einrichtungen auf engstem Raum zusammengepferchten, schwitzenden Menge.“³⁰

III.

In seiner Studie über den Geruchssinn in der Literatur hat Hans J. Rindisbacher die Ambivalenz von Stilisierung und Stigmatisierung, die die wachsende Empfindlichkeit gegenüber Gerüchen ab Mitte des 18. Jahrhunderts

28 Ebd. S. 451. „Etwas riechen bedeutet, es grundsätzlich annehmen und körperlich einnehmen, ihm erlauben, dass es tief gleichsam in unser Zentrum selbst eindringt und dieses mit seiner angenehmen oder unangenehmen Wirkung besetzt. Es ist daher kein Zufall, wenn der Geruchssinn einer der vorzüglichsten Sinne der Intimität ist, zusammen mit dem Tastsinn und dem Geschmacksinn. Besser gesagt: Das Subjekt wird dezentriert und entmachtet, an den Rand seiner eigenmächtigen Lust- oder Unlustsphäre versetzt, mit der sich das Subjekt zu verschmelzen neigt.“ Diaconu. Tasten – Riechen – Schmecken (wie Anm. 11) S. 207.

29 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften. Band 3. Hg. Rolf Tiedemann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. S. 208.

30 Corbin. Pesthauch und Blütenduft (wie Anm. 1). S. 87.

prägt, literaturgeschichtlich perspektiviert und Corbins Beobachtungen im Wesentlichen bestätigt.³¹ Nicht nur dem kollektiven Verlangen nach Desodorierung, auch der europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist eine Geruchsfeindlichkeit zu attestieren. Gerüche spielen literarisch keine besondere Rolle, wie Rindisbacher anhand bekannter Werke von Gustav Freytag, Adalbert Stifter, Gottfried Keller, Theodor Fontane und Wilhelm Raabe zu belegen sucht. Die Prosa des deutschen Realismus bleibt der Opposition von Geruch und Gestank verhaftet; das literarische Interesse beschränkt sich auf Wohlgerüche, insbesondere auf die Düfte der Natur, die bevorzugt atmosphärisch („es blüht und duftet der Frühling“)³², mithin unabhängig von ihrer olfaktorischen Wirkung auf das riechende Subjekt beschrieben werden. Eine Aufwertung des Olfaktorischen findet erst im Übergang zum 20. Jahrhundert statt, wobei der Lyrik der französischen Moderne die Schlüsselrolle einer Wegbereiterin zufällt. Während Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud und Verlaine bereits im 19. Jahrhundert das poetische Potential der Gerüche entdecken, ja – wie Baudelaire in seinem berühmten Gedicht *Une Charogne* – sogar das Abstoßende, Morbide und olfaktorisch Ekeleregende – thematisieren und ästhetisieren, kommt die „olfactory explosion“³³ in der literarischen Prosa erst mit Prousts *À la Recherche du Temps Perdu* und Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* zu voller Geltung.

Ermöglicht wird die olfaktorische Revolution in der Literatur für Rindisbacher durch einen veränderten Subjektbegriff, der das Zustandekommen von Erfahrungen weder auf einen selbstbestimmten Akt des Subjekts noch auf ein fremdbestimmtes Resultat physiologischer Reizeinwirkungen reduziert. Erst wenn Wahrnehmungen als leibliche Widerfahrnisse begriffen werden und das wahrnehmende Subjekt durch seine Empfindungen selbst in Mitleidenschaft gezogen wird, vermögen Gerüche ihr literarisches Potential zu entfalten.

First of all, smells become a topic. Second, however, here occurs a change in their perceptual structure. They are no longer mere object smells, but they enter into an interactive perceptual relation with that vibratory organism the

31 Hans J. Rindisbacher. *The Smell of Books. A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature*. Ann Arbor: Michigan University Press 1992.

32 Ebd. S. 53.

33 Ebd. S. 143.

modern human has become, breaking down borders of subject and object, transgressing present and past, linking immediacy and memory.³⁴

Im Folgenden möchte ich weder literaturgeschichtliche Periodisierungen noch Interpretationsanalysen behandeln, zumal Rindisbacher die Literatur des Vormärz nicht zu den „canonical texts“ zählt, die er seiner Verbindung des „New Historicism“ mit Elementen klassischer Hermeneutik zugrunde legt. Stattdessen möchte ich mich auf die Grenzen der Sagbarkeit von pathischen und insbesondere von olfaktorischen Erfahrungen konzentrieren. Kann es gute Gründe geben über das, was man riecht, nicht zu sprechen?

IV.

Bettina von Arnim hat ihrem 1843 erschienenen „Königsbuch“ einen 65 Seiten langen Anhang unter der Überschrift „Erfahrungen eines jungen Schweizers im Vogtlande“ beigefügt.³⁵ Verfasser dieses Anhangs ist der junge Schweizer Lehrer Heinrich Grunholzer, der 1842/43 zwei Semester an der Berliner Universität studierte. Ermuntert durch seine Förderin hatte sich Grunholzer aufgemacht, die Lebensumstände der armen Bevölkerung im Nordwesten von Berlin – dem sogenannten Vogtland – zu erkunden. Besonderes Augenmerk galt dabei den von Freiherr Heinrich Otto von Wülcknitz in den 1820er Jahren errichteten ‚Familienhäusern‘, in denen arme Familien zu einem niedrigen Mietzins eine erschwingliche Bleibe finden sollten. In seinem Bericht schildert Grunholzer die Kehrseite dieser scheinbar wohlgesinnten Maßnahme gegen die Pauperisierung der unteren Bevölkerungsschichten. „Sieh hin und du weißt“, hätte sein Motto in Anlehnung an Hans Jonas lauten können.³⁶

Grunholzers Bericht beeindruckt durch das, was er verschweigt. Während Polizeikommissare, Armendeputierte und Ärzte nicht müde werden, die katastrophalen hygienischen Zustände in den Wülcknitz'schen

34 Ebd. S. 147. Zu den Grenzen dieses Interpretationsansatzes siehe Silke Paselwalck. „Die fünffingrige Hand“. Die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung beim späten Rilke. Berlin/New York: de Gruyter 2002. S. 169ff.

35 Bettina von Arnim. Dies Buch gehört dem König. Berliner Ausgabe 2015. 4. Auflage. Edition Holzinger. S. 254ff.

36 Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 235.

Familienhäusern zu bemängeln, wird in der von Grunholzer verfassten Sozialreportage „das Elend mit wenigen Zahlen“³⁷ bezeichnet. Im Vordergrund steht die „Tatsache, dass es Leute gibt, die auf erlaubten Wege ihr Brot nicht mehr finden“³⁸. Der Staat versagt, weil er eine wachsende Zahl von Menschen schuldlos in Armut stürzt, ihnen nicht einmal mehr in Aussicht stellt, an den Früchten gesellschaftlicher Kooperation teilzuhaben. Bei den von Grunholzer geschilderten „Erfahrungen im Vogtlande“ geht es vor allem um diese, mit Zahlen zu beziffernde Chancenlosigkeit. Den kärglichen Einnahmen aus Arbeit und Almosen der Armenversorgung werden minutiös die Lebensnotwendigkeiten der Bewohner – ihre monatlichen Ausgaben für Miete, Nahrung und Brennmaterial – gegenübergestellt. Es sind die Zahlen, die wirken sollen, und nicht das, was als Signum sozialer Verelendung auch ins Auge und in die Nase hätte stechen müssen: die Allgegenwart von Exkrementen, die sich vor allem nachts eimerweise in den unbeleuchteten Korridoren vor den überbelegten Wohnstuben sammeln, die fauligen Strohsäcke und offenen Abtritte; die überlaufende Senkgrube, die weite Teile des Geländes in einen erbärmlich stinkenden Sumpf verwandelt.³⁹ Es scheint, als hätte Bettina von Arnim in ihrem Appell an die landesväterliche Milde des preußischen Königs das Credo von Georg Simmel vorweggenommen:

Die für die soziale Entwicklung der Gegenwart oft so lebhaft befürwortete persönliche Berührung zwischen Gebildeten und Arbeitern, jene auch von den Gebildeten als ethisches Ideal anerkannte Annäherung der beiden Welten, ‚von denen die eine nicht weiß, wie die andre lebt‘ – scheitert einfach an der Unüberwindlichkeit der Geruchseindrücke.⁴⁰

37 Heinrich Grunholzer. Tagebucheintrag vom 29.03.1843. Zitiert nach: Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers. *Das Berliner Mietshaus 1740-1862* (wie Anm. 7). S. 223.

38 Ebd.

39 Vgl. hierzu „Auszug eines Berichts über die innere Verfassung, den physischen und moralischen Zustand der Bewohner der von Wülcknitzschen Familienhäusern und deren Mängel nebst Gutachten zur Abhilfe derselben“ des Berliner Armenarztes Dr. Thümmel vom 11.01.1827. Zitiert nach: Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers. *Das Berliner Mietshaus 1740-1862* (wie Anm. 7). S. 198.

40 Georg Simmel. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 733f.

Solidarität mit den Armen zu wecken, so könnte man argwöhnen, erfordert eine Abkehr von der diskriminierenden Wucht des Ekels, scheint doch der Geruchssinn, mit den Worten von Aurel Kolnei, „der eigentliche Stammesort des Ekels“⁴¹ zu sein.

„Was jemand übergeht oder verschweigt, kann [...] wichtiger sein als was er sagt.“⁴² Dies gilt erst recht unter der Kuratel allgegenwärtiger Zensur. Bei seinen Besuchen im Vogtland ist sich Grunholzer der ständigen Beobachtung durch „Polizeidiener“⁴³ wohl bewusst. In einem Briefentwurf an Bettina von Arnim notiert er im November 1843:

[Ich bin] bei meinen Untersuchungen gar nicht auf die Grundursachen der Verarmung eingetreten. Und endlich habe ich gerade die interessanteste Seite der Armut unserer Zeit nicht beleuchtet: ich hätte in Berlin ohne Lebensgefahr nicht wiederholen dürfen, was die Armen selbst über ihre Lage denken, welche Vergleichen sie anstellen und worauf sie die Schuld ihres Unglücks wälzen und worauf sie ihre Hoffnungen setzen. Ich habe mit Stillschweigen übergangen, was ich von der Zukunft im Leben der Armen angeschaut habe. Somit, wenn auch alles wahr ist, was ich erzählt habe, so ist doch das entworfen Bild nur eine Fratze und nur dazu gut, das große Werk einer gründlichen Untersuchung des Armenwesens anzudeuten.⁴⁴

Nicht nur ist es den Armen versagt, mit eigener Stimme zu sprechen, ohne diejenigen, die ihre Stimme publik machen, empfindlichen Sanktionen auszusetzen; auch ihre hygienische Misere lässt sich schwerlich thematisieren, ohne jene olfaktorischen Vorurteile wachzurufen, die in einer Epoche der Desodorierung soziale Hierarchien zementieren und als Leitmotiv ärztlicher Berichte den Gestank der Armen mit dem moralisierenden Verdacht von

41 Andre Kolnai. Ekel. Hochmut. Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. S. 26.

42 Thomas Fuchs. Die Phänomenologie des Schweigens. In: Phänomenologische Forschungen (2004). S. 152.

43 Brief an Bettina von Arnim vom 22.11.1843. Zitiert nach: Ulrike Landfester. Jenseits der Schicklichkeit. Bettine von Arnims Armenbuch-Projekt im zeitgenössischen Salongespräch. In: Salons der Romantik. Hg. Hartwig Schulz. Berlin: de Gruyter 1997. S. 271-296. S. 285.

44 Heinrich Grunholzer. Briefentwurf an Bettina von Arnim. Zitiert nach: Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers. Das Berliner Mietshaus 1740-1862 (wie Anm. 7) S. 243.

Kriminalität und Sittenlosigkeit verknüpfen. Unsagbares durch die Kunst des Nichtsagens zu evozieren, scheint angesichts einer Not geboten zu sein, die vor allem nach Zahlen verlangt, um das Ausmaß der Verelendung zu begreifen. „Die Namen sind genannt, die Türen bezeichnet, hier hört jede Fiktion auf“⁴⁵, wird Karl Gutzkow in seiner Rezension des Königsbuchs betonen.

Er „geize nicht nach der Ehre ‚Belletrist‘ zu sein“, schreibt Ernst Dronke im Vorwort zu seiner Novellensammlung *Aus dem Volk* (1846) und formuliert damit einen Habitus, der für das literarische Programm vieler Autoren und Autorinnen des Vormärz kennzeichnend ist. Die Einhegung ästhetischer Ideale in eine kontemplativ erschlossene Welt ewiger Kunstschönheit zehrt von einer Trennung von Kunst und Leben, die nicht mehr zeitgemäß ist. Sozialkritische Prosa tastet die Schwelle zwischen faktualen und fiktionalen Texten ab, um „die Gegensätze [...] in der heutigen Gesellschaft darzuthun“⁴⁶. Diese Schwelle macht sich auch Bettina von Arnim zu eigen, wenn sie das für ihr Armenbuch zusammengestellte Konvolut von Armenlisten in einem Brief an Wilhelm von Humboldt mit folgenden Worten kommentiert: „Ich sende Ihnen hier ein paar Bogen aus demselben, nicht zum Lesen, sondern zum Einsehen, was diese dort gelitten, ehe es so weit kam; die Frucht verkam vor Mangel an Nahrung im Mutterleib, die Kinder werden als Skelette geboren!“⁴⁷

Um ein vollständiges Bild von der Lage der Armen zu gewinnen, reicht die mathematische Nüchternheit statistischer Erhebungen nicht aus; erst durch ein lebendiges Portrait ihrer Lebensverhältnisse lässt sich die Anerkennung der Fakten mit dem Appell an die moralische Verpflichtung jedes Einzelnen zu politischem Handeln verbinden. Das „Einsehen“ muss durch etwas ergänzt werden, das eine phantasievolle Identifikation ermöglicht, weshalb Bettina von Arnim die Protagonistin ihrer märchenhaften Erzählung *Heckebeutel*, die im Umkreis des Armenbuchs entstanden ist, mit allen

45 Karl Gutzkow. Diese Kritik gehört Bettinen. In: *Telegraph für Deutschland*. Nr. 165/66 (1843). Zitiert nach: Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers. *Das Berliner Mietshaus 1740-1862* (wie Anm. 7). S. 241.

46 Ernst Dronke. *Aus dem Volke*. Zitiert nach: Hans Adler. *Soziale Romane im Vormärz*. München: Wilhelm Fink 1980. S. 17.

47 Bettina von Arnim am 22. Juni 1844 an Wilhelm von Humboldt. In: Bettina von Arnims *Armenbuch*. Hg. Werner Vordtriede. Frankfurt am Main: Insel 1981. S. 39.

Attributen ausstattet, die der Mutter und Großmutter gefallener Soldaten in einer gerechteren Welt eigentlich den sozialen Aufstieg ermöglichen müssten: unermüdlicher Fleiß, unerschütterliches Vertrauen in die Rechtsstaatlichkeit der Obrigkeit und – auch das wird betont – Reinlichkeit.⁴⁸ Sympathiewerbung hebt auf das ab, was verbindet, nicht auf das, was trennt. Nur so kann die sozialkritische Botschaft der Desillusionierung ihre volle Sprengkraft entfalten.

V.

Von anderer Art sind die pathischen Erfahrungen, die Fanny Lewald in ihren Reisetagebüchern schildert. Auch sie macht sich auf, während ihres Aufenthalts in London ein Armenhaus zu besuchen. Bereits die Fahrt nach Spitalfields, einem Elendsviertel im Londoner East End, erinnert an eine ethnografische Expedition. Die Busfahrt bringt Fanny Lewald nicht an das gewünschte Ziel; sie endet abrupt an einer imaginären Grenze, die ihre Lebenswelt, die ihr vertrauten Imponderabilien bürgerlichen Lebens, von der Lebenswirklichkeit der Armen und Ausgestoßenen trennt. „Der Condukteur des Omnibus, dem ich mein Ziel angegeben, setzte mich bei Bishopgatestreet ab, und nun sollte ich mein Heil selbst versuchen.“⁴⁹ Notgedrungen zur Flaneurin in der Fremde geworden, beschreibt die Autorin ihren Weg zum Armenhaus in Spitalfields mit eindringlichen Worten.

Es regnete fortwährend, die Straßen wurden immer enger, immer ärmlischer, ihr Charakter mir immer fremder. Ich war in trockenem Wetter von zu Hause fortgegangen, also in einem hellen, seidnen Kleide und gutem Hute, die nun in den kleinen, schmutzigen, verregneten Straßen, unter all den zerlumpten Kindern, Weibern und Mägden, neben den im Regen hanthierenden Kohlenträgern und Lumpensammlern, mir selbst unheimlich erschienen. [...] Ich schämte mich, fing an mich zu fürchten. [...] Die schwüle Luft hatte mich schon im Omnibus bedrängt, nun steigerte die Furcht das Gefühl von Beängstigung und Beklemmung bis zum wirklichen Unwohlsein. Es flirrte mir vor den Augen – die Kirche von Spitalfield, die ich vor mir liegen sah, schien

48 Bettina von Arnim. Die Erzählung vom Heckebeutel. In: Bettina von Arnims Armenbuch (wie Anm. 47). S. 125.

49 Fanny Lewald. England und Schottland. Reisetagebuch. Band 2. Zweite Auflage. Berlin: Otto Janke 1864. S. 82f.

immer weiter fortzurücken, die Häuser sich über der Straße oben zusammenzubiegen. Ich sagte mir, daß dies Einbildungen wären, daß es eine Täuschung der Sinne sei, aber mein Unwohlsein wurde dadurch nicht geringer, und der Gedanke, ich könne hier ohnmächtig werden, in diesem Stadttheile sterben, sträubte mir das Haar auf dem Kopfe. Ich malte mir es aus, wie diese fremden Menschen mich aufheben, mich in irgend ein unreinliches Zimmer tragen, wie schmutzige, lieblose Hände mich berühren, mich auskleiden, wie Niemand wissen würde, wohin ich gehöre – und ich hätte wie ein Kind weinen können vor Entsetzen.⁵⁰

Der Stachel des Fremden ist allgegenwärtig. Auch wenn Olfaktorisches nicht zur Sprache kommt, wird man die „schwüle Luft“, die bedrängend, ja geradezu klaustrophobisch wirkt, nicht allein den hochsommerlichen Temperaturen zuschreiben wollen. Zu präsent ist die Angst vor schmutzigen Händen, denen plötzlich die Kraft zugemutet wird, die Tochter eines gutsituierten Kaufmanns an einen Ort zu tragen, der sie in seiner Unreinlichkeit mit ungeahnten Erfahrungen der Selbstentfremdung konfrontieren würde.

Ob gewollt oder nicht, bringt Fanny Lewalds Erfahrungsbericht zentrale Motive einer „Störerfahrung“ (Bernhard Waldenfels) zur Geltung, die der intentionalen Erfahrung von etwas *als* etwas zuvorkommt und die Ordnung semantisch fixierbarer Bedeutungszuschreibungen ins Wanken bringt. Geruchsempfindungen scheinen in dieser Hinsicht besonders einschlägig zu sein.

Etwas [taucht] auf, das uns zufällt, zustößt, bevor es als etwas aufgefaßt, verstanden oder abgewehrt wird. Die Störerfahrung ist nicht zu verwechseln mit der nachträglichen Deutung als Störung und entsprechenden Abwehrmaßnahmen, mit denen wir unsere Fassung zurückgewinnen. Das Etwas, das uns als Pathos zustößt, das uns im Extremfall überwältigt, lähmt und vernichtet, erweist sich als bedeutungslos oder belanglos oder als über-bedeutend.⁵¹

Fassung gewinnt Fanny Lewald erst wieder, als sie sich an die Visitenkarte ihrer Londoner Unterkunft erinnert, die in ihrer Tasche steckt. Zu wissen, dass sie ob des zum Text geronnenen Dokuments nicht hoffnungslos in der Fremde verloren ist, gibt ihr die Zuversicht auf das allgemein Menschliche wieder:

50 Ebd. S. 83f.

51 Bernhard Waldenfels. Bruchlinien der Erfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. S. 33.

Da plötzlich durchfuhr mich's wie ein Blitz! Ich fragte mich, heißt das die Menschheit ehren, wenn man sich vor denen fürchtet, denen Arbeit die Hände geschwärzt hat? Werden diese Leute hier nicht Mitleid mit der Kranken haben, so gut als alle Andern? und warum sollten mir die Hilfsleistungen nicht genügen, die sie ausreichend halten für sich selbst? – Ich schalt mich für die kindischen Phantasien, mehr noch für den Hochmuth, aus dem sie entstanden waren, nahm mich gewaltsam zusammen.⁵²

52 Fanny Lewald. England und Schottland (wie Anm. 49). S. 84f.

Annette Hilt (Koblenz)

Vom pathischen und gnostischen Wahrnehmen

Zum Möglichkeitsraum der Sinnlichkeit

Julie: Glaubst Du an mich?

Danton: Was weiß ich! Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, – wir sind sehr einsam.

Julie: Du kennst mich, Danton.

Danton: Ja, was man so kennen heißt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: lieber Georg! Aber [er deutet ihr auf Stirn und Augen] da, da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müßten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren. –

Georg Büchner, Dantons Tod, I.1

Mit „groben Sinnen“ wahrzunehmen: Welche Skepsis spricht aus diesem lakonischen Befund, die Wahrnehmung unserer Sinne, eingekapselt in einem dicken Panzer, gäbe uns nur ein oberflächliches Bild, gleichsam einen subjektiven Schein für uns von dem, was sich uns zum Ausdruck bringt! Dieser Ausdrucksschein sei nur Epiphänomen von etwas dahinter, das es erst freizulegen gälte, nicht jedoch durch vorsichtiges Tasten der Sinne, sondern im Freilegen von Strukturen in der physiologischen Materie selbst, im Eingreifen in das, was im Körper verborgen bleibt.

Die Gewaltsamkeit, mit der Georg Büchner in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Zweifel angesichts nicht nur der politischen Revolution der Lebenswelt beschreibt, den Zweifel, einander zu (er-)kennen, wiederholt sich – metaphorisch wie auch ganz buchstäblich – in der experimentellen Anordnung der Physiologie und der empirischen Psychologie seiner Zeit, deren Grundzüge dann auch weiterhin im 20. Jahrhundert prägend sein werden, und zwar nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch für unser alltägliches Verständnis von Sinnlichkeit, Wahrnehmen, Erkennen und unsere Verortung in der Welt.

Einem neuen Verständnis von empirischer Forschung wie auch einer Frage nach der ‚Natur des Menschen‘, seinem Bewusstsein, seinem Geist ging es

darum, die Grundstrukturen unserer Sinnlichkeit, unseres Ausdrucks- und Verhaltensapparates für das empirische Experiment freizulegen, die „dicke Haut“ zu zerschneiden, aufzubrechen und das darunter Freigelegte zu sezieren. Die Hirnforschung im frühen 19. Jahrhundert war geprägt von Lokalisationstheoretischen Annahmen über Sinneseize im neurologischen System, so z. B. der, dass kognitive, emotionale und triebhafte Qualitäten Sitz und Ursprung im Gehirn hätten. Franz Josef Gall (1758-1828) Phrenologie verbreitete sich populär im nachrevolutionären Frankreich und dem restlichen Europa. Subtiler untersuchten sensualistische Ansätze einfachste Strukturen des Nervensystems, um daraus dann komplexere Erkenntnisse über menschliches Verhalten abzuleiten: Jeder einzelne Sinneseindruck habe eine Entsprechung in Reizen von Hirnfasern, deren Funktionen sich auf basalere Nervenstrukturen im Rückenmark zurückverfolgen ließen; je differenzierter die Erkenntnisse über diese Funktionen seien, desto besser könnten von Empfindungen dann auch wieder Rückschlüsse über Ursachen und Wirkungen des organismischen Verhaltens gezogen werden.¹ Büchner selbst folgte diesen von Gustav Carus (1789-1896) und Lorenz Oken (1779-1851) eingeführten Ansätzen in seinen eigenen hirnanatomischen Studien am Gehirn der Barbe; seine Probevorlesung zur Ernennung als Privatdozent hielt er 1836 an der Universität Zürich „Über Schädelnerven“.

Und dennoch:

Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt? Ich mag dem Gedanken nicht weiter nachgehen. [...] Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, allen und keinem verlihen. Der einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall [...], ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich.²

Was wir auch erkennen mögen an und in den freigelegten Strukturen, es gibt uns nur unzureichend Antworten auf die Fragen, wie wir uns und andere verstehen können oder sollen. Der Wunsch nach der Beherrschung ‚der Natur‘ dieses experimentell konstruierten neurophysiologischen Apparates

1 Vgl. dazu: Michael Hagner. *Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn.* Frankfurt am Main: Insel 2000.

2 Georg Büchner. *Werke und Briefe. Gesamtausgabe.* Wiesbaden: Insel 1958. S. 347. Büchner schrieb dies im sog. „Fatalismus-Brief“ an seine Verlobte Wilhelmine Jaeglé im Winter 1833/Frühjahr 1834.

scheitert und zieht Gewalttätigkeit als Regel nach sich; Sinn oder Unsinn dieser Gewalt, ein Sinn für unsere Existenz, für unser Miteinander-Sein lassen sich nicht aus unseren Kenntnissen ziehen.

Iwan Petrowitsch Pawlows (1849-1936) Forschungen zu den bedingten Reflexen, zu den Gesetzmäßigkeiten der neuronalen Hemmungs- und Erregungsprozesse und seine Theorie der Klassischen Konditionierung aufgrund großangelegter Laborstudien im anatomischen Bereich wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts Grundlage für das wissenschaftstheoretische Konzept des Behaviorismus: den subjektiven Anteil unserer Wahrnehmung durch die in der wiederholbaren Situation des experimentellen Settings festgestellten rein quantitativen Messwerte zu eliminieren. Erklärungen von Wahrnehmung wie auch Verhalten werden auf den sensorischen Apparat als Reiz-Reaktionsmechanismus in einer Umwelt reduziert. In den verhaltensbiologischen Experimentalräumen in Pawlows biologischer Station bei Leningrad, in denen er seine Studien an den Pawlowschen Hunden durchführte, wurden diesen Hunden u. a. Teile der Verdauungsorgane entnommen, ihnen Speichelfisteln eingesetzt, sie als Apparat ‚eingesetzt‘, ihr ‚Innere‘ sezziert.

Behaviorismus und experimentelle Psychologie fanden Eingang in die Verhaltenstherapie, wurden auch maßgeblich für ein breites neurokonstruktivistisches Verständnis davon, dass all das, was wir empfinden, wahrnehmen und erleben, Konstruktion eines Bildes aus neuronalen Daten seien, was gerade auch in Sach- und Ratgeberliteratur weit verbreitet ist³: Unser sinnliches Erleben sei quasi ein „Kopfkino“, das das Gehirn aus Sinnesreizen hervorbringe⁴, Wahrnehmung sei „eine Online-Simulation der Wirklichkeit, die unser Gehirn so schnell und unmittelbar aktiviert, dass wir diese fortwährend für echt halten“⁵. Warum wir empfinden, wahrnehmen, erleben und wie und welche Überzeugungen wir daraus bilden, lasse sich neurowissenschaftlich aufzeigen; die Bilder, die im „Kopfkino“ und der öffentlichen Wahrnehmung als Wirklichkeit anerkannt werden dann auch verstehen

3 Auf ein weiteres Feld – der Kontroverse, wie die Vorstellung eines ‚freien Willens‘ in das neurokonstruktivistische Bild einzuordnen sei – werde ich hier nicht eingehen.

4 Antonio Damasio. *Wie das Gehirn Geist erzeugt*. In: *Spektrum der Wissenschaft*, Dossier 2: Grenzen des Wissens (2002).

5 Werner Siefer/Christian Weber. *Ich: Wie wir uns selbst erfinden*. Frankfurt am Main: Campus 2006.

und ggf. umbilden.⁶ Dem zugrunde liegt implizit wie explizit das Cartesische Programm, alle Gegenstände unseres Bewusstseins seien Vorstellungen (*ideae*), Bilder, und nicht die Dinge selbst. Bewusstsein und Außenwelt, zu der auch unser Körper gehöre, seien strikt voneinander getrennt; Dingen in der Außenwelt entsprächen immer nur Repräsentate, so z. B. die neuronalen Erregungsmuster: Wir als Wahrnehmende, Empfindende, Erlebende, wir als Subjekte stecken weiterhin im Panzer unserer dicken Haut, die uns von einer wie auch immer gearteten Außenwelt abschirmt. Der Sinn unserer Wahrnehmung, wie wir als leibliche Subjekte uns in und zu der Welt verorten, bleibt hier als ‚rein subjektive Kategorie‘ außen vor, ist nicht Teil einer gemeinsamen Welt, sondern Inhalt unserer mentalen Repräsentationen. Auf ganz eigene Weise gehen hier idealistische wie auch materialistische Vorstellungen von Bewusstsein und seiner körperlichen Realisierung eine Melange ein.

Der Mediziner und Psychiater Erwin Straus (1891-1975), Mitbegründer einer phänomenologisch orientierten Bewegung in der Psychiatrie, hat insbesondere in seiner Studie „Vom Sinn der Sinne“ (erschienen 1935)⁷ diese Melange und ihre Entstehung in der Geistesgeschichte der frühen Neuzeit wie auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Pawlowschen Experimente einer Kritik unterzogen; für die Welt der Wahrnehmung hat er daraus eine eigene Ästhesiologie, in der er Wahrnehmung selbst als ein leibliches Empfinden differenziert entwickelt und gewinnt über seine Kritik der Trennung von Wahrnehmung und Wirklichkeit ein eigenes Konzept der kommunikativen Struktur von Wahrnehmung und Welt jenseits der polaren Struktur von Subjekt und Objekt.

6 Zur Darstellung und Kritik dieses Modells s. die Studien von Thomas Fuchs: u. a. Thomas Fuchs. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption.* Stuttgart: Kohlhammer 2008; mit Bezug auf E. Straus: Thomas Fuchs. *Die Ästhesiologie von Erwin Straus.* In: Ludwig Binswanger und Erwin Straus. *Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie.* Hg. Thiemo Breyer, Thomas Fuchs, Alice Holzhey-Kunz. Freiburg/München: Alber 2015. S. 137-155.

7 Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.* 2. Aufl. Berlin: Springer 1956: In der Einleitung dieser Schrift behandelt Straus „Die Abhängigkeit der modernen Psychologie von der Cartesischen Philosophie“. Die Teile I-III gehen minutiös den unterschiedlichen Versuchsanordnungen für die Entwicklung der Pawlow'schen Theorie der bedingten Reflexe nach, und Straus entwickelt hier die Selbstwidersprüche der Theorie wie auch seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses.

Wahrnehmungssubjekte sind nicht eingekapselt in einen Körper, sondern leiblich-sinnliche Wesen in und mit einer gemeinsamen Welt; wir sind ‚exkarnierte‘ Subjekte⁸, nicht ‚gefangen‘ in unserer Haut, ebenso auch nicht konditioniert durch eine exakt einrichtbare Situation von Wirklichkeit, wie dies in den experimentellen Situationen des Labors simuliert wird. Vielmehr ist der Kommunikationsraum ein Bewegungs- und Möglichkeitsraum, der sich nicht einfach mit dem physikalischen Raum deckt. Zudem befinden wir uns als Wahrnehmende in Zeit und Geschichte, die nie nur bestimmt sind von Vergangenheit und Gegenwart, sondern eben auch durch eine Zukunft als Möglichkeitshorizont. Erwin Straus entwirft mit seiner Ästhesiologie ein „neues Wissenschaftsideal“, das das 19. vom 20. Jahrhundert trennt und sich skeptisch gegen einen Experimentalismus wendet, um einen „vollen Gehalt der Situationsgegebenheit der Wirklichkeit“⁹ zu gewinnen: so Ludwig Binswanger in seiner Rezension von „Vom Sinn der Sinne“.

Im Folgenden werde ich Straus' Ästhesiologie in drei Schritten vorstellen: Beginnen werde ich mit den leiblichen wie welthaften Grundlagen der Wahrnehmung im Empfinden, dem inkarnierten Subjekt in pathischer und gnostischer Kommunikation mit der Welt, wie Straus dies differenziert. Zweitens bauen sich aus der raum-zeitlichen Struktur dieser Kommunikation Erfahrungen in einem historischen – einem Lebenskontext – auf; hier rekurriert Straus dann auch auf das spezifisch menschliche Wahrnehmen. Abschließend werde ich Straus' Entwicklung einer aus der Situation des Wahrnehmenden gewonnenen Theorie der Norm vorstellen, mit der er nicht nur auf dem Feld der Psychiatrie psychopathologisch wie auch ärztlich argumentiert, sondern auch generell für die *Grundlage sinnhafter Erfahrungen* unserer Wirklichkeit als sinnliche Subjekte in einer Welt für Selbst- und Fremdwahrnehmung, um gegen Reduktionismen mancher empirischen Forschungen wieder den Reichtum einer gemeinsam erlebten Welt wiederzugewinnen: Als Reichtum der phänomenalen Vielfalt, der unreduzierbaren Eigen- und Andersheit, nicht als Regel, sondern als *Sinn der Sinne*. Eben jenes, worum Büchner und die Personen seiner Vormärz-Dramen ringen.

8 Erwin Straus. Embodiment and Exarnation. In: *Toward a Unity of Knowledge*. Hg. Marjorie Grene. New York: International University Press 1969. S. 217-250.

9 Ludwig Binswanger. Vom Sinn der Sinne. Zum gleichnamigen Buch von Erwin Straus. In: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 38 (1936). S. 1-13, hier S. 1.

„Vom Sinn der Sinne“ – Leib- und Weltgebundenheit der Wahrnehmung

Woher kommt der Reduktionismus einer ‚objektivierenden Psychologie‘ (so Straus‘ Charakterisierung der Psychologie und Psychopathologie seiner Zeit), die die phänomenale Welt auf rein physikalische Prozesse herunterbricht? Dies ist einem Vergessen der phänomenalen Welt geschuldet, wie sie uns erscheint, in der wir alltäglich leben und verankert sind, auch und gerade dann, wenn wir wahrnehmen. Forschende begeben sich (scheinbar) aus ihr heraus; verändern ihre Wahrnehmungshaltung:

The physiologist, who in the everyday world relates behavior and brain, actually makes three kinds of things into objects of his reflection: behavior, the brain as macroscopic formation, and the brain in its microscopic structure and biophysical processes. From the whole – the living organism – the inquiry descends to the parts: first of all to an organ – the brain – and finally to its histological elements.¹⁰

Diese „drei Objekte“ der naturalisierenden Einstellungen sind selbst ‚Bilder‘, sind Konstrukte von Lebewesen als biologischen Apparaten.¹¹ Die phänomenale Welt wird auf messbare Einheiten, auf Zustände und Resultate reduziert; der gestalthafte Prozess unseres Wahrnehmens, das Zusammenspiel

10 Erwin Straus. *Man, Time, and World: Two Contributions to Anthropological Psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press 1982. S. 45.

11 Beobachtungen werden in eine „imaginäre Bildersprache“ übersetzt, so H. Plessner und F. Buytendijk (1935/1983, 24) in einer zeitgleichen Auseinandersetzung mit Pawlows wissenschaftstheoretischen Grundlagen: Helmuth Plessner/Frederic Buytendijk. *Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows*. In: *Acta Biotheoretica, Series A, Vol. I, Pars 3* (1935). S. 151-172 (wiederabgedruckt in Plessners *Gesammelten Schriften*, Band VIII (1983). S. 7-32, nach denen hier zitiert wird). Das Tier wird als physiologischer Apparat konstruiert; „solange wir das Verhalten durch die Brille der Reflexmechanik betrachten, (können) [...] wir die Verzerrungen, welche die Brille an den beobachteten Phänomenen bereits hervorruft, nicht als Verzerrungen erkennen“ (ebd., S. 18). Die wesentliche Aufgabe wäre eine Kritik dieser eigens induzierten Verzerrung der Bildgebung, um mit „natürlichen Augen das Gebaren anzusehen, um es ohne Vorurteile zu beschreiben und zu verstehen“ (ebd., S. 19), um eine „physiognomische Ansicht des lebendigen Verhaltens“ (ebd., S. 29) zu gewinnen.

von Re- und Protentionen, die wir hierin vollziehen und erfahren, wird in ein Nacheinander, in einen „unmittelbaren materiellen Kontakt von Ursache und Wirkung, die sich in einem Zeitpunkt berühren“¹², gebracht.

Was wir in unserem Wahrnehmen erleben, wird zerlegt: „Der Ausgangspunkt ist immer der Gleiche, es ist die Annahme, daß Erleben ein *Bewußtsein von Sinnesdaten, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen* sei. Das Bewußtsein mit allen seinen Inhalten ist mit sich selbst allein, von der Welt abgeschnitten.“¹³ Wie ist aus einem solchen Atomismus der gewonnenen Daten dann eine Beziehung zwischen einem Bewusstseinsraum, in dem sich Wahrnehmungen befinden, zur Außenwelt zu erklären? Hier ergibt sich eine weitere reduktionistische Grundüberzeugung, diejenige der Projektionstheorie: Wahrnehmungen sind Bilder der Außenwelt, die durch Reize im Organismus hervorgerufen und dann wieder von diesem an den Herkunftsort dieser Reize projiziert werden.

Wie kann es dann jedoch sein, dass ich von meinem Standort aus etwas sehe, das anderswo ist und mich auch darauf zubewegen, es sogar berühren kann? Was ich sehe, ist ein Sehen von etwas, ist ein intentionales Geschehen, Wahrnehmen geschieht in der Welt: Ich sehe nicht Daten, sondern einen Gegenstand in Kontexten, in die wir, nicht allein durch die zufällige Tatsache, hier und jetzt zu sein, eingelassen sind in unserer Sinndeutung:

Im Sehen kommt mir der Gegenstand zur Sicht, er selbst, nicht sein Bild [...] Dieses Hinausreichen über sich selbst und Hingelangen zu dem *Anderen*, das dabei als das *Andere* sich zeigt, ist das Grundphänomen des sinnlichen Erlebens, eine Beziehung, die sich auf keine andere uns in der physischen Welt vertraute zurückführen läßt.¹⁴

Straus' Interesse gilt dem individuellen lebendigen Leben, gebunden in seiner leiblichen Sinnlichkeit, die sich für ein Lebendiges (Straus trennt nicht

12 Erwin Straus. *Geschehnis und Erlebnis*. Zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose. Berlin: Springer. S. 61. S. dort auch: „Pawlows ganze Einstellung hindert ihn, die zeitliche Gliederung des seelischen Erlebens zu erfassen, die Erscheinungen der Retention und Anticipation zu gewahren und ihnen irgendwelche Bedeutungen beizumessen.“ (ebd.)

13 Erwin Straus. *Die Ästhesiologie in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*. In: Ders. *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin: Springer. S. 236-269, hier S. 239-240.

14 Erwin Straus. *Die Ästhesiologie* (wie Anm. 13). S. 243.

zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebendigen) im Empfinden zeigt: in der sinnlichen Gewissheit. Straus unterscheidet ein *sinnliches* von einem *wahrnehmenden Sehen*, was er dann auf die anderen Sinne¹⁵ überträgt; in unserem Wahrnehmen ist ein *pathisches* von einem *gnostischen* Element zu unterscheiden: Für Straus sind diese beiden Elemente nicht aufeinander reduzierbar, sind zwei unterschiedliche Kommunikationsformen mit der Welt, von denen allerdings das pathische Element, das sinnliche Empfinden konstitutiv ist für Wahrnehmen überhaupt, uns zuallererst eine Wahrnehmungswelt über unser leibliches Sein bei den Dingen erschließt; das Pathische ist keine verminderte Form der Erkenntnis, sondern eine *sui generis*. Aus dem sinnlichen Empfinden wird Erkennen, wird Wissen, wird auch der objektivierende Blick erst möglich:

Das Gegenwärtigsein des sinnlichen Empfindens [...] ist das Erleben eines Mit-seins, das sich zum Subjekt und zum Gegenstand hin entfaltet. Der Empfindende hat nicht Empfindungen, sondern, indem er empfindet, hat er erst sich selbst. Im sinnlichen Empfinden entfaltet sich zugleich das Werden des Subjekts und das Geschehen der Welt. Ich werde nur, indem etwas geschieht, und es geschieht nur etwas (für mich), indem ich werde. Das Jetzt des Empfindens gehört weder der Objektivität noch der Subjektivität allein, es gehört notwendig stets beiden zusammen. Im Empfinden entfaltet sich für den Erlebenden zugleich Ich und Welt, im Empfinden erlebt der Empfindende sich und die Welt, sich in der Welt, sich mit der Welt.¹⁶

In einem solchen sinnlichen Erleben ist keine Grenze zwischen einem theoretisch supponierten Innen und Außen, vielmehr *bin ich bei den Dingen, in und mit der Welt*, erlebe mich in der Beziehung zu den Dingen¹⁷, bin in einem „Grund-Verhältnis zum Anderen“¹⁸. Aus diesem Grundverhältnis heraus bestimmt Straus ein lebendiges und sinnliches Wesen in der Welt als eines, dessen Sinnlichkeit mit Beweglichkeit verschlungen ist, daher ohne einen Leib, der sich bewegt und empfindet, nicht sein kann. Wir sind keine Bewusstseinsmonaden, die in sich Bilder der Außenwelt erzeugen, sondern

15 Beim Tasten z. B. erfahren wir im Chiasmus, dass wir beim Berühren der linken durch die rechte Hand zum einen das Berührtwerden der linken Hand wie auch das Berühren, das Tasten der linken Hand durch die rechte, erfahren.

16 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 372f.

17 Vgl. Erwin Straus. Embodiment and Excarnation (wie Anm. 8). S. 228.

18 Erwin Straus. Die Ästhesiologie (wie Anm. 13). S. 247.

vielmehr geht der Möglichkeit von Wahrnehmung immer schon ein leibliches Sein in der Welt voraus: Hier „durchdringen sich Räumlichkeit und Beweglichkeit so, daß eine reinliche Aufteilung nach dem räumlichen Schema afferent-efferent nicht vollziehbar ist“¹⁹. Der unterschobene Dualismus von Außen und Innen, der sich in der Theorie von Reizen, die auf ein Bewusstsein wirken und von diesem wiederum projiziert werden, wird aufgebrochen: Die Welt, in und mit der wir leben, ist räumlich nur als *Beziehungs-, Bewegungs- und damit Möglichkeitsraum*, in dem wir uns bewegen. „Im sinnlichen Erleben trennt uns kein Rahmen von dem Gegenstand; es ist ein und dieselbe Welt, die uns und das *Andere* umfaßt“²⁰, und zwar das Andere als das Andere.

Sinnliche Erfahrung als subjektive, d. h. von uns erlebte, die uns betrifft und darin ihre unmittelbare Geltung besitzt, hat – empfindet – ihre Wirklichkeit vor jedem Zweifel, ob sie in einem Verhältnis zu einer von ihr geschiedenen Außenwelt stünde: Dies ist die ‚natürliche‘ bzw. ‚alltägliche Einstellung‘ unserer sinnlichen Gewissheit, wie wir uns selbst und uns Welt vor-reflexiv gegeben ist. Empfinden weiß um sich und was es empfindet, es ist noch nicht perfektiv ein Erkannthaben, das alternative Perspektiven auf sich, seine Inhalte und Gegenstände oder alternative Deutungen kennt. So ist Empfinden zu trennen von Erkennen – der gnostischen Einstellung – einerseits, andererseits aber auch von der explizit objektivierenden Einstellung des Wahrnehmens, das bereits die Ferne zu dem sinnlich Gegebenen er- und durchmisst, sich in Stellung bringt, bewusst die eigene Exzentrik vollzieht und simuliert.

Sinnliche Erfahrung ist wirklich im Empfinden und geht der Wahrnehmung von etwas Singulärem in einer prädikativen Gegebenheit stets voraus; Wahrnehmung schöpft ihre Wirklichkeit und ihren Objektivitätsanspruch aus dieser sinnlichen Gewissheit, mit der der Empfindende *sein* Jetzt und *sein* Hier in und zu einer Welt hat, sich selbst in ihr weiß. Ich und Welt sind in der subjektiven Realität wechselseitig aufeinander bezogen, Subjekt und Objekt sind in wechselseitiger Abhängigkeit im Erlebnis dieser kommunikativen Beziehung von *Ich* und *Allon*²¹, hier wird nicht nur ihr Bezug aus einer exter-

19 Erwin Straus. Die Ästhesiologie (wie Anm. 13). S. 247.

20 Erwin Straus. Die Ästhesiologie (wie Anm. 13). S. 246.

21 S. zur Begründung dieses Begriffs, der das für die sinnliche Kommunikation konstitutive Andere bezeichnet, Erwin Straus. Psychiatry and Philosophy (wie Anm. 29). S. 25. Das *Allon* ist nicht nur Objekt für ein Subjekt, sondern Teil

nen Perspektive, sondern auch ihr Gegenübersein, wie es aus der subjektiven Situation heraus erfahren wird, *gestaltet*. Subjektive Realität des Empfindens macht erst die gegenständliche Qualität der Welt als einer mit uns kommunizierenden aus, freilich vor-reflexiv und vor-begrifflich, kennt sie doch weder Urteil noch Begriff von dieser Realität; gleichwohl fällt das Empfinden nicht mit der subjektiven Wirklichkeit in eins, sondern hat bereits eine Dimensioniertheit, mit ihr umzugehen, denn die Form des Raum-Zeitlichen unseres Empfindens ermöglicht die Richtung: „[...] *die Ferne ist die raumzeitliche Form des Empfindens*“²², wie Straus dies als strukturierende These als Abschluss seiner deskriptiven Erkundungen der Sinnlichkeit gegenüber den Aporien der unterschiedlichen Theorien seiner Zeit, deren Cartesianismus und der Trennung von Zeit und Raum in den psycho-physischen Modellen von Wahrnehmen und Erkennen formuliert.

Pathische Erfahrung gestaltet sich über die empfundene Wirklichkeit, die sich nicht erst über eine Gegenüberstellung von Ich und Welt konstituiert und vor der Wahrnehmung über unsere Einzelsinne situiert ist; so sind im Empfinden Bewegungstendenzen – wie Weitung und Engung, nach unten ziehende Schwere etc. – gegeben, die einen „dynamisch strukturierten Raum“ aufspannen, der zwar unscharf und wandelbar, nichtsdestotrotz als „unmittelbare Wirklichkeit erlebt wird“.²³ Das Erlebte bzw. Empfundene kann wiederum gnostisch – erkennend und urteilend – in Raum und Zeit und zu uns als leiblichem Nullpunkt des sensomotorischen Erlebens situiert werden. Doch nicht nur unser Leib lässt sich situiert in einer gegenständlichen Welt von uns erfahren, indem wir uns bewegen, unseren Leib zum Zentrum des von uns durchmessenen Raumes machen, in dem so nun alles eine Richtung und einen Platz hat, sondern wir können selbst zu uns, unserem innerweltlichen Leib einen quasi-archimedischen Standpunkt einnehmen²⁴,

einer Welt, zu der ich und andere gehören, insofern kann es mir und anderen in der Wahrnehmung gemeinsam sein, weil es mit ganz unterschiedlichen sinnlichen Lebewesen in Kommunikation treten kann.

22 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 405.

23 Thomas Fuchs. Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 89.

24 So Erwin Straus in seinem Aufsatz ‚Der Archimedische Punkt‘ über den „betrachtenden, entdeckenden, erfindenden Menschen“, der die Teil-Wirklichkeit, die er als sich bewegender von der Welt als ihn umfassender stets nur haben kann, in ein Bild fassen, das Nacheinander seiner Empfindungen in eine zeitlich-kausale Relation bringen, der als Beobachter seine eigene Position reflexiv als

indem wir als erlebende Sinnlichkeit unsere Erfahrung reflektieren und so die Empfindungen zueinander, zu den Aussagen anderer über mich, zu theoretischem und praktischem Wissen in ein Verhältnis bringen: Erfahrungen sind stets gemachte, aber eben auch *durchlebte Erfahrungen*, und wir können uns ihre Genese, die dabei erlittenen Widerstände unseres Empfindens vergegenwärtigen und in unsere Wirklichkeitsdeutung, in unser Verhalten und Handeln integrieren.

Welt und wir begegnen uns selbst nicht nur auf eine Weise und unmittelbar, sondern wir, die wir die Position in ihr sowohl leiblich wie auch über unser Betrachten und Vorstellen wechseln können, wir, denen Empfinden stets doppelt, nämlich präsentisch und perfektisch²⁵, gegeben sein kann, weil sich unser Leib nie nur in einer Umwelt, sondern stets raum-zeitlich und in einem Spielraum befindet: wir stehen in Kommunikation mit der Welt, die sich jeweils im pathischen wie im gnostischen Wahrnehmen abwandeln lässt. Für Straus ist eine wesentliche Bedingung für diese Wandelbarkeit – auch bereits in der pathischen Wirklichkeitserfahrung – die *Ferne*: „Die Ferne ist die raumzeitliche Form des Empfindens“²⁶, selbst das unmittelbare Empfinden in seiner Betroffenheit ist schon in einer Weise ausgerichtet in einen Horizont möglicher Wahrnehmungen, insofern Empfindungen *Wert* für uns haben, positiv oder negativ konnotiert sind, so dass damit bereits der Widerfahrnis, die die Empfindung in ihrer präreflexiven Unmittelbarkeit ist, ein Horizont gegeben wird: Was sein und was nicht sein soll, was verwirklicht werden und was gemieden werden will. Dem leiblichen Empfinden wie auch dem gnostischen Wahrnehmen geht als Ermöglichung diese raum-zeitliche Dimensioniertheit voraus, wir leben in einem Spiel-, einem Aktionsraum, der die zeitliche Dimension des Werdens, der Richtung, die das Empfinden sensomotorisch nehmen kann, miteinschließt; auch prä-reflexives Erleben ist so nie nur gebunden an den Augenblick, sondern transzendiert diesen, trägt in sich die Möglichkeit zum Werden, zur Veränderung und zur Wandelbarkeit. Diese vielfache Gegebenheit der Wirklichkeit entspricht einer „zweideutig(e)n Weise des Existierens“²⁷ unserer selbst als sinnliche Wesen.

Teil im Ganzen erfassen kann: Erwin Straus. Der archimedische Punkt. In: Ders. *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin: Springer 1960. S. 377-397.

25 Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 417-419.

26 Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 405.

27 Maurice Merleau-Ponty. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter 1965. S. 234.

Unser Leib, an dem bzw. an dessen sinnlich-leiblichen Empfinden dies manifest wird, spannt zwischen dieser Zweideutigkeit ein Feld auf, auf dem sich nun unterschiedliche Formen der Erfahrung ausbilden können, und zwar über unterschiedliche Kommunikationsweisen mit der Welt.

Nähe und Ferne: Erfahrung in ihrem historiologischen Kontext

Wie gewinnen wir nun Erfahrung, wie situieren wir uns zu unserer Wahrnehmung? Mit den beiden Einstellungen pathisch und gnostisch hebt Straus eine funktionale Polarität hervor, die an jeder sinnlichen Wahrnehmung beteiligt ist: Wahrnehmen ist zugleich Erkennen (gnostisch) und Erleiden (pathisch); in einem gegenständlichen Wahrnehmen zeigt sich uns erkennend ein *Was*, im zuständlichen Empfinden zeigt sich erleidend ein *Wie* des Gegebenseins. Als leibgebundene Sinneswesen empfinden wir pathisch, dennoch können wir uns aus der Unmittelbarkeit der Empfindung lösen, das Andere der Wahrnehmung als Anderes erkennen:

Will ich erkennen, will ich zu den Dingen gelangen, wie sie an sich sind, so muß ich diese perspektivische Bindung durchbrechen. Ich muß Distanz zu mir gewinnen, das Jetzt auflösen, mir selbst in einer allgemeinen Ordnung identifizierbar werden, also gleichsam aus der Mitte, in die ich beim Empfinden gestellt bin, heraustreten, mir selbst fremd werden²⁸: Ich werde mir selbst exzentrisch bzw. „exkarniere“ mich, wie Straus dies für ein solches selbstreflexives Verhältnis zur Welt begrifflich fasst.²⁹

„Im Gegenüber-sein erst ist sinnliche Erfahrung möglich“³⁰, und dieses Gegenüber-sein ist gebunden an eine Genese unserer Erfahrungen – und hier führt Straus nun doch eine anthropologische Differenz ein. Ein archimedischer Punkt für unsere Erfahrung, von der aus wir sie und uns selbst situieren können, bildet sich in der Sinnlichkeit, jedoch über deren spezifisch anthropomorphe Qualitäten, für Straus v. a. über den aufrechten Gang, der der Schwerkraft trotz, Hindernisse eingeschränkter Perspektiven überwinden kann.³¹ Sinnliche

28 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 331.

29 Vgl. Erwin Straus. Embodiment and Excaration (wie Anm. 8).

30 Erwin Straus. Der archimedische Punkt. (wie Anm.) 24, S. 394.

31 Erwin Straus. Psychiatry and Philosophy. In: Psychiatry and Philosophy. Hg. Maurice Natanson. Berlin: Springer. S. 1-83, hier S. 34. So stellt sich für Straus

Erfahrung ist *conditio* unser komplexen Erfahrungsstrukturen und -ordnungen, die wir selbst in unserem kommunikativen Verhältnis zur Wirklichkeit ausdifferenzieren; aus den Strukturen sinnlicher Erfahrungen *in ihren Modifikationsmöglichkeiten* kann schließlich auch ein Modell für die Erfahrungsbildung – die *genetische bzw. historiologische Ordnung*, nicht nur eine kausale – gewonnen werden.³² Die unterschiedlichen Qualitäten, in denen sich sinnliche Erfahrung darbietet, verkörpern Werte, die diese Qualitäten für unsere auf die Zukunft bezogene Erfahrung – unser Erleben des persönlichen Werdens – annehmen und die auch unsere gemachten Erfahrungen, unseren Bezug zur Vergangenheit tönen. Als werthaft fungieren diese Strukturen und Ordnungen der Erfahrung als *konstitutive* Norm, als Voraussetzung dafür, dass wir uns durch das Erleben unserer eigenen Fähigkeiten in die Zukunft

zwar bereits die Architektonik pflanzlichen Lebens, ihr Wachstum von den Wurzeln aus dem Boden in die Höhe als Überwindung der Schwerkraft dar, doch zeichnet sich die animalische und schließlich die menschliche aufrechte Positur dadurch aus, dass sie mehr als nur Bewegung in eine dem Boden entgegengesetzte Richtung ist, sondern ein ‚Auf-Stehen‘, das sich des Spielraums der Bewegungsmöglichkeiten gegen Widerstände bewusst wird, einem konstanten Antrieb geschuldet ist. Das Auf-Stehen, das aktive Mühen gegen die Schwerkraft ist Bedingung für das Bewegenkönnen, darüber hinaus ist es Ausdruck der „Selbstaffirmation“ eines Lebewesens (vgl. ebd., S. 9). Für den Menschen stellt sich diese Situation noch einmal differenzierter und in erweiterter Form dar, insofern er in dem Horizont seines Könnens sich selbst exzentrisch wird, seine Erfahrung eine „bipolare“ Struktur besitzt, er sich selbst und die Welt als das ‚Anderer‘ dazu in ein Verhältnis setzten, in seiner aufrechten Positur unterschiedliche Standpunkte – wie wenn er dort wäre – einnehmen kann (vgl. ebd., S. 71f.), sich selbst in seiner Position in der Welt reflektieren kann.

- 32 Straus geht in seinem Aufsatz „Der Archimedische Punkt“ von der wohlbekanntesten Modellbildung der Neurophysiologie aus: „Viel Eifer ist darauf verwandt worden, Gehirnmodelle zu ersinnen, die, wie man hoffte, eine Nachbildung und Erklärung des Verhaltens und Erlebens ermöglichen sollten. Man beginnt mit einer Re-construktion, ohne sich viel um die Struktur des Originals zu sorgen. Dieser gewaltsame Versuch das Verhalten und Erleben in der Begriffs-Sprache der cerebralen Mechanismen auszudrücken, wird durch zwei uns natürliche Täuschungsrichtungen gefördert. Wir neigen dazu, unsere Vertrautheit mit der Alltagswelt als Erkenntnis zu deuten und in der Mühelosigkeit unserer seelischen Leistungen ein Anzeichen für die Einfachheit ihres Aufbaus zu finden. Wir übersehen die komplexe Struktur scheinbar einfacher Erlebnisse.“ Erwin Straus. Der archimedische Punkt (wie Anm. 24). S. 378.

entwerfen, die Zukunft antizipieren können, sowie auch hinsichtlich unserer Möglichkeiten, mit anderen Menschen zu sein.

Straus entwickelt diese „Norm“ der natürlichen Einstellung, mit der wir uns unserer Wirklichkeit stetig versichern, zum einen aus der Kommunikationsstruktur von Ich und Welt, die über unsere unterschiedlichen Sinne, aber eben auch die ihnen gemeinsam gegebene Struktur des Empfindens ermöglicht wird, zum anderen über die Strukturierung des Erlebens durch die Synchronisierung der äußeren Ereignisse mit unserem inneren Zeiterleben, worüber erst aus dem Erleben die Sedimentierung von Erfahrungen möglich wird; auf diese Norm werde ich später noch einmal zurückkommen.

Hier geht es nun erst um die Beziehungsformen, den Beziehungsspielraum unserer Sinnlichkeit: Empfinden ist zum einen gerichtet auf eine Welt in einem offenen Horizont – geprägt durch die „Leerform“ bzw. den Leerhorizont der Ferne –, zum anderen ist es eine Weise des Zur-Welt-Seins, die strukturell auf Transzendenz hinzielt, nämlich auf die Gestaltung eines Bildes mit Vorder- und Hintergrund, auf einen dreidimensionalen Aktionsraum. Empfinden drängt zum Wahrnehmen, zum Erkennen, zum Urteilen, zu einem erfahrenden und erfahrenen Umgang mit der Welt, aus dem heraus sich Stile unserer subjektiv empfundenen Wirklichkeit konstituieren: *wie* und *welche* Bedeutung Wirklichkeit für uns hat. Gleichwohl sind hier auch immer wieder exzentrische³³ – reflexive – und für Straus v. a. auch pathologische Abwandlungen möglich.

Die Beziehung von Nähe und Ferne ist nicht räumlich im Sinne eines Nebeneinanders, sondern hat eine zeitliche Dimension, die sich aus unserer Beweglichkeit ergibt: Das Verhältnis von Nähe und Ferne ist eines der Entfernung, das dynamisch – in der Zeit – durchmessen und verändert werden kann. Diese Kategorienlehre des Empfindens darf nun nicht im Horizont der physikalischen Raum- und Zeitbegriffe gedeutet werden, die bestimmt sind durch die Vergegenständlichung des Raumes als eines Wahrnehmungsraums, von dem der Wahrnehmende in der Wahrnehmung selbst kein Teil ist, der ein abstrakter, idealer, geometrischer Raum unabhängig von leiblicher Gestalt ist. In diesen physikalischen Systemen werden Raum und Zeit erst urteilend aufeinander in Vorstellungen bezogen. Zudem liegen diesem Raum-Zeit-Konzept jeweils ein homogener metrischer Raum und eine quantitative, atomistische Ordnung von zählbaren Zeit-Einheiten zugrunde,

33 Erwin Straus. Der Archimedische Punkt (wie Anm. 24). S. 378.

auf die die Sinnesempfindungen erst nachträglich bezogen bzw. projiziert werden.³⁴

Für Straus sind nun Nähe und Ferne jedoch gerade keine Bestimmungen in einem metrischen Raum oder auf einem gleichmäßigen Zeitstrahl, sondern sie stehen zueinander in einer Konstitutionsbeziehung: „Ferne“ schließt die Unterscheidung von „nah“ und „fern“ in sich ein. Empfinden wird in seiner Richtung wie Ausrichtung ermöglicht durch Ferne und ist dabei nicht nur auf spezifische Leistungen von Fernsinnen bezogen. ‚Ferne‘ weist nicht auf einen metrischen Abstand zwischen Wahrnehmendem und seinem Gegenstand³⁵ hin, vielmehr auf die nähernde Bewegungsrichtung auf Fernes, indem ich mich etwas bzw. die Gegenstände in meiner Aufmerksamkeit mir annähere. Exemplarisch im Tasten nähere ich mich dem Tastbaren aus einer Leere. Dies wird im Tasten zunächst durch einen Widerstand gegen meine Bewegung begrenzt. Im Tasten scheidet ich den Gegenstand von der Leere. Ferne ist Leerform einer Sinnes-Sphäre³⁶, und von jeder erfüllten Form öffnet sich wieder die Ferne der Welt zu mir: als Möglichkeitsraum. Im Empfinden gliedert sich Ferne in Hier und Dort, als ein zukünftig zu erreichendes vor mir liegendes Ziel oder als ein nur noch Erinnerunges vergangenes, das ich mir wieder vergegenwärtigen kann.

Erst in der Zeit sind wir im Raum und mit den Dingen zusammen allem anderen gegenüber, weil wir so Standorte einnehmen, die wir eintragen in einen von uns durchmessenen Raum: „Das Gegenüber-sein ist für den Erlebenden ein unaufhebbares Verhältnis [...] in der mit der Möglichkeit übernommenen Notwendigkeit, die Schwere zu überwinden, sich vom Grund zu lösen und sich in der Geschlossenheit der leiblichen Existenz [...] zu verhalten“³⁷. Aus der auf Ferne gerichteten Struktur des Empfindens wird Exzentrierung möglich:

Das Raum-Ganze können wir nicht greifen, aber wir können es be-greifen [...]. Obwohl der Beobachter immer im Zentrum seines Blickfeldes bleibt, kann er sich doch gleichsam von dieser Position emanzipieren [...]. Der Aktionsraum wird in einen Raum verwandelt, auf den der Beobachter wie von einem Turm her hinblickt.³⁸

34 Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 404.

35 Vgl. Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 406.

36 Vgl. Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 407.

37 Erwin Straus. *Der archimedische Punkt* (wie Anm. 24). S. 383.

38 Erwin Straus. *Der archimedische Punkt* (wie Anm. 24). S. 386.

Kommunikative Beziehung ist nicht nur *communio*, sondern bedeutet auch Trennung:

Communication requires the separateness of those who arrive at an understanding just as it requires something shared to mediate the mutual understanding. The fact of mutual understanding implies spatial distance between me and you and, likewise, spatial distance from such and such a mediating visible thing.³⁹

Nicht als radikale Trennung, sondern eher in Form einer zu überschreitenden Schwelle ermöglicht die Ferne die Scheidung von Ich und anderen, dem *Allon*. „Since our relation to the world takes the form of contraposition, of dehiscence rather than a radical break, there is no radical separation of subject and object. Both, complete belonging and complete distance, suspend the relationship to the Allon.“⁴⁰ Ich und *Allon* bewegen sich zueinander; sensomotorische Kommunikation mit der Welt ist *synkinesis*: Mir nähert sich der Gegenstand sinnlicher Erfahrung, der mich anspricht, ich entferne ihn über die Variation meiner sensomotorischen Ausrichtung im Empfinden und dann auch im Wahrnehmen, bleibe jedoch in der kommunikativen Bewegung mit ihm verbunden.

Für die Leiblichkeit bedeutet dies, dass sie sich für die Erfahrung durch ein Körperschema realisiert: nicht als Konfiguration, sondern als ein „Schema“ möglicher Aktion⁴¹, nämlich der Kommunikation mit der Welt, in und zu der ich mich verhalte. Diese Welt hat Kontinuität, ist also nicht Stück für Stück zusammengesetzt aus unseren Empfindungen, sondern ist gegeben als werthaft erfüllter Horizont, in dem uns Dinge ansprechen, in dem wir uns mit den Dingen im Wandel erleben: Der Empfindende hat nicht einfach nur Empfindungen, sondern erlebt „empfindend sich und die Welt im Wandel des Werdens“⁴²; die umfassende Räumlichkeit unseres Empfindens ist zugleich zeitlich gegeben als Erleben von Dauer im Einklang unserer Kommunikation mit der Welt, unseren Veränderungen *mit* der Zeit⁴³, die sich als

39 Erwin Straus. *Psychiatry and Philosophy* (wie Anm. 21). S. 28.

40 Erwin Straus. *Psychiatry and Philosophy* (wie Anm. 21). S. 46.

41 Erwin Straus. *Der archimedische Punkt* (wie Anm. 24). S. 266.

42 Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne* (wie Anm. 7). S. 367.

43 Vgl. dazu E. Minkowski, mit dem E. Straus etliche Überlegungen zur Zeitwahrnehmung und der Bewegung des Werdens eines empfindenden Organismus teilt: „Und wenn wir dem Werden unbedingt irgend ein konkretes Phänomen

gelebte Zeit nicht auf *die* Zeit, einen allgemeinen Zeitstrahl reduzieren lässt. Vielmehr ist sie retentional und protentional um unser Leben dimensioniert und hat für uns eine Richtung. Zeit-räumlich also ist diese Empfindungswelt als Aktionsraum, als Spielraum⁴⁴ offen für die Fortsetzbarkeit von Empfindungen in ihrer ursprünglichen Gerichtetheit, für die Anschlussfähigkeit neuer an gemachte Erfahrungen.

„Alles Denken und Erkennen, ja schon alles Sprechen ist von Anfang an reflexiv“ – steht in einem Selbstverhältnis.⁴⁵ Voraussetzung dafür ist der Vollzug einer Negation, der existentiellen Verneinung der Unmittelbarkeit unseres Daseins im Empfinden, in der Perspektive des Augenblicks, die wir durch einen Wandel der Einstellung zur Welt gewinnen: Wir stellen und fragend zur Welt und zu uns selbst. Im Wechsel von Empfinden, Wahrnehmen und Erkennen wandelt sich die Kommunikation mit der Welt und mit ihr das Subjekt dieser Kommunikation. Für Straus ist der Sehsinn prototypisch für die ‚Gegen-Standstellung‘ von Ich und Welt, wird zum Sinnbild der Exzentrik im Erleben, dem Wechsel von empfindender zu wahrnehmender Kommunikation.⁴⁶ Im Sehen habe ich nicht nur Welt, sondern auch meinen sinnlichen Leib als Körper, habe ihn als Gegenstand:

gegenüberstellen müssten, so würden wir nicht zuerst an die Aufeinanderfolge von Gefühlszuständen und von Vorstellungen oder an die Bewegung unorganisierter Körper denken, d. h. an Veränderungen *in* der Zeit, sondern an Veränderungen *mit* der Zeit oder *in Beziehung* zur Zeit. Dem entsprechen einerseits die persönliche Entfaltung und die schöpferische Tätigkeit und andererseits die ‚Abnützung‘ der Zeit: das Alter, der Tod.“ Eugène Minkowski. Die gelebte Zeit I. Über den zeitlichen Aspekt des Lebens. Salzburg: Otto Müller. S. 27.

44 Vgl. Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 373.

45 Erwin Straus vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 331.

46 Vgl. Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 393: „[U]nter allen Sinnen (dient) der Gesichtssinn am vollkommensten der erkennenden Einsicht.“ Im Sehen sind wir zuvorderst dem Gegenstand zugewandt, anders als beim Tasten habe ich im Sehen keine unmittelbare Doppelempfindung von Tastendem und Getastetem. Der Sehende ist nicht im Blick des Sehens. Die sichtbaren Qualitäten haften am Gegenstand, sind gleichsam Attribut der Dinge, werden zumeist adjektivisch benannt („Das Meer ist grün“), wohingegen die auditiven Qualitäten eher die expressive Qualität der Welt wiedergeben, der Klang verbal benannt wird („Das Meer rauscht“), darüber hinaus auch von der Klangquelle abgelöst werden kann (vgl. ebd., S. 398f.). Schließlich ist uns Sichtbares synchron in einem Raumhorizont, Hörbares diachron in einem Zeithorizont gegeben, so

In der Vergegenständlichung schwindet das Elementare des Mit-Seins. Die Axiomatik des Alltags läßt keinen Zweifel, daß ich das Mein-Sein meines Leibes im Berührtwerden unmittelbar, d. h. nicht gegenständlich erfahre. [...] Im Spiegel allerdings kann ich ‚mich‘ sehen; jedoch was mir da erscheint, ist ein Bild, von dem ich weiß, daß es mich darstellt. Seine Zugehörigkeit zu mir weist sich nicht unmittelbar aus⁴⁷ – erst über einen reflexiven Akt erfasse ich ‚mich‘ im Spiegel, zu dessen Bild auch der meiner Sicht entzogene Rücken gehört; doch dies ist anders als eine theoretische Abstraktion Teil meiner zeitlichen Erfahrung.

Die Empfindungswelt wird so zu einer Wahrnehmungswelt. Die Wahrnehmungswelt „ist eine Welt von Dingen mit festen und veränderlichen Eigenschaften in einem allgemeinen, objektiven Raum und einer allgemeinen, objektiven Zeit“⁴⁸. Dieser Raum ist aber erst konstituiert: aus der Empfindung; er ist eine Darstellung, ist ein Bild. „[D]er Raum der Empfindungswelt verhält sich [...] zu dem Raum der Wahrnehmungswelt wie die Landschaft zur Geographic.“⁴⁹ Wahrnehmungen müssen allgemein darstellbar sein, ihre Darstellung läßt sich beliebig wiederholen: „Dazu fordert die Wahrnehmung ein allgemeines, objektives, systematisch geordnetes, konstruierbares von der Zahl beherrschtes Medium“, ein Koordinatensystem, in das sich jeder Ort und jede Zeit, jedes Ding und schließlich ich selbst mich eintragen kann.⁵⁰ Ein solches Medium hat keine bestimmte Perspektive, entsteht vielmehr durch die Loslösung von der Perspektive des Empfindens. Dies wird ermöglicht durch die Weise unseres Zeiterlebens in den beiden Dimensionen der Ich- und der Weltzeit. Über das Zusammenspiel dieser beiden Dimensionen in der Kommunikation zwischen Mensch und Welt zeigt

Straus, der den Gesichtssinn als einen analytischen, den auditiven als synthetischen Sinn charakterisiert, hier allerdings nicht die phänomenologische Einsicht in das innere Zeitbewusstsein und die re- und protentionalen Leistungen in der Gegenwärtigkeit eines Erlebenshorizontes mitberücksichtigt. Erfahre ich mich zwar auch im Sehen von etwas als Schenden, dessen visuelle Kommunikation mit der Welt gestört werden kann durch blendendes Licht oder durch organische Defekte, so wird doch im Sehen die empfindende Kommunikation und die unmittelbare Beteiligung des Empfindenden in ihr am ehesten ausgeblendet.

47 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 391.

48 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 334.

49 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 334.

50 Vgl. Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 347.

Straus nun auch auf, wie sich deformierte Formen des Bezugs zwischen Ich und Welt, in denen die *synkinesis* eingeschränkt wird, bestimmen könnten.

Normen der Erfahrung und ihre pathologischen Abwandlungen im Zeiterleben

Straus entwickelt eine Norm der sinnlichen Erfahrung, die sich in der Kommunikation von Ich und Welt erweist, sich aber auch immer wieder auf ein Neues bestätigen muss im Ausgreifenkönnen auf den Spiel- und Bewegungsraum unserer Sinnlichkeit: in einem Spiel von Affirmation durch sinnliche Gewissheit und durch eine Negation des Hier und Jetzt im Exzentrisch-Werden. Doch ist unser gelebter Umgang mit dieser Norm die Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt Erfahrungen machen können, die weitere Erfahrungsbildung tragen.⁵¹ Die Norm begreift Straus nun gerade von ihrer Brechung, ihrem Unselbstverständlichwerden her, insofern sich hier gerade prototypisch die Wandelbarkeit unseren Kommunikationsstils mit der Welt aufzeigen lässt.

Ich- und Weltzeit sind im Werden der Person in ihrer persönlichen Geschichte und den Bedeutungen, die Ereignisse für diese Geschichte erhalten und miteinander korreliert: Sie werden sowohl empfunden als *synkinesis* von Ich und Welt als auch als unterschiedliche Geschehnisse, Lebensabschnitte, Zäsuren etc. gegliedert und voneinander abgehoben. Ich- und Weltzeit können entweder miteinander harmonieren oder auch in Kontrast treten: Ereignisse und Begebenheiten werden für unser Erleben werthaft, können aber auch wertindifferent bleiben, solange sie nicht für das stets an das Weiterschreiten in die Zukunft orientierte Wirkenkönnen bedeutsam werden. Weltzeit vergeht in der Folge von Ereignissen, Ich-Zeit wächst als persönliche Geschichte, die das singuläre Erleben transzendiert⁵²; sie wächst, insofern an das Zeiterleben die Ausgestaltung des eigenen Lebens geknüpft ist. Die werthafte Bedeutung, die Ereignisse für die Ich-Zeit über das Empfinden hinaus annehmen, bestätigt oder hemmt die Richtung, die im Erleben für das Werden der eigenen Geschichte, der Fortsetzbarkeit, der Bestätigung

51 Vgl. Erwin Straus. *Phenomenological Psychology: The Selected Papers*. New York: Basic Books. S. 277.

52 Straus beschreibt dies an mehreren Fallstudien bereits in seiner Untersuchung „Geschehnis und Erlebnis“ von 1930 (wie Anm. 12) für die traumatische Umgestaltung von Erlebnissen.

und Erfahrung impliziert ist: Für das Zeiterleben ist stets die Zukunft als Wirkenkönnen und sich Entfalten wesentlich. Umgekehrt prägt die Verknüpfung des Zeiterlebens mit der persönlichen Geschichte auch die retentionale Präsenz von Vergangenen, sie prägt unser vitales Erleben, d. h. das, was überhaupt von einer wertindifferenten Begebenheit für uns zu einem werthafte Ereignis werden kann.

Das Zeiterleben, als Werden, das in die Zukunft und zur Verwirklichung von etwas strebt, ist „die *Erfahrung*, die uns Misserfolge kennen lehrt, um unsere Kräfte einzuteilen und unsere Anstrengungen zu messen“⁵³; sie fundiert unser konstitutives Vertrauen in die Welt. Zeiterleben setzt bereits an der biologischen Entwicklung an – an der „Zeitentfaltung“, die noch nicht in Abschnitte bzw. als eine Geschichte gegliedert ist:

Solange die biologische Entwicklung ungestört ist und damit die Möglichkeit der persönlichen Entwicklung gegeben ist, ist auch die Zukunft als antezipiertes [sic!] Wirken mitgegeben. [...] Jede Veränderung, die das Zukunftserlebnis von außen oder innen erleidet, wirkt sogleich auf das gegenwärtige Erleben und sogar umgestaltend auf die Vergangenheit ein, die in keinem Fall als erstarrtes Gebilde hinter uns liegt. Auch vergangene Erlebnisse empfangen ihr Licht erst von dem zukünftigen Geschehen. Die Vergangenheit trägt und stützt uns nur, wenn der Weg in die Zukunft offen steht.⁵⁴

Können traumatische Erlebnisse nicht mehr erledigt werden, dann vergehen sie nicht, kann nicht mehr an sie angeknüpft werden mit einem Erleben der Ichzeit, die wächst, die neue Impulse über dieses eine Erlebnis hinaus als werthafte aufnehmen kann. Das Werden in der Zeit wird gehemmt, das antizipierte Wirken in die Zukunft wird allein als Ereignis in der Weltzeit, nicht mehr als eines, das selbst in der Ich-Zeit werthaft angenommen, begrüßt oder auf sich genommen werden kann, erwartet: Zeit geschieht nur noch, entfaltet sich indes nicht als eigene. Das Zeiterleben selbst verliert seinen Aktions- und Spielraum, die Syntonie von Ich- und Weltzeit wandelt sich zur Hemmung der Ichzeit durch die Weltzeit. Die Hemmung stellt den Kontrast zu dem vertrauten Können als unproblematische Fähigkeit der Bezüglichkeit zu sich selbst im Werden und der eigenen Geschichte dar, sie kontrastiert zur

53 Eugène Minkowski. *Die gelebte Zeit I* (wie Anm. 43). S. 51.

54 Erwin Straus. *Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung*. In: Ders. *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin: Springer 1960. S. 126-140, hier S. 131-132.

Norm im Sinne eines offenen Erlebens in seiner phänomenalen Fülle, in seinem Möglichkeitsraum.

Straus zeigt diese eigene ‚phänomenologische Methode‘ des Schilderns dieser Fülle in der Darstellung seiner Patient:innen-Geschichten⁵⁵: dabei gerade nicht das abweichende Verhalten über physiologische Hypothesen erklärend und dabei die Ich-Welt-Beziehung auf einzelne Aspekte in einem isolierten Organismus beziehend, sondern vielmehr dadurch, den kranken Menschen zu verstehen über die jeweils subjektiv erfahrene eigene Norm des Menschen als eines Lebewesens, das mit der Welt kommuniziert. Pathologische Auffälligkeiten sind ge- und zerstörte Modalitäten dieser Einstellung zur Welt.⁵⁶ Die Norm entspringt einer existenzialen Struktur, nämlich der menschlichen Erfahrungsstruktur, die keinen Zweifel an der Gegebenheit von Welt, Menschen und Dingen hat, wie sie empfunden wird, und die sich als Erfahrungsstruktur aus dem Vermögen, als Erfahrung zu wachsen und sich zu wandeln, aus der Möglichkeit „auf dem Kopf (zu) gehen“⁵⁷, speist. Der Verlust dieser Norm ist nicht jeweils eigen und tönt das ganze weitere Erleben und dessen Fähigkeit, sich überhaupt in einer Welt mit anderen zu verwurzeln.

Es ist dies die *Werdensnorm*, die auf die prospektiven Entwicklungs- und Selbstverwirklichungsmöglichkeiten eines Menschen bezogen ist. Der Begriff der „Werdensnorm“ wurde geprägt durch den Psychopathologen Hemmo Müller-Suur (1911-2001) seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts unter dem Aspekt einer anthropologisch begründbaren *individuellen* Werdensnorm, die einfließen muss in die Beurteilung einer pathologischen Abweichung von der (kollektiven) Norm. Der prospektive Erwartungsbezug auf das *Sich selbst-*Verwirklichen lässt sich nur über die erlebnisgegebene subjektive – persönliche – Wertorientierung erschließen:

[I]n der Natur des Menschen liegt es, dass sein Sein immer auch ein Noch-nicht-Sein ist, das es zu verwirklichen gilt. So dass alles Faktische doch letztlich nur den Wert eines Schon-nicht-mehr-Seins haben kann, dem gegenüber wir uns in einer spannungshaften Situation des imaginären Vorausseins befinden.⁵⁸

55 Vgl. u. a. Anm. 54, aber auch Erwin Straus. Geschehnis und Erlebnis (wie Anm. 12).

56 Vgl. Erwin Straus. Phenomenological Psychology (wie Anm. 51). S. 288.

57 Vgl. Georg Büchner. Lenz. In: Ders. Werke und Briefe (wie Anm. 2). S. 85.

58 Hemmo Müller-Suur: Über die kulturelle Bedingtheit des Begriffs der Normalität. In: Sozialpsychiatrie 1 (1966). S. 138-141, hier S. 141.

Das imaginäre Voraussein ist es, das im Erleben wie auch im Erfahren allein durch den Betroffenen zu leisten ist, das erst erschlossen werden muss, bevor der Maßstab einer statistisch gewonnenen Durchschnittsnorm überhaupt erst an die individuelle Norm des eigenen Könnens angelegt werden kann.

Die Legende erzählt, daß Archimedes nach der Entdeckung der Hebelgesetze sich rühmend einen Standort gewünscht habe, von dem aus er die Welt aus den Angeln heben könnte. Es entging ihm, daß dem betrachtenden, entdeckenden, erfindenden Menschen dieser Wunsch schon lange erfüllt war.⁵⁹

Indes muss dieser Punkt immer wieder neu gewonnen werden. Für die wissenschaftliche Reflexion, wie sie Straus' eigene nicht nur theoretische, sondern auch klinisch-therapeutische Forschung bestimmt, heißt das, sich gerade der Fülle der Kommunikationsweisen mit der Wirklichkeit, eben auch in ihren individuellen Deformationen zu widmen: denjenigen, die gerade den „Beziehungsreichtum“ der Kommunikation mit der Welt verloren haben.

Sie gewinnen in diesem Zusammenhang die Bedeutung eines natürlichen Experiments. Sie leisten uns den gleichen Dienst wie alle seelischen Störungen überhaupt, uns auf die Eigenart des ungestörten Verhaltens aufmerksam zu machen. Sie nötigen uns, die Frage zu stellen, wie das ungestörte Verhalten beschaffen sein muß, wenn pathologische Erscheinungen dieser Art möglich sein sollen.⁶⁰

Straus' Betrachtungen in einem so ganz anders gearteten Raum der Experimente, nämlich dem der ärztlichen Aufmerksamkeit auf die „Verwicklungen“⁶¹ unseres sinnlichen Weltverhältnisses, führen ihn zu der Aufgabe, die Abwandlung der Norm des Empfindens und des Zeiterlebens zu der eigens zu gestaltenden Norm zurückzuführen: zu der konstitutiven Norm des sich im Empfinden Verwirklichenkönnens, durch die wir Vertrauen haben in die *synkinesis* von Ich und Welt, die wir mit anderen Menschen teilen und die nicht ohne die „Wir-Zeit“ das Zeiterleben im Medium mit anderen Menschen möglich ist. Beziehungsreichtum wie auch ein Reichtum in der Beschreibung dieses Phänomens kommen hier zusammen in unserer existenziellen Haltung zur Welt, gemeinsam darin Sinn zu suchen, um Sinn zu

59 Erwin Straus. Der archimedische Punkt (wie Anm. 24). S. 397.

60 Erwin Straus. Geschehnis und Erlebnis (wie Anm. 12). S. 77f.

61 Erwin Straus. Geschehnis und Erlebnis (wie Anm. 12). S. 77.

ringen, immer jedoch im Bewusstsein der *Möglichkeit von Sinn* – wie auch Büchner diesen Mangel an Sinn be- und geschrieben hat mit seinen *dramatis personae*.

Straus geht es um die Aufmerksamkeit auf Sinnverlust und Sinnsuche – angesichts einer Reduktion der Welt auf eine Norm der Gewaltsamkeit, eine Norm, die unsere Erfahrungen degradiert, wenn sie diese auf bloße Sinnesreize auf monadische und einsame Bewusstseinsapparate reduziert. Straus entwickelt mit seiner Ästhesiologie ein eigenes Ideal, das gerade die Phänomenalität unserer Erfahrungen wieder in unsere Reflexion des Wahrnehmens hineinholt: für den Gewinn eines „vollen Gehalt[es] der Situationsgegebenheit der Wirklichkeit“⁶². Prüfende Instanz, Instanz, aus der wir ein Empfinden für eine Norm unserer Wahrnehmung – eben auch gegen eine historisch gewordene oder sozial gesetzte – gewinnen, ist nicht allein das Denken ohne Sinne, ist nicht der Zweifel an den Sinnen, sondern eine Aufmerksamkeit auf den Sinn unserer Sinne, der nicht durch Instrument und Labor allein geschärft wird⁶³, sondern durch unseren Sinn- und Weltbezug: Was hier an Erkenntnis

erstrebt wird, soll die Welt nicht beherrschbar machen, aber die Welt aufschließen, aus einer stummen Welt will sie eine solche machen, die an tausend Stellen zu uns spricht. Die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt, in der wir leben, soll uns vernehmbar werden, wo sie bisher geschwiegen hat.⁶⁴

62 Ludwig Binswanger. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 9). S. 1.

63 Vgl. Ralf Konersmann. Die Augen der Philosophen. Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens. In: Ders. Kritik des Sehens. Leipzig: Reclam 1997. S. 9-47, hier S. 35.

64 Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne (wie Anm. 7). S. 419.

Jens Bonnemann (Jena)

Wahrnehmen heißt, verwundbar sein

Wenn die sinnliche Wahrnehmung zum Thema der Philosophie gemacht wird, dann wird sie zumeist als Vermittlung von Erkenntnissen über die empirische Welt in Betracht gezogen. Hieran knüpfen dann ausgedehnte Debatten darüber an, wie verlässlich jene der Sinneswahrnehmung zu verdankenden Erkenntnisse sind, ob auf diesem Weg also tatsächlich eine zutreffende Auskunft über das Sein der Welt erteilt wird, die eine valide Grundlage für wahre Aussagen bereitzustellen vermag. Es ist daher kein Zufall, dass die abendländische Philosophie vor allem die Gesichtswahrnehmung in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen gerückt hat, denn zweifellos verdanken wir dem Sehensinn die differenziertesten und umfassendsten Erkenntnisse über die Welt, in der wir leben.

Hans Jonas hat in diesem Sinn von einem „Adel des Sehens“ gesprochen: Das Sehen ist von allen Sinnen am meisten für die Erkenntnis geeignet, weil es eine Distanz zu seinen Objekten einnimmt; es erfasst sie bereits aus der Ferne, bevor es sich mit ihnen einlassen muss und von ihnen kompromittiert werden kann. Das Sehen selbst erlaubt also ein „Zurücktreten von der Aggressivität der Welt“¹; es ist der ‚theoretische‘ Sinn, weil er das Affiziert-Werden durch die Objekte der Welt, also die subjektive bzw. leibliche Erfahrung von Wirkung und Kraft aus dem Blick geraten lässt. Genau aus diesem Grund ist die Gesichtswahrnehmung nach Jonas seit der griechischen Antike das „Model der Wahrnehmung überhaupt und damit [...] der Maßstab für die anderen Sinne“².

In der folgenden Untersuchung geht es jedoch nicht um die adlige, sondern vielmehr um die *plebejische* Dimension der Wahrnehmung, in der Distanz und Unparteilichkeit unmöglich werden. Während das Sehen adlig ist, insofern es das Gesehene in ein Erkenntnisobjekt verwandelt, wird in Abgrenzung hierzu der Versuch unternommen – mit Maurice Merleau-Ponty

1 Hans Jonas. Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne. In: ders. Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 233-264, 253.

2 Jonas, Der Adel des Sehens (wie Anm. 1). S. 235.

gesprochen –, tiefer in das „lebendige Dickicht der Wahrnehmung“³ einzudringen. Um in diesem Bild zu bleiben: Anders als der Thron des Adligen, von dem aus das wahrnehmende Subjekt souverän und distanziert auf seinen Gegenstand herabsieht, ist es in einem solchen Dickicht vielmehr dem Wahrgenommenen ausgesetzt: Was mir in dem Dickicht begegnet, stellt meine neutrale Erkenntnishaltung in Frage, weil es mir zustößt und auf mich einwirkt. Und diese Einwirkungen werden wiederum nicht einfach nur interesselos als bloße Fakten der Erkenntnis registriert, denn es handelt sich hierbei um angenehme und unangenehme Ereignisse, welche die leibliche Verfasstheit des wahrnehmenden Subjekts in Mitleidenschaft ziehen.

Was in diesem Aufsatz unternommen werden soll, lässt sich also als eine Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung charakterisieren: Es geht um die Wahrnehmung, insofern sie als ein leibliches Widerfahrnis erlebt wird. Genauer gesagt: In der Wahrnehmung geschieht eine Einwirkung des Wahrgenommenen auf den Wahrnehmenden, also eine angenehme oder unangenehme Einwirkung des Wahrnehmungsobjekts auf das Wahrnehmungssubjekt, die sich als phänomenaler Bestand erfassen lässt. Das Widerfahrnis gehört daher selbst zum Wahrnehmungsgehalt des wahrnehmenden Subjekts, und nur insoweit ist es das Thema einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung.⁴

Sicher bin ich betroffen von meinem eigenen Leib, betroffen bin ich aber auch von den Dingen, die behaglich oder ekelhaft, schmerzhaft oder wohl-schmeckend sind. In der pathischen Wahrnehmung geschieht mir etwas durch Dinge außerhalb meines Leibes. Es handelt sich also um Widerfahrnisse nicht *der interozeptiven* (proprio- und viszerozeptiven), sondern der *exterozeptiven* Wahrnehmung. Im Bereich der propriozeptiven oder viszerozeptiven Wahrnehmung ist das Widerfahrnis von Schmerz eine zweistellige Beziehung („mir widerfährt ein Bauchschmerz oder ein Wadenkrampf“). Wenn ich einen Stich in der Brust verspüre, hat die Unterscheidung zwischen dem, was sticht, und dem, was gestochen wird, keinen Sinn. Dagegen handelt es sich im Bereich der exterozeptiven Wahrnehmung beim Widerfahrnis von Schmerz um eine dreistellige Relation: Hier widerfährt *mir*

3 Maurice Merleau-Ponty. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter 1966. S. 61.

4 Siehe hierzu ausführlich: Jens Bonnemann. Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses. Münster: Mentis 2016.

etwas durch *etwas*. Meine Hand tut nicht einfach nur weh, sondern *etwas* tut meiner Hand weh. Es gibt also ein von mir Unterschiedenes, das mir etwas zufügt, und dieser Zusammenhang gehört zum augenblicklichen phänomenalen Gehalt meiner Wahrnehmung. Bei einer Wahrnehmung als Widerfahrnis liegt phänomenologisch also nicht nur das Erleben der *Wirkung*, sondern in eins auch das der *Ursache* vor. Nur diejenigen Bewusstseins-erlebnisse kommen deshalb in Betracht, in denen ich auch *erlebe*, wie *etwas* auf mich *einwirkt*.

Das Ziel dieser Untersuchung besteht darin, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Qualitäten der Wahrnehmungsobjekte zu richten, welche in einer jeden Wahrnehmungsphilosophie unter den Tisch fallen, welche sich üblicherweise an epistemischen Fragestellungen orientiert und die Wahrnehmung deshalb primär als sinnliche Erkenntnis befragt. Das Gesehene kann zu hell sein; das Gehörte kann zu laut sein; das Getastete kann stechen, brennen, schneiden, stoßen und das Gerochene und Geschmeckte schlichtweg ekelhaft sein. Das Wahrgenommene ist also nicht nur grün oder rund, es ist nicht nur nützlich oder hinderlich, sondern auch wohlschmeckend, stechend, schneidend oder ekelhaft.

Eine entscheidende Hürde, die einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung im Wege steht, ist nun jene bereits erwähnte und in Philosophie und Wissenschaft weit verbreitete Auffassung, Wahrnehmung sei sinnliche Erkenntnis und sonst gar nichts – zumindest nichts, was einer philosophischen Untersuchung wert sei. Es bietet sich an, diese Hürde als Primat der Erkenntnis zu charakterisieren. Allerdings ist dies nicht die einzige Hürde, die es zu überwinden gilt, um die Philosophie weiter ins Dickicht der Wahrnehmung hinein zu führen. Es lassen sich immerhin noch zwei weitere unterscheiden, die als Primat der Praxis und Primat des Leibes bezeichnet werden können. Von einem Primat der Praxis lässt sich dort sprechen, wo eine pragmatische Verkürzung in dem Sinne vorliegt, dass Widerfahrnisse nur als Widerstände gegen unser Handeln berücksichtigt werden und das Unangenehme sich damit auf das Hinderliche reduziert. Demgegenüber soll von einem Primat des Leibes, bei dem die häufige *Leibvergessenheit* der Wahrnehmungsphilosophie geradezu durch eine *Leibversessenheit* überkompensiert wird, dann die Rede sein, wenn zwar pathische Qualitäten im Mittelpunkt stehen, diese jedoch lediglich als eigenleibliche Zustände verstanden und damit von jeglicher Wahrnehmung weltlicher Objekte abgetrennt werden. In den nun anschließenden Überlegungen sollen zunächst durch eine kritische Abgrenzung gegenüber den genannten drei Hürden

die Konturen eines alternativen wahrnehmungsphilosophischen Ansatzes tentativ sichtbar werden. Nach dieser kritischen Auseinandersetzung folgt dann der positive Gegenentwurf, in dem anhand von konkreten Beispielen der Versuch einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung unternommen wird.

Das Primat der Erkenntnis

Wenn man sich über den Forschungsstand der Wahrnehmungsphilosophie einen Überblick verschafft, dann lassen sich zum einen jene Positionen, die unter die Kategorie *Wahrnehmungsrealismus* subsumiert werden können, von denen unterscheiden, die in unterschiedlichen Spielarten einen *Wahrnehmungskonstruktivismus* vertreten. Für die so genannten Realisten – als beispielhafte Vertreter lassen sich hier John Locke, Rudolf Carnap, Bertrand Russell oder John Searle erwähnen – ist Wahrnehmung die Entdeckung einer subjektunabhängigen Realität, wohingegen die Konstruktivisten oder Interpretationisten – um zwei prominente Autoren der Gegenwartsphilosophie zu nennen: Donald Davidson und Richard Rorty – der Auffassung sind, dass ein aktives Subjekt die Wahrnehmung konstituiert, konstruiert oder interpretiert.⁵ Für die einen entsteht die Wahrnehmung, indem ein Objekt kausal auf das Subjekt einwirkt, für die anderen, indem das Subjekt eine bestimmte interpretierende Aktivität ausübt.⁶ In einem Punkt stim-

5 Innerhalb des Interpretationsparadigmas lässt sich dann wiederum darüber streiten, inwieweit eine Orientierung am empirischen Gehalt der Wahrnehmung überhaupt noch möglich ist. Während Davidson die Auffassung vertritt, eine Überzeugung sei überhaupt nicht mehr *referentiell* durch Sinneswahrnehmungen, sondern nur noch *inferentiell* durch andere Überzeugungen zu begründen (siehe hierzu z. B. Donald Davidson, Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: ders. Wahrheit und Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. S. 261-282), spricht sich John McDowell dafür aus, dass unsere Erkenntnis immer auch dem empirischen Gehalt unserer Wahrnehmung verpflichtet sei (vgl. John McDowell. Geist und Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).

6 Der Realismus, der für lange Zeit gegenüber dem Konstruktivismus ins Hintertreffen geraten war, hat in der Gegenwart wieder Aufwind erhalten (vgl. Paul Boghossian. Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013; Markus Gabriel [Hg.], Der Neue Realismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014).

men jedoch Realisten und Konstruktivisten trotz aller Differenzen überein: Wahrnehmung ist vor allem eine vortheoretische sinnliche Erkenntnis. Insofern die Frage nach der epistemischen Funktion der Wahrnehmung debattiert wird, steht deren Begriffsabhängigkeit auf dem Prüfstand, ihre Beziehung zur Wirklichkeit oder ihr Wahrheitsgehalt, der sie zu einer Quelle der Rechtfertigung von Überzeugungen werden lässt.

Gegenüber einem solchen Umgang mit der Sinneswahrnehmung hat bereits Ernst Cassirer den Vorwurf einer epistemischen Voreingenommenheit erhoben, die dazu führt, sich für die Wahrnehmung nur noch insoweit zu interessieren, als sich in ihr bereits die Erkenntnis der Außenwelt, einer objektiven, physikalischen Naturordnung und ihrer Gesetzmäßigkeiten abzuzeichnen beginnt.⁷ Eine solche Intellektualisierung und Theoretisierung der Wahrnehmungskonzeption geschieht bereits im „Vorblick auf die ‚Natur‘ der theoretischen Naturwissenschaft“⁸ und führt konsequent zu einer Ausblendung all dessen, was für unser lebensweltlich praktisches – und ebenfalls – pathisches Weltverhältnis von zentraler Relevanz ist. Diese Intellektualisierung der Wahrnehmung zeichnet sich einerseits durch eine weitgehende Leibvergessenheit aus, andererseits ignoriert sie all jene Qualitäten des Wahrgenommenen, die mir nur gegeben sind, weil ich ein handelndes und leidendes Subjekt bin.

Primat der Praxis – Widerstand und Widerfahrnis

Gegen das Primat der Erkenntnis in der Wahrnehmung haben nun von pragmatischer Seite William James, John Dewey und George Herbert Mead und von phänomenologischer Seite Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Jean-Paul Sartre bereits mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, dass das Wahrgenommene grundsätzlich im Horizont von Handlungsinteressen erfasst wird. Darum ist etwa für Dewey das Wahrnehmungssubjekt kein rein geistiges, sondern ein verkörpertes und handelndes Wesen:

Nun ist das, was irgendein physisches Ding oder eine physische Eigenschaft zu einem Stimulus macht, der Zustand des gesamten Organismus in diesem

7 Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen* Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Primus 1997. S. 69.

8 Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen* Bd. 3 (wie Anm. 7). S. 71.

Augenblick, seine Bedürfnisse und die Art des Verhaltens, das er in diesem Augenblick zeigt.⁹

Folglich hängt alles, was in der Wahrnehmung gegeben ist, „weitgehend von dem Individuum als handelndem Subjekt ab“¹⁰. Wenn das Wahrnehmen also grundsätzlich in einem Handlungszusammenhang steht, dann ergibt sich daraus für Dewey: Sehen ist zunächst keine sinnliche Erkenntnis von Sachverhalten, sondern ein „Sehen-um-Zwecke-zu-erreichen“¹¹. Demzufolge nehmen wir, wie sich mit Mead hinzufügen lässt, in der Sinneswahrnehmung nicht einfach nur neutrale Fakten zur Kenntnis, sondern „die Objekte in der Umwelt sind Nahrung, Feinde, Hindernisse, Schutzvorrichtungen usw. Die Inhalte umfassen immer die Ausführung der Lebensprozesse der Organismen“¹².

Heute überrascht es kaum noch, wenn auf die Parallelen zwischen dem amerikanischen Pragmatismus und Martin Heidegger hingewiesen wird¹³, denn bekanntlich geht auch Heidegger von einer Priorität der praktischen Umsicht gegenüber einer nur kontemplativen und interesselosen Wahrnehmung aus:

Die natürliche Wahrnehmung, wie ich in ihr lebe, wenn ich mich in meiner Welt bewege, ist meist nicht ein eigenständiges Betrachten und Studieren der Dinge, sondern geht auf in einem konkreten praktischen Umgehen mit den Sachen; sie ist nicht eigenständig, ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren, den Weg zu bahnen, etwas zu bearbeiten.¹⁴

9 John Dewey. Körper und Geist. In: ders. Philosophie und Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 292-309, S. 302.

10 George Herbert Mead. Körper und Geist. In: ders. Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. S. 88-184, 94.

11 John Dewey. Die Elementareinheit des Verhaltens. In: ders. Philosophie und Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 230-244, 232.

12 Mead, Körper und Geist (Wie Anm. 10). S. 148.

13 Vgl. Hans Joas. Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Missverständnisses. In: ders. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 114-145, 127-129.

14 Martin Heidegger. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Bd. 20. Frankfurt am Main: Klostermann 1994. S. 37.

Ähnlich wie Cassirer sieht auch Heidegger die Gefahr einer theoretischen Verzerrung eines ursprünglich praktischen Weltverhältnisses. Um die Differenz zwischen der kontemplativen Wahrnehmung und der „Umsicht des gebrauchenden Umgangs“¹⁵ terminologisch hervorzuheben, bezeichnet er das Objekt jener praktischen Umsicht nicht als *Ding*, sondern als *Zeug*: „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Messzeug“.¹⁶

Sartre greift diese pragmatistische Perspektive auf und gibt ihr eine bemerkenswerte Wendung, wenn er geltend macht, dass selbst der Widerstand, den die Objekte dem Handeln entgegensetzen, noch ein Produkt meiner praktischen Entwürfe sein soll. Wenn ich beabsichtige, den Felsen beiseite zu rollen und er sich als zu schwer herausstellt, dann verdankt er dieses Zuschwer-sein noch meinem eigenen freien Entwurf:

Ein Felsblock, der einen erheblichen Widerstand darstellt, wenn ich ihn wegrücken will, ist dagegen eine wertvolle Hilfe, wenn ich ihn besteigen will, um die Landschaft zu betrachten. An ihm selbst – falls es überhaupt möglich ist, zu sehen, was er an ihm selbst sein kann – ist er neutral, das heißt, er erwartet, durch einen Zweck erhellt zu werden, um sich als widrig oder als hilfreich zu erweisen.¹⁷

Mit anderen Worten, die Widrigkeit der Dinge gibt es nach Sartre nur, weil ich handle, also entwerfe, einen gegebenen Zustand der Welt zu verändern. Es sieht dann also so aus, als würden die Dinge friedlich abwarten, bis sie auf meine Initiative hin von einem „Zweck erhellt [...] werden, um sich als widrig oder als hilfreich zu erweisen“¹⁸.

Ganz ähnlich wie Sartre argumentiert im Übrigen auch Hubert L. Dreyfus in seiner Kritik an der Computertheorie des Geistes: Das menschliche Bewusstsein, so heißt es, funktioniert gerade nicht wie ein Computer, denn in der physikalischen Welt des Computers werden isolierte Tatsachen empfangen, die alle gleichrangig sind, weil der Computer keine Zwecke und Handlungsinteressen verfolgt.¹⁹ So macht Dreyfus schließlich geltend, dass

15 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986. S. 73.

16 Heidegger. *Sein und Zeit* (wie Anm. 15). S. 68.

17 Jean-Paul Sartre. *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994. S. 834.

18 Sartre. *Das Sein und das Nichts* (wie Anm. 17). S. 834.

19 Hubert L. Dreyfus. *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*. Was Computer nicht können. Königsstein/Ts: Athenaeum 1985. S. 212.

die Gegenstände der menschlichen Wahrnehmungswelt „ihren ganzen Sinn durch ihren Verwendungszusammenhang“²⁰ erhalten: Der Sinn eines Wahrnehmungsobjekts besteht demzufolge also einzig darin, dass es hilfreich bzw. zweckdienlich oder hinderlich bzw. zweckwidrig für die Durchsetzung von Handlungsinteressen ist.

Gegen eine solche Auffassung, wie sie Sartre und Dreyfus vertreten, lässt sich jedoch auf den folgenden Umstand hinweisen: Es gibt unangenehme Wahrnehmungen, die völlig unabhängig von meinem Handlungsentwürfen auftreten und ebenso unabhängig von ihnen schlichtweg unangenehm sind. Wenn in meiner Wohnung plötzlich ein Feuer ausbricht, das unerträglich heiß und schließlich lebensgefährlich wird, könnte man mit Sartre sicher entgegennen, dass ich immer noch selbst entscheide, ob ich versuche, das Feuer zu löschen, die Flucht ergreife oder einfach lethargisch den Dingen ihren Lauf lasse. Dennoch besteht der wesentliche Unterschied: Ich kann wählen, was ich *tue*, aber ich kann nicht wählen, was ich *erleide*. Ich kann entscheiden, nicht wegzulaufen, aber ich kann nicht entscheiden, dass das Feuer angenehm ist. Während der Felsen aufhört zu schwer zu sein, wenn ich den Entwurf aufgebe, ihn beiseitezuschieben, kann ich mit der Hitze des Feuers keineswegs auf dieselbe Weise umspringen: Im Unterschied zum Zu-schwer-sein des Felsens handelt es sich um eine widerfahrende Wahrnehmungsqualität, die sich unabhängig von meinen Handlungsentwürfen aufdrängt. Ich kann durch Absehen von bestimmten Entwürfen vermeiden, dass dieser Stein für mich zu schwer ist, aber bei einem ausbrechenden Feuer gibt es nichts, was ich tun kann, um zu vermeiden, dass die Flammen zu heiß sind. Dieses Widerfahrnis erweist sich bei genauerer Betrachtung zwar ebenfalls als relativ, aber es ist nicht wie ein Widerstand relativ zu meinen veränderbaren Handlungsentwürfen, sondern relativ zu meiner kaum veränderbaren Schmerzempfindlichkeit, Verletzlichkeit und Bedürftigkeit – und gerade das unterscheidet das *Widerfahrnis* vom *Widerstand*. Kurz, es gibt Widerständiges oder Widerspenstiges, weil ich handeln kann, und es gibt Widerfahrnisse, weil ich leiden kann. Während das Zu-schwer-sein des Felsens von meinem Handlungsentwurf abhängt und gewissermaßen – hinsichtlich der phänomenalen Gegebenheit – mit diesem verschwindet, ist die Widrigkeit des Feuers relativ zu meiner leiblichen Verankerung, die ich nicht gleichermaßen wie meine Handlungsentwürfe wechseln kann: Unabhängig von allen Handlungsinteressen und Verwendungszusammenhängen bewahrt das

20 Dreyfus. Die Grenzen künstlicher Intelligenz (wie Anm. 19). S. 212.

Feuer den pathischen Sinn, dass es zu heiß ist und mir darum Schmerzen und Verletzungen zufügen kann.

Wenn man wie Dewey, Heidegger und Sartre jedoch von einem Primat der Praxis ausgeht, dann besteht die Gefahr, dass das Widerfahrnis nur als eine Form des Widerstandes und das Unangenehme als eine Form des Hinderlichen aufgefasst wird. In der Kritik an Sartre hat sich jedoch herausgestellt: Das Widerfahrnis und der Widerstand lassen sich phänomenologisch nicht in ein und denselben Topf werfen. Ob der Felsen ‚hilfreich‘ oder ‚widerständig‘ ist, hängt von meinen Handlungsentwürfen ab. Aber der Hinweis auf solche Handlungsentwürfe kommt augenscheinlich an seine Grenze, wenn es um die Frage geht, was es damit auf sich hat, dass der Geschmack der Apfelsine angenehm, das Licht zu grell, der Ton zu laut, der Geruch ekelhaft und der der Druck auf die Hand schmerzhaft ist. Man erfreut sich nicht nur an einem Wahrgenommenen, weil es sich als gehorsames Mittel für die eigenen Ziele erweist, sondern weil es in seinem Erscheinen selbst erfreulich, also sozusagen ein *Zweck* ist: Bestimmte Qualitäten sind als solche angenehm oder unangenehm. Man erfreut sich an der Helligkeit des Sonnenscheins, an dem Geschmack des Erdbeereises oder an der Farbe des Meeres, man leidet an der Kälte des Windes oder dem Schmerz des Wespenstichs. Beim Kontakt mit den Wahrnehmungsobjekten widerfahren mir also Erlebnisse mit einem bestimmten pathischen Charakter – angenehm, unangenehm, wohlschmeckend, schmerzhaft, bequem, behaglich, zu kalt, zu warm usw. – und dieser pathische Charakter steht nicht in Zusammenhang mit meinen Handlungsinteressen, nicht mit meinem Tun, sondern vielmehr mit meinem Leiden, d. h. mit meiner Verletzlichkeit und meinen leiblichen Bedürfnissen.

Primat des Leibes – eigenleibliches Spüren und Widerfahrnis

Das philosophische Denken von Michel Henry und Hermann Schmitz legt zwar das Schwergewicht auf das affektive Betroffensein, aber es verfehlt die pathischen Wahrnehmungsqualitäten, weil das Widerfahrnis hier nur als ein leibimmanentes Gewitter verstanden wird. Während das Primat der Erkenntnis also die *Wahrnehmung ohne Widerfahrnis* untersucht, kennt das Primat des Leibes nur das *Widerfahrnis ohne Wahrnehmung*: Von geradezu entgegengesetzten Wegen aus stellt sich damit eine Blindheit für das *Widerfahrnis der Wahrnehmung* ein. Eine entscheidende Weichenstellung, von der aus Henrys Philosophie dann konsequent auf die genannte phänomenale

Verzerrung hinausläuft, ist die Unterscheidung von „zwei grundlegende[n] Weisen, wonach sich die Erscheinung von allem vollzieht, was sich uns gibt: das Erscheinen der Welt und das Erscheinen des Lebens“²¹. Dies wird dem phänomenologischen Sachverhalt gerecht, dass mir meine Freude und meine Traurigkeit, mein Schmerz und meine Müdigkeit nicht wie die Dinge der Welt in Distanz gegenüberstehen, vielmehr erlebe ich in meiner Freude, meiner Traurigkeit, meinem Schmerz und meiner Müdigkeit unmittelbar mich selbst.

Auf diese Weise versucht Henry das Problem der Selbsterkenntnis in den Griff zu bekommen, das auch schon Sartre mit dem Gedanken der Präreflexivität des Bewusstseins zu bewältigen versucht hat²²: Wenn nur das zum Thema der Phänomenologie werden kann, was sich phänomenal ausweisen lässt und die einzige phänomenale Gegebenheitsweise die Subjekt-Objekt-Dualität der Erkenntnis einschließt, dann gerät die Selbsterkenntnis unvermeidlich in einen infiniten Regress. Das Subjekt, dem die Objekte gegeben sind, kann nur phänomenal ausgewiesen werden, wenn es seinerseits Objekt für ein Subjekt ist. Das Bewusstsein von einem Gegenstand muss also zum Gegenstand für ein *reflexives* Bewusstsein werden, das seinerseits wiederum phänomenal ausgewiesen werden muss, indem es selbst zum Gegenstand für ein nächsthöheres Bewusstsein wird usw. Das Problem taucht damit auf, dass der infinite Regress unvermeidbar ist und das jeweils letzte Glied der Kette der einander reflektierenden Bewusstseine ins Unbewusste bzw. ins Unerkannte fällt.²³

21 Michel Henry. Leid und Leben. In: ders. Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zu Psychologie und zum Wesen des Menschen. Freiburg/München: Alber 200. S. 124-139, 125.

22 Sartre vermeidet das Reflexionsmodell des Bewusstseins, indem für ihn das Bewusstsein seiner selbst gegenwärtig ist, bevor es in der Reflexion zum Objekt der Selbsterkenntnis wird: Das Selbstbewusstsein geht also der Selbsterkenntnis voraus (Sartre. Das Sein und das Nichts (wie Anm. 17). S. 17-27).

23 Siehe hierzu auch die erhellenden Ausführungen von Manfred Frank zur Widerlegung des Reflexionsmodells des Bewusstseins bei Johann Gottlieb Fichte in: Manfred Frank. Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen. Stuttgart: Reclam 2015. S. 47: „Eine gegenstandsgerichtete Vorstellung wird mir als *Vorstellung* und als *meine* Vorstellung dann und nur dann bewusst, wenn ich sie mir in einer zweiten Vorstellung präsentiere, und diese wird wieder erst bewusst, wenn ich sie mir in einer dritten präsentiere usf. Auf diese Weise bleibt das jeweils letzte Vorstellungssubjekt unbewusst, und dies Unbewusstsein teilt sich

Aus diesem Grund unterscheidet Henry zwischen dem Erscheinen der Welt und dem Erscheinen des Lebens bzw. der Selbstaffektion, bei der es keinerlei Differenz zwischen Subjekt und Objekt gibt: Das Sehen muss nicht zum Gesehenen eines nächsthöheren Sehens werden, weil es ein Sich-selbst-Empfinden des Sehens gibt. Bis hierin mag man Henrys Gedankengang noch weitgehend folgen können, jedoch treibt er die Differenz zwischen Welterscheinen und Selbstaffektion schließlich so weit, dass die Welt völlig affektlos und die Affektion völlig weltlos wird:

Das Leben ist die Selbstgebung in einem radikalen und strengen Sinne, nämlich in dem Sinn, daß das Leben selbst es ist, was gibt, und auch es selbst es ist, was gegeben wird. Weil es das Leben ist, welches gibt, ist es auch nur in ihm gegeben, daß wir an dieser Gabe teilhaben. Weil es das Leben ist, was in dieser Gabe gegeben wird, so haben wir auch nur in ihm Zugang zum Leben; kein Weg führt zum Leben außer das Leben selbst.²⁴

Um die Nichtreduzierbarkeit der Selbstaffektion auf die Welterscheinung und damit die ontologische Selbstständigkeit des Lebens gegenüber der Welt zu sichern, reißt Henry Pathos und Weltbezug völlig auseinander. Was mir also in der Affektion widerfährt, kommt niemals aus der Welt, sondern nur aus dem Leben, d. h. es kommt eigentlich aus mir selbst: „Das Leid steigt aus der innersten Möglichkeit des Lebens selbst empor; es gehört zu dem Prozeß, worin das Leben in jenem radikalen und unumgehbaren Sinne so in sich kommt, daß sich jedes ‚Sich-selbst-empfinden‘ phänomenologisch in diesem uranfänglichen Leiden als ‚Sich-selbst.-erleiden‘ vollzieht“²⁵. Was mir zustoßt, ist also niemals das Wahrgenommene, niemals ein Ding in der Welt, denn aufgrund seiner fundamentalen Weltlosigkeit ist das Leben nichts, dem *etwas* zustoßen kann; es stößt nur *sich selbst* zu.

der ganzen vorangehenden Kette mit. Kurz: Nach diesem Modell kann Selbstbewusstsein nicht erklärt werden. „Nun aber ist doch [Selbst-]Bewusstseyn! Da Phänomene nicht falsch sein können, sondern nur Theorien, muss also das Reflexions-Modell falsch sein. Es ist falsch, heißt (für Fichte): Es muss ein Bewusstsein geben, in dem die auffassende und aufgefasste Seite nicht auseinandertreten, sondern nur ein und dasselbe Ereignis bilden.“ Ein solches Bewusstsein wäre einerseits Sartres präreflexives Cogito und andererseits Henrys Selbstaffektion.

24 Michel Henry. Mitpathos als Gemeinschaft. In: ders. Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen. Freiburg/München: Alber 2005. S. 140-162, 141f.

25 Henry. Leid und Leben (wie Anm. 21). S. 131.

Aus dieser Perspektive rührt das Schmerzhaftes einer Glasscherbe, in die ich hineintrete, nur von einem ursprünglich rein subjektiv generierten Schmerz her, der völlig unabhängig von jedem weltlichen Objekt existiert und – warum auch immer – erst in einem zweiten Schritt auf die Glasscherbe projiziert wird. Wenn das Leben so weltlos ist, ist zu fragen, warum der Schmerz auf die Glasscherbe und nicht auf den Grashalm projiziert wird. Wenn mein Schmerz, meine Freude, das Angenehme und das Unangenehme, wie Henry hervorhebt, sogar dieselben wären, auch wenn es überhaupt keine Welt gäbe, weil es sich dabei eben um rein pathische *Selbsterfahrungen* handelt, dann stellt sich zudem die Frage, warum überhaupt noch eine solche Projektion stattfindet. Obwohl Henry unentwegt vom Pathos spricht, ist doch die Wahrnehmung als solche bei ihm ebenso wenig pathisch wie bei Donald Davidson oder John Searle.

Wenn man an dieser Stelle einen vergleichenden Blick auf die Position von Hermann Schmitz wirft, so besitzt dessen Phänomenologie ebenso wie jene von Michel Henry gegenüber einer reinen Erkenntnistheorie der Wahrnehmung zunächst den unbestrittenen Vorzug, das affektive Betroffensein und das leibliche Widerfahrnis ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Dies führt jedoch gleichfalls zu einer Überbetonung der Subjektivität: Ebenso wie die Affektion bei Henry reine *Selbstaffektion* ist, so gibt es auch im eigenleiblichen Spüren bei Schmitz keinen Weltbezug – und darum gerät Schmitz in Gefahr, ebenso ein „Innerlichkeitsfanatiker“ zu sein, wie er es Henry vorhält.²⁶

Vor allem innerhalb der Phänomenologie ist es üblich, Leib und Körper zu unterscheiden. Der *Leib* ist mein Leib, den ich erlebe und spüre, mit dem ich mich bewege und der als Wahrnehmungs- und Handlungszentrum meine absolute Orientierung in der Welt ist. Mein *Körper* hingegen ist der Gegenstand der Anatomie und Physiologie; er ist ein Ding in der Welt wie andere Dinge, die sich wiegen und messen lassen. Wie Bernhard Waldenfels nicht zu Unrecht bemerkt, wird die Differenz zwischen Leib und Körper bei Schmitz so zugespitzt, dass „die Dualität von *res cogitans* und *res extensa* sich in Form einer Dualität von spürbarem Leib und wahrnehmbarem Körper erneut etabliert, und dies mit all den Problemen, die wir seit langem kennen“²⁷. Dies

26 Hermann Schmitz. *Der Leib*. Berlin: De Gruyter 2011. S. 169.

27 Bernhard Waldenfels. *Eigenleib und Fremdkörper*. In: ders. *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. S. 47f.

liegt daran, dass ich Schmitz zufolge meinen Körper nur wahrnehme, ohne ihn zu spüren, und meinen Leib nur spüre, ohne ihn wahrzunehmen. Was ich im eigenleiblichen Spüren erfahre, sind verschiedene „Leibesinseln“²⁸ (z. B. die Engung und Weitung beim Atmen, Kribbeln im Fuß, Wärme in der Hand, die Bewegung der Zunge im Mund usw.). Während mein Körper sich nach Schmitz dadurch auszeichnet, dass ich ihn mit meinen Sinnen wahrnehme, d. h., dass ich ihn sehen und tasten kann, werde ich meines Leibes im eigenleiblichen Spüren gewahr. Genauer gesagt, im eigenleiblichen Spüren erfahre ich *ausschließlich* meinen eigenen Leib:

Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z. B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellungen vom eigenen Körper) zu bedienen.²⁹

Wenn Wahrnehmen und eigenleibliches Spüren auf diese Weise strikt getrennt werden, verbleiben die Leibesinseln konsequent in der Innerlichkeit, da das eigenleibliche Spüren nichts anderes als ein *Sich*-Spüren ist.³⁰ Die Parallelen zwischen Henry und Schmitz sind nicht zu übersehen: Affektion

28 Schmitz. Der Leib (wie Anm. 26). S. 7-12.

29 Schmitz. Der Leib (wie Anm. 26). S. 5.

30 Daran ändert im Übrigen auch der Gedanke der „Einleibung“ nichts. Wenn Schmitz von Einleibung spricht (vgl. Hermann Schmitz. Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn: Bouvier 2007. S. 138; ders. Der Leib (wie Anm. 26). Kap. 4), dann ist damit u. a. gemeint, dass mir beim Wahrnehmen eines Objekts zugleich mein eigener Leib als Körperschema gewahr wird, so dass ich einem Auto ausweichen und einen Ball fangen kann. Dabei handelt es sich jedoch weniger um eine Überschreitung der Innerlichkeit des Leibes als vielmehr um eine Assimilation, in der auch das Wahrgenommene noch in diese Innerlichkeit integriert wird. Waldenfels schreibt hierzu: „Den Anderen am eigenen Leibe spüren“ ist gewiß eine schöne Formulierung, doch so, wie sie angewandt wird, läuft sie hinaus auf eine Erweiterung des Eigenen durch das Fremde und auf eine Aufhebung des Fremden in einem übergreifenden Ganzen, wobei einmal das eine Moment, das andere Mal das andere überwiegt“ (Waldenfels. Eigenleib und Fremdkörper (wie Anm. 27). S. 49). Während Einleibung also bedeutet, dass ich alle Dinge auf meinen Leib beziehe, wäre das Widerfahrnis der Wahrnehmung zutreffender genau umgekehrt als eine ‚Einweltung‘ zu

und Spüren sind jeweils rein immanent und werden streng vom Bereich der Wahrnehmung geschieden. Eine solche Evakuierung des Pathischen aus der Welt geht an der Erfahrung vorbei, dass das Wahrgenommene selbst Spüren und Affektion bewirkt. Ist dasjenige, was ich leiblich spüre, nicht auch die Sonne auf meiner Haut und der Wind in meinem Gesicht? Schließt das Spüren nicht auch die Erfahrung des Berührt- und Angerührtwerdens ein? Spüre ich nur mein brennendes Auge als eine Leibesinsel und nicht gleichermaßen die schmerzhaft Helligkeit des Lichts? Wenn ich einen Stich in meiner Hand spüre, schließt der Gehalt dieses Erlebnisses dann wirklich nur meine Hand als Leibesinsel ein, in der sich ein Stechen ereignet? Oder findet sich hier nicht ebenfalls der phänomenale Gehalt, dass mich etwas außerhalb der Grenzen meines eigenen Leibes sticht, vor dem ich mich in Acht nehmen sollte?

Die phänomenalen Gegebenheiten sprechen eher dafür, dass jene Leibesinseln gar nicht so weit vom Festland, d.h. von der außerleiblichen Welt getrennt sind, wie es bei Schmitz den Anschein hat. Wenn ein Widerfahrnis eine phänomenale Gegebenheit ist, in der ich eine angenehme oder unangenehme Einwirkung eines Dings auf mich erfahre, dann muss eine Gegebenheitsweise existieren, die nicht nur wie das Spüren auf den eigenen Leib und nicht nur wie die epistemische Wahrnehmung auf reine Erkenntnisobjekte gerichtet ist. Die schlichte Erfahrung, dass mein Leib weltlich ist, weil es weh tut, wenn mich ein weltliches Ding stößt, passt nicht so recht in die Leibesimmanenz bei Henry und Schmitz.

Um den bisherigen Weg zusammenzufassen: Dass das Wahrgenommene pathische Qualitäten besitzt, ist ein phänomenologischer Sachverhalt, der auf dreifache Weise aus dem Blick geraten kann. Zunächst durch eine Wahrnehmungsphilosophie, für die Wahrnehmung nichts weiter als eine sinnliche Erkenntnis ist und die der leiblichen Verankerung keinerlei Aufmerksamkeit schenkt; zweitens durch einen Primat der Praxis, der Widerfahrnisse nur als Widerstand und das Angenehme nur als Nützlichendes begreift, und schließlich drittens durch eine Philosophie, die zwar Genuss und Leiden in den Mittelpunkt rückt, sich dabei aber ganz und gar auf den Leib konzentriert und den Kontakt mit der Welt vernachlässigt. Auf diese Weise geht dann folgerichtig der Wahrnehmungscharakter des Pathischen verloren. Jene alltägliche und banale Erfahrung, dass Wahrnehmungsobjekte angenehm oder unangenehm

beschreiben: Ich erfahre, dass ich zwischen die Dinge geraten bin, dass ich selber Ding unter Dingen bin, weil diese Dinge mir zustoßen.

auf uns einwirken, wird demzufolge nicht nur durch eine Theorie der Wahrnehmung zum Verschwinden gebracht, die kein Pathos, sondern auch durch eine Theorie des Pathos, die keine Wahrnehmung kennt. Wenn eine Phänomenologie des leiblichen Widerfahrnisses der Wahrnehmung vorgenommen werden soll, ist es natürlich unumgänglich, die Leiblichkeit des Wahrnehmenden zu betonen. Hierbei sollte allerdings, wie die vorangegangenen Überlegungen deutlich machen, die Gefahr vermieden werden, dass das Widerfahrnis seinen Wahrnehmungscharakter, d. h. seine welterschließende Relevanz verliert und sich auf ein rein eigenleibliches Spüren verkürzt.

Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung

Das Ziel einer pathischen Wahrnehmung besteht darin, das Wahrgenommene zu beschreiben, insofern es und wie es auf meinen Leib einwirkt und auf diese Weise Genuss und Leiden hervorbringt. Dabei gilt es vorab zu berücksichtigen: In der pathischen Wahrnehmung nehme ich zwar *leiblich* wahr, aber damit ist gerade *nicht* gemeint, dass ich vor allem *den eigenen Leib* wahrnehme. Denn zunächst ist auch die pathische Wahrnehmung wie jede andere auf die Welt gerichtet, d. h. sie intendiert das *Objekt* und nicht das *Subjekt* der Wahrnehmung. Es kommt darum darauf an, die pathische Wahrnehmung auf jener ursprünglich *präreflexiven* Ebene zu beschreiben, also das Augenmerk auf ihre welterschließende Dimension zu konzentrieren, welche verloren geht, wenn das Widerfahrnis mit einem bloßen Spüren des Eigenleibs gleichgesetzt wird, wie das bei Henry und Schmitz geschieht.

Als Musterfall einer pathischen Wahrnehmung lässt sich das Beispiel des Ekels anführen. Hier leuchtet intuitiv ein: Auf der ursprünglichen präreflexiven Wahrnehmungsebene wäre es verfehlt, den Ekel nur als ein eigenleibliches Spüren, als Würgereiz, Übelkeit, Gänsehaut usw. zu beschreiben, denn auf diese Weise geht das *Wovor* des Ekels verloren. Es gibt das Ekelhafte als eine Qualität des intendierten Objekts: Das Wahrgenommene ist nicht nur grün oder rot, hinderlich, widerspenstig oder nützlich – es kann auch schlichtweg ekelhaft sein. Genau an dieser Stelle lässt sich sehr anschaulich zwischen der *präreflexiven* und der *reflexiven* Ebene der pathischen Wahrnehmung unterscheiden: Auf der präreflexiven Ebene ist der Ekel die *Wahrnehmung ekelhafter Objekte*, auf der sekundären und reflexiven Ebene schließt der Ekel außerdem noch die *Wahrnehmung meiner eigenen leiblichen Zustände und Reaktionen* ein. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass

wir einen Gegenstand ekelhaft finden, bevor wir unseren eigenen Würgereiz, die Übelkeit und die Gänsehaut selbst zum Thema unseres Bewusstseins machen. Präreflexiv nehme ich den ekelhaften Gegenstand und nicht meinen Ekel wahr. Sobald ich dagegen ein reflexives Bewusstsein von meinem Ekel habe, ist mir auch mein Eigenleib gegeben, der dann aktuell aus dem Sich-Ekeln geformt ist. Der Ekel hat damit aufgehört, ausschließlich die Qualität eines Wahrnehmungsobjekts zu sein und ist zu einem Zustand meines Körpers geworden.

Wenn man sich also an die Reihenfolge der phänomenalen Gegebenheiten hält, dann sind Qualitäten wie genussvoll, ekelhaft, angenehm, unangenehm oder wohlschmeckend ursprünglich nicht innere leibliche Zustände oder eigenleibliches Spüren, sondern objektive Qualitäten der Wahrnehmungswelt. Der Schmerz in meinem Auge ist präreflexiv eine Wahrnehmung, in der das Sonnenlicht den pathischen Sinn ‚zu hell‘ besitzt – erst auf der reflexiven Ebene wird dieser Augenschmerz zur Qualität eines Körperteils: Zunächst ist einfach die Sonne zu hell; man könnte sagen, dass erst die Sonne eine unangenehme Wahrnehmung ist, bevor mein Auge schmerzt.

Wenn die Betrachtungsweise jedoch von Anfang an zu hoch ansetzt, kommt es zu einer subjektiven Verzerrung, d.h. man erfasst die Phänomene erst auf der reflexiven Ebene und hält diese für ihre ursprüngliche Erscheinungsweise. Das Angenehme ist dann keine Qualität des Wahrgenommenen, sondern ein subjektiver Zustand des Wahrnehmenden. Infolgedessen ist das Wahrgenommene nicht mehr der Zweck, in dem meine Wahrnehmung sich verliert, sondern ein Mittel, um bestimmte Qualitäten im Wahrnehmenden hervorzubringen: Wenn ich einen Sonnenuntergang betrachte, dann tue ich das nicht, weil er schön ist, sondern weil er bestimmte Gefühle in mir auslöst; ich verliebe mich in einen Menschen, nicht weil er liebenswert ist, sondern weil ich den Zustand der Verliebtheit genießen will. So ist auch das Essen nicht mehr ein Zweck meines Lebens, sondern ein Mittel des Überlebens: Ich esse nicht, weil das Essen gut schmeckt, sondern um mein eigenes Überleben zu sichern.

Wenn die reflexive Wahrnehmung also an den Anfang gesetzt wird, dann ist das Resultat ein ebenso egozentrisches wie instrumentalistisches Weltverhältnis: So verschiebt die Reflexion das Angenehme vom Bereich des Objektiven in den Bereich des Subjektiven, wodurch die Phänomene zu bloßen Mitteln werden, um eigenleibliche Zustände hervorzurufen. Unter diesem Blickwinkel ist es dann auch rätselhaft, warum bestimmte Wahrnehmungsobjekte, die eigentlich ganz und gar neutral gegeben sind, solche Gefühle des

Angenehmen oder Unangenehmen auslösen können. Eine solche Auffassung wird allerdings, wie sich zeigen lässt, den jeweiligen Phänomenen ganz und gar nicht gerecht: Die pathische Wahrnehmung ist zunächst unreflektiert und objektbezogen – und daher sind das Angenehme und das Unangenehme Qualitäten des Wahrgenommenen. Und folglich kommt es darauf an, den Sinn der pathischen Wahrnehmung auf der präreflexiven Ebene aufzuklären. Das bedeutet, dass wir die Inhalte des Lebens genießen, bevor derjenige, um dessen Überleben es hier gehen könnte, überhaupt selbst schon erfahren ist. Hierauf hat auch schon der französische Phänomenologe Emmanuel Levinas aufmerksam gemacht:

Wir atmen, um zu atmen, essen und trinken, um zu essen und zu trinken, behausen uns, um uns zu behausen, studieren, um unsere Neugier zu befriedigen, gehen spazieren, um spazieren zu gehen. Das alles ist nicht, *um* zu leben. Das alles ist Leben.³¹

Ist es aber zulässig hier von Unmittelbarkeit zu sprechen? Unterliegt man damit nicht einem naiven Realismus und dem dazugehörigen Mythos des Gegebenen?³² Angesichts dieses Einwands ist es erforderlich, den phänomenalen Sachverhalt noch einmal genauer zu fassen: Genau genommen ist diese ‚Unmittelbarkeit‘ natürlich durch die bereits erwähnte Verletzlichkeit und Bedürftigkeit unseres Leibes *vermittelt*. Aber das ändert nichts daran, dass jede Wahrnehmung sich primär auf die Dinge hin orientiert, bevor sie sich reflexiv auf sich selbst richtet. Wenn also von der Unmittelbarkeit der präreflexiven Wahrnehmung berechtigterweise die Rede ist, so ist damit gemeint, dass die *Objektorientierung* einer jeden reflexiven *Subjektorientierung* vorausgeht. Natürlich wäre das Objekt nicht schmerzhaft, wenn ich nicht schmerzempfindlich wäre, trotzdem sind in einem phänomenalen

31 Emmanuel Levinas. Vom Sein zum Seienden. Freiburg/München: Alber 1997. S. 52. Siehe hierzu auch Emmanuel Levinas. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München: Alber 1993. S. 190: „Die Biologie lehrt die Verlängerung der Nahrung bis hin zur Existenz – das Bedürfnis ist naiv.“

32 Seit der wegweisenden Kritik, die Wilfried Sellars am Empirismus geübt hat, versteht man unter dem Mythos des Gegebenen jede philosophische Position, die eine sozusagen ‚rohe‘, d.h. prä-konstitutive oder auch prä-interpretative Schicht der Wahrnehmung voraussetzt (vgl. Wilfried Sellars. Der Empirismus und die Philosophie des Geistes. Paderborn: Mentis 2002).

Sinne angenehme und unangenehme Qualitäten unmittelbar, weil sie auch erscheinen, ohne dass explizit auch jene leiblichen Bedürfnisse zum Thema meines Bewusstseins werden müssen. Die präreflexive pathische Wahrnehmung richtet sich auf das Angenehme oder Unangenehme des Objekts selbst als einen Zweck – das Objekt ist wohlschmeckend oder ekelhaft – und nicht auf die leiblichen Bedürfnisse, die es befriedigt oder gefährdet: Genau deswegen erscheint das präreflexiv wahrgenommene Objekt ‚zunächst‘ eben als ein Zweck und keineswegs als ein Mittel zur Befriedigung meiner leiblichen Bedürfnisse.

In der *reflexiven pathischen Wahrnehmung* taucht aber schließlich mein Leib selbst als ein Phänomen auf, und zwar ist er mir als mein Leib gegeben, insofern er die Einwirkungen eines Wahrgenommenen erleidet. Gerade durch solche wahrgenommenen Widerfahrnisse, die nicht aus der Leibsphäre selbst, sondern aus der Welt kommen, stellt sich heraus, dass auch der Leib ein Teil der Welt ist und nicht ohne den Körper gedacht werden kann. Daher muss auch schon der Leib mehr als nur das Korrelat des Spürens sein: Indem ich erlebe, dass ein wahrgenommenes Objekt nicht nur *körperliche* Veränderungen – z. B. Risse in der Haut –, sondern auch *leibliche* Veränderungen – nämlich Schmerzen – hervorruft, ist mir mein Leib zugleich als Teil der Welt gegeben. Wäre nur mein Körper den Auswirkungen der realen Welt ausgesetzt, dann könnten zwar meine Beine brechen, aber dies wäre ohne jegliche Auswirkung auf die reflexiv pathischen Wahrnehmungen, in denen mein Leib gegeben ist. Mein Körper wäre in diesem Fall ein reines Erkenntnisobjekt, und mein Leib verbliebe wie bei Henry und Schmitz in der reinen Immanenz. Wenn jedoch die Einwirkungen des Wahrgenommenen dazu führen, dass nicht nur mein Körper Schäden, sondern auch mein Leib Schmerzen aufweist, dann muss ebenfalls der Leib der Welt und dem Kausalverkehr der weltlichen Dinge unterworfen sein.

Das lässt sich sehr gut an einer konkreten Phänomenbeschreibung veranschaulichen: Mein Körper ist mir als Leib gegeben, weil der Stein, der auf das körperliche Ding ‚Hand‘ fällt, Schmerzen hervorruft. Wenn der Körper leiden kann, dann muss er leiblich sein. Gleichzeitig ist mir aber auch mein Leib als Körper gegeben, weil der Schmerz von realen Ereignissen in der Welt, also z. B. von einem anderen Körper wie dem Stein verursacht wird. Wäre mein Körper nicht leiblich, dann würde es nicht wehtun, wenn ein anderer Körper auf ihn fällt. Wäre aber umgekehrt der Leib nicht körperlich, dann könnte gar kein anderer Körper auf ihn fallen. Mein Leib ist also Körper, weil ich mit einer Nadel hineinstechen kann; und der Körper ist Leib,

weil dieses Hineinstecken weh tut. Wenn die Welt auf mich einwirkt, dann wird erstens deutlich, dass mein Körper ein Ding ist, auf das andere Dinge einwirken. Und zweitens zeigt sich, dass diese Einwirkungen nicht nur körperliche, sondern auch leibliche Veränderungen hervorrufen, insofern sie angenehm oder unangenehm sind. In diesen Beispielen erweist sich das Verhältnis zwischen Leib und Körper nicht als eine Kluft wie bei Schmitz, sondern vielmehr als eine unauflösbare Verschränkung, in der eins unentwegt ins andere hineinspielt.

Vor allem wird schließlich deutlich: Nicht nur mein Leib, sondern auch mein Körper ist als ein Phänomen gegeben. Die Einsicht, dass ich ein Teil der Welt bin, ist nicht die Grenze des Erlebens, sondern selbst in phänomenalen Gegebenheiten verwurzelt. Vermittels des leiblichen Widerfahrnisses der Wahrnehmung erfahre ich die Verschränkung von Leiblichkeit und Körperlichkeit, d. h. es ist mir phänomenal gegeben, dass mein Leib nicht nur eine Sphäre des eigenleiblichen Spürens oder der Selbstaffektion, sondern vielmehr ein Teil der Welt ist, der ihrem Kausalverkehr ausgesetzt ist. Für jene banale Erfahrung, dass mein Leib weltlich ist, weil es weh tut, wenn mich ein Ding stößt, ist jedoch schlichtweg kein Platz in der Leibkonzeption von Henry und Schmitz, weil beide Philosophen den Leib strikt von jeglicher Weltlichkeit und Körperlichkeit abschirmen.

Am Ende der hier vorgelegten Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung sollen nun noch einmal, um Missverständnisse zu vermeiden, *eigenleibliches Spüren*, *präreflexive pathische* und *reflexive pathische Wahrnehmung* in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden. In der *präreflexiven pathischen Wahrnehmung* sind angenehme oder unangenehme Dinge gegeben, während das *eigenleibliche Spüren* ein reiner Selbstbezug ist, in dem ich lediglich angenehme oder unangenehme Zustände meines Leibes erfahre. Im Unterschied dazu taucht in der *reflexiven pathischen Wahrnehmung* nicht nur ein Ding auf, das mir auf angenehme oder unangenehme Weise widerfährt, sondern zugleich auch mein Leib, dem dieses Ding widerfährt. Anders als bei der präreflexiven pathischen Wahrnehmung ist mir nun explizit *auch mein Leib* und im Unterschied zum eigenleiblichen Spüren aber auch *nicht nur mein Leib* gegeben, insofern der Weltbezug keineswegs aufgekündigt ist, d. h. auch die reflexive pathische Wahrnehmung nimmt immer noch widerfahrende Dinge wahr.

Also steht die reflexive pathische Wahrnehmung genau zwischen der präreflexiven pathischen Wahrnehmung, die *zwar leiblich intendiert*, aber *nicht den Leib intendiert*, und dem eigenleiblichen Spüren, dem überhaupt kein

außerleibliches Objekt gegeben ist. Sicher hat die Akzentuierung des eigenleiblichen Spürens bei introspektiven Wahrnehmungen – Bauchschmerzen, Hungergefühl, Kribbeln im Fuß usw. – ihre Berechtigung. Wenn eine jede leibliche Zuständlichkeit jedoch auf diese Weise verstanden wird, dann führt ein solcher Ansatz zu phänomenaler Blindheit, weil damit vorab all jene Widerfahrnisse ausgeklammert werden, die von der Welt her auf das Subjekt hereinbrechen. Während im eigenleiblichen Spüren keine Welt und im präreflexiven pathischen Wahrnehmen kein Leib gegeben ist, sind von einer Phänomenologie der reflexiven pathischen Wahrnehmung, in der der Leib in der Konfrontation mit einem Wahrnehmungsobjekt zur Erscheinung kommt, entscheidende Auskünfte über das fundamentale Leib-Welt-Verhältnis zu erwarten.

Barbara Wagner (Friedrichshafen)

„Lassen wir also diese Kindereien, und vergleichen wir nicht die Menschen, sondern die Menschengruppen“¹

Menschenstudien des langen 19. Jahrhunderts
und die Wahrnehmung des Andersseins

Erst wenn man recht erkannt hat, zu was diese letzteren fähig sind oder nicht, in welchen Grenzen ihre Anlagen zur Verwerthung kommen, bis zu welcher geistigen Höhe sie es bringen, und welche anderen Völker sie seit dem Beginn der historischen Zeiten beeinflussen, erst dann wird man vielleicht eines Tages berechtigt sein, aufs Einzelne einzugehen, zu untersuchen, warum die großen Individualitäten einer Race den schönen Geistern einer anderen nachstehen.

Mit diesem Zitat umschreibt der französische Diplomat Arthur de Gobineau (1816-1882) in seiner 1853-55 in vier Bänden publizierten Analyse „*Essai sur l'inégalité des races humaines*“ eine Art Wettkampf zwischen den Menschengruppen. Er misst sie an ihren Fähigkeiten und Anlagen – also individuellen Merkmalen, die auf eine ganz Gruppe bezogen werden. De Gobineau subsumiert nicht nur den Einzelnen unter eine Gemeinschaft. Er definiert mit dieser Herangehensweise auch eine kulturelle Identität. Darüber hinaus argumentiert er aus einer Wahrnehmungsperspektive, aus der er Anlagen und Entwicklungsmöglichkeiten beschreibt. Dabei setzt de Gobineau voraus, dass kulturelle Leistungen überhaupt einer Entwicklung unterliegen.²

Der eurozentrische Blick des 18. und 19. Jahrhunderts, den es hier zu untersuchen gilt, definiert und interpretiert das Wahrgenommene über vergleichende Studien. Stets steht eine Differenz in der Subjekt-Objekt

1 Arthur de Gobineau. Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Übers. von Ludwig Schemann. Erster Band, Stuttgart: Fr. Fromanns 1898, S. 241. Im Folgenden wird nach der ersten deutschen Übersetzung zitiert, da diese schnell weite Verbreitung findet und im unmittelbaren Umfeld Richard Wagners und dessen Schweigersohn Houston Steward Chamberlain entsteht.

2 Im Folgenden wird der Gedanke einer „Entwicklung“ im Sinne von Hegels Stufenmodell nicht weiter in Frage gestellt, da dies im betreffenden Zeitraum als plausibel und tragfähig gilt und deshalb argumentativ Verwendung findet.

Beziehung zwischen Beobachtendem und Wahrgenommenem. Dies gelingt am ehesten, wenn das Objekt der Betrachtung abstrahiert und verallgemeinert und zugleich aus einer sicher wirkenden Distanz beschrieben wird.

Beschreibungen von Menschen verschiedener Herkunft basieren auf Vergleichen, deren Kriterien die Untersuchungsergebnisse von vornherein festlegen. Sie fokussieren sich auf Körpermerkmale und deren unterstellte Einflüsse auf intellektuelle und kulturelle Entwicklungsmöglichkeiten. Sie betrachten gesellschaftliche Strukturen und ziehen daraus ihre verallgemeinernden Schlüsse. Solche Untersuchungen entstehen auf unterschiedlichen Ebenen: Im bildungsbürgerlichen Haushalt finden sich populärwissenschaftliche Publikationen wie Lexika für Erwachsene und Kinder. Die sich etablierende Anthropologie bedient sich ebenfalls der Vergleichsmodelle in der Beschreibung des Andersseins. Versuche, die Perspektive zu ändern und einen kulturellen Transfer überhaupt erst zu denken, lenken den Blick auf ein weiteres wichtiges Phänomen der Wahrnehmung in Selbsterkenntnis.

Als Quellentexte und Anschauungsmaterialien sind solche Publikationen zusammengestellt, in welchen die Differenz zwischen Europäer:innen und Afrikaner:innen herausgearbeitet wird.³ Der afrikanische Kontinent gewinnt im 19. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. Das Innere des Kontinents lockt Forschungsreisende, Missionare und später Kolonialmächte an. Aus den Begegnungen und Beschreibungen leiten sich nicht nur Bilder, sondern zugleich Argumentationslinien für europäische Handlungsstrategien ab, die bis heute nachwirken.

Menschen aus Afrika als Anschauungsobjekte

Das von Friedrich Arnold Brockhaus (1772-1823) erstmals 1809 herausgegebene „Conversations-Lexikon“⁴ bietet dem Bildungsbürgertum schon in der ersten Auflage mehrere Beiträge über Afrika und die dort lebenden

3 Die kleine Auswahl der Publikationen und Beispiele ist dem begrenzten Umfang des Beitrags geschuldet. Doch soll auch die Bandbreite der Beschreibungen und Annäherungsversuche veranschaulichen, wie weit verbreitet und über welchen Zeitraum hinweg die Wahrnehmung des Anderen aus dieser Perspektive dominiert. Diese Darstellungsweise beeinflusst auch weiterhin jene Strukturen und Denkmodelle, die als rassistisch zu bezeichnen sind.

4 Der vollständige Titel lautet: „Kurzgefaßtes Handwörterbuch für die in der gesellschaftlichen Unterhaltung aus den Wissenschaften und Künsten vorkommenden

Menschen.⁵ Die Artikel basieren auf anthropologischen Studien des späten 18. Jahrhunderts, die insbesondere Körpermerkmale unterschiedlicher Phänotypen miteinander vergleichen und Individuelles ausblenden. Unterschiedliche Dunkelfärbungen der Haut, die Beschaffenheit der Haare und die Beschreibung der Schädelformen dienen der lokalen Zuordnung. Auch Vergleiche mit der Tierwelt sind in den Artikeln bis in die späteren Auflagen zu finden, obwohl dem Zielpublikum nicht alle Tiere aus eigener Anschauung bekannt gewesen sein dürften. In den Bänden sind entsprechende Beschreibungen vorhanden, doch müssen sich Lesende aktiv um die Beschaffung vertiefender Informationen kümmern.

Die Autoren⁶ schildern Verhaltensweisen und Rituale afrikanischer Menschen, ohne diese selbst kennengelernt oder jemals gesehen zu haben. Dass sie sich der europäischen Sichtweise nicht entziehen können, ist aus den Formulierungen leicht zu entnehmen. Politische Regierungsformen werden beispielsweise auf die in Afrika beobachteten Organisationsstrukturen direkt übertragen: „Sie stehen theils unter Kaisern und Königen, theils ziehen sie unter einem Oberhaupte im Lande herum.“⁷ Im Artikel „Afrika“ der 1809 erschienenen ersten Auflage wird die Form des Regierens als allgemeingültig für den gesamten Kontinent erklärt, ohne die Beobachtung überhaupt zu lokalisieren. Stattdessen heben sie die kulturelle Differenz hervor: „Allein die Menschheit steht in diesem Erdtheile ohne Zweifel auf der niedrigsten

Gegenstände mit beständiger Rücksicht auf die Ereignisse der älteren und neueren Zeit“.

5 Die Forschungsleistungen des 19. Jahrhunderts sind in diesem Kontext nicht zu unterschätzen, doch gilt es hier auch eine kritische Distanz zur Methodik zu bewahren. Nicht jede neue Erkenntnis basiert auf Studien, die wissenschaftlichen Standards gerecht werden. Gerade in den Lexikon-Artikeln des Brockhaus befinden sich viele Passagen, die aus heutiger Sicht als Kolportage zu bezeichnen sind. Deshalb ist das „Erforschen“ in diesem Abschnitt in Anführungszeichen gesetzt, da diese so gewonnenen Erkenntnisse aus damaliger Wahrnehmung durchaus als Forschungsleistung gelten, heute jedoch nicht mehr. Diese historische Sichtweise kann durch die Anführungszeichen gleichermaßen respektiert wie auch in Frage gestellt werden.

6 Die Verfasser der Lexikonartikel sind nicht namentlich erwähnt. Es ist davon auszugehen, dass sich keine Frauen darunter befanden. Deshalb wird hier auf die weibliche Form verzichtet.

7 „Afrika“, Brockhaus, Bd. 1 (1809), S. 23.

Stufe der Cultur und Vollkommenheit [...]:⁸ Wie sie zu diesem Urteil kommen, lassen die Autoren offen.

Die Erstauflage des Lexikons umfasst etwa 2000 Exemplare und steigt kontinuierlich. Damit treffen die im Brockhaus veröffentlichten Stereotype auf eine wachsende Leserschaft und erhalten zunehmend größere Bedeutung.

Etwa zur gleichen Zeit publiziert Friedrich Justin Bertuch (1747-1822) sein zwölf Bände umfassendes „Bilderbuch für Kinder“, das zunächst in Monatsausgaben erscheint.⁹ Auf ganzseitigen, kolorierten Kupferstichen stellt er verschiedene Themengruppen vor – darunter auch Menschen unterschiedlicher Regionen Afrikas. Wegen der kostbaren Aufmachung ist hier der Rezipientenkreis kleiner als bei Brockhaus. Über mehrsprachige Übersetzungen der kurzen Bildbeschreibungen richtet er sich an eine europäische Leserschaft, was den Bildungsanspruch unterstreicht.¹⁰

Auf den Bildtafeln sind Menschenpaare aus Afrika und anderen Weltregionen beim Verrichten alltäglicher Arbeiten zu sehen. Afrikaner:innen werden nicht nur rein äußerlich beschrieben, sondern zugleich unter sozio-kulturellen Gesichtspunkten vorgestellt. In den dazu gehörenden Beschreibungen sind wie bei Brockhaus Vergleiche herangezogen. Diese beziehen sich auf europäische Erscheinungsbilder, aber auch auf Tiere wie Affen und Lämmer. Nicht nur das kulturelle Gefälle findet sich dupliziert, auch die Kenntnis über die Vergleichsobjekte aus der Tierwelt wird wieder vorausgesetzt.

Weitere Besonderheiten unterstreichen die kulturelle Differenz, wenn etwa Frauen als typisch männlich konnotierte Tätigkeiten übernehmen, wie beispielsweise das Rauchen von Tabak und das Holzfällen. Auf diese Weise kommt die „Wildheit“ stärker zum Ausdruck und durchbricht das geschlechtliche Rollenmuster Europas.

In diese Beschreibungen fließt argumentativ die Rechtfertigung für den weiterhin praktizierten Sklavenhandel mit ein, wenn die vermeintlich geringere Kultiviertheit und die Nähe zur Tierwelt im Vordergrund stehen. Dies verfestigt die eurozentrische Wahrnehmung und hält den Einzelnen auf Distanz. Schon Kinder und Jugendliche lernen diese Unterscheidung kennen

8 Ebd., S. 23.

9 Friedrich Justin Bertuch. *Bilderbuch für Kinder*. Weimar: Industrie -Comptoir. Erschienen in zwölf Bänden zwischen 1790 und 1830.

10 Die Kurztexte und Beschreibungen sind im ersten Band in deutscher und französischer Sprache abgefasst. Ab dem vierten Band schließt sich eine Übersetzung in Englisch und ab dem sechsten Band auch in Italienisch an.

und transportieren die Klischees weiter, verstärkt durch die Wort-Bild-Kombination, die als authentisch gilt, wie der Herausgeber in seinem Vorwort behauptet.

Bei den Szenen aus Afrika, die ab 1874 bei Carl Hagenbeck (1844-1913) in Hamburg zu sehen sind, besteht die Möglichkeit einer nahezu unmittelbaren Begegnung mit Menschen anderer Länder. Besucher:innen begegnen während der „Völkerschauen“ in inszenierten Kulissen aus Pappmaché vermeintlich „wilden Menschen“ aus Afrika.¹¹ Durch Abspernungen voneinander getrennt, treffen Betrachtende und Betrachtete direkt aufeinander. Die Fokussierung und die Art der Wahrnehmung ist individuell und nur in der Inszenierung gelenkt. Wie in einem begehbaren Lehrbuch stehen sich Menschen unterschiedlicher Herkunft gegenüber.

Besonderen Wert legt Carl Hagenbeck auf Authentizität: „Es ist immer wieder für mich reizvoll, die unverfälschten Naturkinder aller Erdteile bei ihrer ersten Berührung mit der europäischen Zivilisation zu beobachten [...]“¹² So wählen die durch Afrika reisenden Anwerber nur solche Personen aus, die keine der europäischen Sprachen verstehen, um später eine Kommunikationsmöglichkeit mit dem Publikum der Völkerschauen zu unterbinden. Jede Form einer transkulturellen Interaktion und Anpassung wird vermieden. Die kulturelle Differenz verfestigt sich in der Beibehaltung und Projektion stereotyper Handlungsanleitungen.

Gleichzeitig nutzt Hagenbeck die Völkerschauen für Forschungszwecke. Er schließt sich der „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ an, der auch Rudolf Virchow (1821-1902) angehört. Die Forschenden vermessen und untersuchen die an den Völkerschauen Teilnehmenden. Über die Zusammenarbeit mit dem Hamburgischen Museum für Völkerkunde versucht er seinen Ausstellungen einen seriösen Charakter zu verleihen.¹³

11 Hagenbeck führt in seiner ersten Völkerschau „Lappländer“ vor. Auch aus anderen Regionen holt er Menschen nach Hamburg.

12 Carl Hagenbeck. Von Tieren und Menschen. Leipzig: Vita Deutsches Verlagshaus 1908, S. 50.

13 Hilke Thode-Arora. Für Fünzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeckschen Völkerschauen. Frankfurt am Main: Campus 1989, S. 133.

Messen im Dienst der Wissenschaft – Phänotypen als Untersuchungsgegenstände

In seiner 1785 veröffentlichten Schrift „Über die körperliche Verschiedenheit des M* vom Europäer“ stellt der Anatom Samuel Thomas von Soemmering (1755-1830) seine auf Vergleichen beruhende Untersuchung von Menschen vor. An der Universität Mainz seziiert er Leichen von Afrikanern, die über verschiedene Wege nach Europa gelangt sind. Er verfügt also über einen unmittelbaren Zugang zu Körpern bzw. Skeletten, die er beschreibt. Dies unterscheidet ihn von jenen Wissenschaftlern, die sich allein auf Schilderungen anderer verlassen und diese weitervermitteln.

Schon der Titel der achtzig Seiten umfassenden Publikation gibt die Blickrichtung vor, die der Autor im Textteil noch verschärft, wenn der Mensch aus Afrika „etwas näher, als wir Europäer, ans Affengeschlecht“¹⁴ rückt. Hier verbindet er mit seinen Schädelvermessungen vorherige Studien unter anderem von Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Peter Camper (1722-1789) oder Johann Gottfried Herder (1744-1803), die von Vorurteilen geprägt und wenig empirisch sind. Auf diese Weise bestätigt Soemmering die Annahmen auf rein physische Weise ohne tatsächliche Beweise zu liefern.

Innerhalb dieser tautologisch erscheinenden Argumentation beziehen sich die frühen wissenschaftlichen Ansätze aufeinander. Ihre Wahrnehmungsperspektive bestimmt von vornherein die Ergebnisse. Anhand von ausgemessenen Volumina der Hirnmasse und der Schädelformen zieht Soemmering seine Schlüsse. Auch er entindividualisiert seinen Untersuchungsgegenstand, der zudem von Verstorbenen stammt.

Diese frühen anthropologischen Studien der Spätaufklärung sind gleichermaßen objektfixiert wie abstrahierend. Sie versuchen, den Gegenstand zu begreifen und wählen doch leblose Objekte. Sie suchen keinen Kontakt zu Menschen, die sie untersuchen könnten, sondern bewahren sich eine sichere Distanz, aus der heraus sie vermeintlich objektiv ihre Schlüsse ziehen.

Daran ändert sich gegen Mitte des 19. Jahrhunderts nur wenig. Als bedeutendes Werk gilt Joseph Arthur de Gobineaus eingangs bereits erwähnte Publikation „Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“. Auch hier

14 Samuel Thomas Soemmering. Über die körperliche Verschiedenheit des N* vom Europäer. Frankfurt und Mainz: Varrentrapp Sohn und Wenner 1785, S. XIV.

gibt es keine unmittelbare Begegnung zwischen Autor und Objekt, das einer Untersuchung und anthropologischen Einordnung unterzogen wird.

Arthur de Gobineau nähert sich seinem Untersuchungsgegenstand, indem er gesellschaftliche und zivilisatorische Besonderheiten beschreibt. Erst im nächsten Schritt widmet er sich dem Körperbild, das er auf diese Weise in ein Konstrukt eingliedert. Hier zeichnet sich ein entscheidender Schritt in der Wahrnehmung und Deutung ab. Unmittelbar nach den Revolutionen von 1848/49 gewinnen die Reaktion und die Nationalstaatenbildung an Bedeutung. Mit dem neu ausgerichteten Fokus kann de Gobineau die Frage nach nationaler und kultureller Identität stärker gewichten. Der bisher vorherrschende, auf Phänotypen beruhende Rassismus öffnet sich für eine weitere Komponente in Richtung Zivilisations- und Modernitätsdebatte. Wenig später beteiligen sich Richard Wagner (1813-1882) und dessen Schwiegersohn Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) an diesem Diskurs.

Das Stufenmodell, das de Gobineau benutzt, um die unterschiedlichen Phänotypen zu ordnen, kennt drei Hauptgruppen, die er am Grad der Zivilisiertheit und Entwicklungsfähigkeit ausrichtet. Dies sind zum einen die „rohen Stämme“, die „die niemals aus jener Ohnmacht herauszukommen vermocht [haben] und neben einander her im Verhältnisse vollständiger Unabhängigkeit [leben]“¹⁵. Hierzu zählen die Einwohner Australiens und Afrikas. Sobald jedoch europäisches Blut miteinfließt, wirkt sich dies positiv auf die Entwicklung aus, so de Gobineau.¹⁶ Indem er zwischen Instinkt und geistigen Anlagen unterscheidet, bleiben die jeweiligen Sphären strikt voneinander getrennt. Doch löst dieser beobachtete Instinkt eine Faszination aus, weil darin das Authentische, das „Ursprüngliche“ und „Wilde“ verortet wird. Dies steht im Kontrast zur Kultiviertheit und Modernität der europäischen Zivilisation. Arthur de Gobineau verpackt die bisherigen Annahmen einer kulturellen Differenz neu. Statt sich auf die Beschreibung von Körpern zu konzentrieren, hebt er den Instinkt als körperliche und eben nicht als geistige Leistung heraus. Dies führt ihn auch zu der Annahme, Schwarze würden auf das eigene Leben ebenso wenig Wert legen, wie auf das Leben anderer.¹⁷ Damit formuliert er eine Legitimation für Versklavung und Folter, obwohl diese menschenverachtenden Methoden längst infrage gestellt, teilweise geächtet und verboten sind.

15 de Gobineau 1898 (wie Anm. 1), S. 34.

16 Ebd, S. 63.

17 Ebd, S. 279.

Eine fundierte, wenn auch späte Replik veröffentlicht Joseph-Anténor Firmin (1850-1911) auf die Thesen de Gobineaus. In der 1885 erschienenen Publikation „De L'Égalité des Races Humaines (Anthropologie Positive)“ widerlegt der aus Haiti stammende und in Paris wirkende Autor den zwischenzeitlich verstorbenen Arthur de Gobineau in dessen Kernaussage zur Hierarchisierung der Menschenrassen. Zur Zeit des Erscheinens seiner Publikation ist Firmin als haitianischer Gesandter bis 1888 Mitglied der Pariser Gesellschaft für Anthropologie.

Firmin argumentiert zwar weiterhin auf phänotypischer Basis, doch stellt er die bisherige Klassifikation in Frage. Sein methodischer Ansatz geht nicht von – voreingenommenen – Annahmen aus. Stattdessen betrachtet er Menschen ganzheitlich in ihrer Erscheinungsvielfalt. Dabei differenziert er zwischen *Ethnografie* – einer Beschreibung der untersuchten Menschen – und *Ethnologie* – einer Untersuchung von Völkern hinsichtlich der Rassentheorie.¹⁸ Mit dieser Methodik grenzt er das Phänotypische von der kulturellen Kontextualisierung ab und stellt künftig Vergleiche innerhalb desselben Erscheinungsbilds an.

Erstmals nimmt ein Schwarzer als Forscher am anthropologischen Diskurs teil und kehrt die Wahrnehmungsperspektive um. Firmin stellt dabei fest: „La doctrine anti-philosophique et pseudo-scientifique de l'inégalité des races ne repose que sur l'idée de l'exploitation de l'homme par l'homme.“¹⁹ Die bisherige Argumentation über die Ungleichheit der Menschen beruht auf einem Konstrukt, das die Versklavung legitimieren soll. Im Erscheinungsjahr der Publikation findet in Berlin die „Afrika-Konferenz“ statt, in deren Folge neue Formen von Ausbeutung praktiziert werden.

Firmins methodischer Ansatz bringt die Pariser Gesellschaft für Anthropologie argumentativ in Bedrängnis. Seine Forschungsleistung wird deshalb ignoriert und er selbst aus dem weiteren europäischen Diskurs ausgegrenzt.²⁰ Stattdessen rezipieren nicht nur haitianische, sondern auch pan-afrikanische

18 Carolyn Fluehr-Lobban. A 19th Century Haitian Pioneering Anthropologist. An Intellectual Biography of Anténor Firmin. In: Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. Paris, 2018, S. 2f. [Digitalisat: URL stable – Handle: 10670/1.pq2b9z]

19 Anténor Firmin. De L'Égalité des Races Humaines (Anthropologie positive). Paris: Librairie cotillon 1885, S. 182 [elektronischer Reprint der Erstausgabe, Paris 2008]

20 Fluehr-Lobban 2018 (wie Anm. 18), S. 1.

Gelehrte seine Publikation – allerdings nicht sofort.²¹ Insbesondere der Einfluss von Jean Price-Mars (1876-1969), der von Haiti aus anthropologische Forschung betreibt, entwickelt Firmins Forschung posthum weiter. Auch der afro-amerikanische Anthropologe Melville Herskovits (1895-1963) bezieht sich inhaltlich auf Firmins Thesen.²² Eine erste englische Übersetzung wird im Jahr 2000 publiziert. Eine deutsche Ausgabe gibt es bis heute nicht.

Der eigene Horizont im Perspektivwechsel

Anténor Firmins Perspektivwechsel ist nicht einzigartig und doch wegen seines wissenschaftlichen Ansatzes besonders. Auch auf anderer Ebene gibt es Versuche, das Anderssein zu fassen. Joachim Heinrich Campe (1746-1818) veröffentlicht ab 1779 eine mehrbändige Neufassung der Erzählung Robinson Crusoes unter dem Titel „Robinson der Jüngere“, die einen pädagogischen Ansatz verfolgt.²³ Im zweiten Teil trifft Robinson nach acht einsamen Jahren auf einer karibischen Insel einen Einheimischen, den er vor „Kannibalen“ rettet und nun „Freitag“ nennt. Diese Rettungsaktion klärt sofort das Verhältnis und das kulturelle Gefälle zwischen den beiden Protagonisten. Die Perspektive der Erzählung folgt weiterhin der eurozentrischen Wahrnehmung, schließlich ist der berichtende Held ein Seefahrer aus Hamburg.

Im Folgenden interessiert uns die Situation, in der die beiden aus unterschiedlichen Kulturen kommenden Menschen in absoluter Isolation aufeinander angewiesen sind. Ein Transfer von Wissen in beide Richtungen und folglich eine Überwindung der kulturellen Differenz scheint möglich. Wie selbstverständlich bringt Robinson seinem Gefährten die deutsche Sprache bei. Dies entspricht der realen Praxis während der Missionierung und späteren Kolonialisierung, europäische Sprachen in Afrika zu etablieren, die bis heute die transkontinentale Kommunikationsbasis als „Amtssprachen“ bilden. Als die beiden Protagonisten spanische Schiffbrüchige retten, kann sich

21 Ebd., S. 5.

22 Carolyn Flueht-Lobban. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology. In: *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*. 1 (2005), S. 1-20, hier S. 14f. [Digitalisat: <https://doi.org/10.4000/gradhiva.302>]

23 Joachim Heinrich Campe. *Kinder- und Jugendschriften. Robinson der Jüngere – Zweiter Theil. Vierte Gesamtausgabe der letzten Hand, zehntes Bändchen*. Hier zitiert nach der Ausgabe Braunschweig 1836.

Robinson mit den Spaniern nicht verständigen. Er ist auf die Hilfe „Freitags“ angewiesen, der zwischen den beiden europäischen Sprachen dolmetscht. Auch dies ist ein Phänomen des missionarischen und kolonialistischen Alltags, wenn Einheimische die Sprachvermittlung zwischen Europäern und Einheimischen übernehmen.

Beim Transfer technischer und handwerklicher Anlagen öffnet sich die Perspektive ein wenig. Kongenial ergänzen sich die beiden Protagonisten. „Freitag“ kann prometheusartig Feuer entfachen und Robinson bringt Wasser zum Kochen. Beide verknüpfen Kenntnisse aus ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund miteinander und improvisieren. Doch zeichnet sich hier ebenfalls eine eurozentrische Perspektive ab, wenn sie beispielsweise eine festungsähnliche Behausung errichten und Kleidungsstücke anfertigen.

Zur Entstehungszeit der Erzählung spielt die Frage nach Nationalstaaten noch keine Rolle. Dennoch ist die Betonung des sozio-kulturellen Gefälles wichtig, wenn in der Rahmenhandlung – ein Vater liest seinen Kindern die Geschichte vor und diese stellen zwischendurch Fragen – die Versklavung als Thema aufkommt. Diese wird zwar ethisch verurteilt, doch damit begründet, dass die „meisten Menschen noch so roh und ungesittet, als das liebe Vieh. [...] Wenn nun die Europäer dahin kommen, so bietet man ihnen ganze Herden solcher schwarzen Menschen zum Verkauf an.“²⁴ Diesem Argument folgend, geht die Initiative zur Unterwerfung von afrikanischen Menschen selbst aus.

Auch zeitgenössische Karikaturen behalten diese Perspektive bei kulturkritischen und selbstreflexiv wirkenden Ansätzen bei. Nicht nur im deutschen Sprachraum treten ab Mitte des 19. Jahrhunderts vermehrt Karikaturen auf, die mit als rassistisch zu bezeichnenden Stereotypen spielen. Hier sind die „Fliegenden Blätter“, die zwischen 1845 und 1928 erscheinen, von Interesse. Auch der britische „Punch“ (ab 1841) und die französische Zeitschrift „Le Charivari“ (zwischen 1832 und 1937) widmen sich der Darstellung kultureller oder zivilisatorischer Differenzen, die inhaltlich kaum voneinander abweichen.

In den Zeichnungen wiederholen sich die üblichen Klischees wie die Darstellung der Körpergestalt oder die Überbetonung von auffälligen Abweichungen vom europäischen Äußeren. Karikaturen greifen das Aufeinandertreffen der verschiedenen Kulturen auf und nehmen die kulturelle Aneignung europäischer Eigenheiten durch afrikanische Menschen in den

24 Ebd., S. 139.

Fokus. Diese Annäherung bleibt stets eine eigenwillige Kopie, unabhängig von den Bemühungen – so der Tenor der Darstellungen.

Sichtbar wird diese kulturelle Transformation afrikanischer Menschen meist durch europäische Kleidungsstücke. Zylinder, Hosen, Frack und Reifrock mit Schleifchen symbolisieren nicht nur den europäisierten Stil.²⁵ Sie sind auch Kleidungsstücke einer Bevölkerungsgruppe aus dem gehobenen Bürgertum. Hier geht die Selbstreflexion in eine Mehrdeutigkeit über: Schwarze spiegeln sich in der Imitation des deutschen Bürgertums. Zugleich führt diese kulturelle Verzerrung auf die europäische Eigenwahrnehmung zurück. Denn aus einem afrikanischen Menschen – so die Kernaussage dieser Karikaturen – wird durch das Überstülpen europäischer Kleidungsstücke keine zivilisierte Person. Diese Annahme gilt ebenso für Bürger, die als Parvenüs karikiert werden. Die Kleidung dient als Maskerade, die nichts verbirgt, sondern – im Gegenteil – die sozio-kulturelle Differenz verstärkt.

Die europäisierte Kleidung veranschaulicht noch einen weiteren Aspekt: Die vermeintliche „Wildheit“ steht im Widerspruch zu ihrem Erscheinungsbild. Die Dargestellten finden nur schlecht in ihre neue Rolle. Zudem verlieren sie durch diese Aneignung ihre Authentizität. Gerade diese fasziniert Europäer:innen als Kontrast zur modernen und durchindustrialisierten Gesellschaft ihres unmittelbaren Umfelds. Die unterstellte Rückständigkeit und als einfach empfundene Lebensweise wirft die Rezipient:innen der Karikaturen auf sich selbst zurück. Die eigene Zivilisiertheit ist einerseits Maßstab für andere und andererseits ein übergroß erscheinender Ballast an Konventionen, der in den Karikaturen über die kulturelle Aneignung durchschimmert.

Diese Problematik greift Hans Paasche (1881-1920) in seinen Briefen des Lukanga Mukara auf.²⁶ Die erstmals 1913 als Serie in der Zeitschrift „Der Vortrupp“ publizierten neun Briefe des nach Deutschland reisenden afrikanischen Forschers beschreiben die „zivilisierte“ deutsche Gesellschaft. Mukara schildert seinem König Ruoma von Kitara jene Aspekte, die mit

25 Unter diesen als europäisch bezeichneten Stil fällt auch die aus Europa eingewanderte Bevölkerung Nordamerikas. Hier werden in der Verkürzung keine Differenzierungen vorgenommen.

26 Hans Paasche. Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland. Geschildert in Briefen Lukanga Mukaras an den König Ruoma von Kitara. Zitiert nach Digitalisat der Ausgabe des Jahres 1921 [<https://archive.org/details/dieforschungsrei00paas/mode/1up>]

Zivilisiertheit assoziiert werden. Im Gegensatz zu den (populär-)wissenschaftlichen Studien verzichtet Mukara auf die Beschreibung äußerer Körpermerkmale. Ihn interessieren eher die Lebensgewohnheiten, die Arbeitswelt und die kapitalistische Konsumgesellschaft.

Anhand kreativer Wortschöpfungen verzerrt der Autor die Wahrnehmung. „Eisenbalken“ meinen Eisenbahnschienen, „Rauchrollen“ stehen für Zigarren, während „Zahlenkarle“ Beamte oder Verwaltungsangestellte und „Zeitzeiger“ Uhren umschreiben. Diese Wortschöpfungen versuchen den kulturellen Transfer über die visuelle Wahrnehmung nachzuahmen. Der deutsche Autor gibt sich auf die Beobachtungsebene des afrikanischen Briefeschreibers.

Seit seiner Hochzeitsreise an den Nil 1909 verfolgt Hans Paasche die Idee dieser Perspektivumkehr.²⁷ Der Autor erfindet in seiner Einleitung eine Begegnung mit Lukanga Mukara, den er nach Deutschland einlädt. Er gibt vor, ein bislang unerschlossenes Land zu betreten, „das eine eigene, alte, von europäischer weit abweichende Kultur hat. In seiner wunderbaren Abgeschlossenheit bewahrte dies Land bis in unsere Tage Zustände und Volkssitten, die zum Vergleich mit der eigenen Denkart, der eigenen ‚Kultur‘ anregen“²⁸. Die Betonung der kulturellen Differenz ist für den gesellschaftskritischen Ansatz wichtig. In dieser Distanz zwischen zivilisierter und unverfälschter Kultur treten die eingeschliffenen Gewohnheiten besonders deutlich hervor.

Lukanga Mukara beschreibt die deutsche Gesellschaft in seinem eigenen Wahrnehmungsschema und vergleicht diese mit afrikanischen Sitten und Gewohnheiten. So vermittelt er zwischen den beiden Kulturen, indem er versucht, seine Beobachtungen für seinen afrikanischen Rezipientenkreis aufzuarbeiten. Tatsächlich schreibt jedoch Hans Paasche in der Maske des Afrikaners für ein deutsches Lesepublikum. Auf diese Weise verstärkt er seine eigene Wahrnehmungsperspektive und verzerrt diese ins Groteske. Der Autor verlässt also an keiner Stelle den europäischen Rahmen und den eigenen Wahrnehmungshorizont. Stattdessen konstruiert er eine Vorstellung eines Kulturtransfers, den es gar nicht gibt. Er lässt seinen Protagonisten im dritten Brief schreiben: „[...] ein jeder sieht die Welt und seine eigene Stellung von der Mitte seines Kreises aus.“²⁹

27 Franziskus Hähnel. Vorwort. In: Paasche 1921 (wie Anm. 25), S. 6.

28 Paasche 1921 (wie Anm. 25), S. 18.

29 Ebd., S. 40.

Der eigene Horizont als Grenze der Wahrnehmung

Diese kleine Auswahl an Publikationen, die sich mit der Beobachtung und Beschreibung fremder Menschen auf unterschiedlicher Ebene befassen, führen mehrere Punkte zusammen: Die Autoren verlassen nie den eurozentrischen Horizont und schildern nur das, was die eigene Aufnahmefähigkeit überhaupt zulässt. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) setzt sich mit diesem Phänomen intensiv auseinander und bringt seine Analyse wie folgt auf den Punkt:

Abermals wird man antworten, ich sähe um mich herum andere Menschen von den mich umgebenden Werkzeugen einen bestimmten Gebrauch machen, ich interpretiere ihr Verhalten in Analogie zu dem meinigen und auf Grund meiner inneren Erfahrung, die mich den Sinn und die Intention der wahrgenommenen Gesten verstehen lehrt.³⁰

Das „Anderssein“ funktioniert als eine Art Spiegel, wie er das Phänomen der Wahrnehmung über die Sinne umschreibt. Insofern liefern die Beschreibungen der Autoren und Zeichner, die hier zusammengeführt sind, mehr Informationen über das sich äußernde Subjekt als über das wahrgenommene Objekt. Selbst im Versuch, sich in die Rolle des Anderen hineinzuzusetzen sagt Hans Paasche als Autor mehr über sich als über die von ihm beschriebene Gesellschaft.³¹

Darüber hinaus entwickelt sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts ein Begriff der eigenen und nationalen oder kulturellen Identität. Aus einer großen oder gar größtmöglichen Distanz heraus behauptet sich die industrialisierte Gesellschaft in einer immer komplexer werdenden Welt, indem sie sich vom „Wilden“ und „Authentischen“ entfernt. Die Entfremdung ist so weit vorangeschritten, dass das Individuum an Bedeutung einbüßt.

Dies führt zu einem weiteren Aspekt, der dem Kolonialismus zuspielt: Die Wahrnehmung des Fremden bezieht sich immer auf entindividualisierte Menschengruppen oder „Rassen“. Daraus können die Kolonialregierungen

30 Maurice Merleau-Ponty. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Böhmer. Berlin: De Gruyter 1966, S. 399.

31 Tatsächlich gehört Hans Paasche der Reformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts an und lebte als Abstinenzler. Deshalb fällt seine Gesellschaftskritik hinsichtlich des Konsums von Tabak, Alkohol und Fleisch in den Briefen Lukanga Mukaras besonders heftig aus.

ihre menschenunwürdigen Handlungsweisen über einen viel zu langen und bis heute nachwirkenden Zeitraum legitimieren.

Diese Beschreibungen sind exemplarisch für die europäische Sichtweise. Ein Desiderat ist, auch die „andere“ Sichtweise zu Wort kommen zu lassen und literarische Quellen afrikanischen Ursprungs jenes Zeitrahmens vorzustellen. Daraus ließe sich erschließen, ob diese europäische Form von Wahrnehmung Fremder zu jener Zeit typisch für Europa oder auch für andere Regionen nicht-europäisch geprägter Gesellschaften ist.

Frank Stückemann (Bielefeld)

Charles Cros, Erfinder technischer Reproduzierbarkeit von Wahrnehmung in Nachmärz und Moderne

J'ai rouvert aujourd'hui ton Coffret de Santal:
Il garde le parfum de nos jeunes années,
Radieuses, sans rien d'impur, illuminées
Par l'exacte pensée et le rêve idéal.

Erneut öffnetest du dein Sandelkästchen heut':
Es hegte noch den Duft von unsren jungen Jahren,
Die strahlend, aufgeklärt und völlig lauter waren
Durch vollkommen Traum und Denkgenauigkeit.

Albert Mérat. *À la Mémoire de Charles Cros.*

In: *Quelques Pages avant le Livre pour les
lettres – autres vers oubliés – épigrammes.*

Paris: Lemerre 1904. S. 58.

Charles Cros (1842-1888) verkörpert den Weg der französischen Lyrik von der Spätromantik über Parnass und Symbolismus zur Moderne in überraschender Dichte, anders, aber nicht weniger typisch als Verlaine, Rimbaud und Mallarmé. André Breton sah ihn als unentwegten Erfinder: „Cros hat in den Worten ‚Verfahren‘ gesehen, die er geradeso geliebt hat wie jene, deren Entdeckung und Anwendung den Weg des wissenschaftlichen Fortschritts markieren. Der Grund für seine gleichzeitige Berufung zum Dichter und zum Gelehrten ist darin zu sehen, dass es ihm immer darum zu tun war, der Natur einen Teil ihrer Geheimnisse zu entreißen.“¹

Er kam als jüngstes von vier Geschwistern in einer durch Aufklärung und Revolution geprägten Lehrerfamilie in Fabrezan bei Narbonne zur Welt. Ihre Devise lautete: „Man sei keinem untertan!“² Sein Großvater Antoine

1 André Breton. Anthologie des Schwarzen Humors. Übers. V. Rudolf Wittkopf u. a. München: Zweitausendeins 1979. S. 195f.

2 Vgl. Charles Cros, Das Sandelkästchen. Übers. Von Frank Stückemann. Aachen: Rimbaud 2022. Ders., Die Krallenkette und verstreut gedruckte Gedichte. Übersetzt von Frank Stückemann. Aachen: Rimbaud (geplant). Die Gedichte von

Cros verfasste Lehrbücher für Dezimalrechnung und Grammatik, promovierte und übersetzte Theokrit; sein einziger Sohn Simon-Henry, Doktor der Jurisprudenz, schrieb über sensualistische Erkenntnistheorie und wurde 1849 wegen allzu republikanischer Gesinnung vom Collège Joigny entfernt.³ Dessen drei Söhne waren hochbegabt: Antoine war Arzt und Autor medizinischer Fachliteratur, politischer Schriftsteller und Lyriker, Henry Maler und Bildhauer, Charles Multitalent: Naturwissenschaften, alte, neue und orientalische Sprachen, Kunst.

Die naturwissenschaftlichen Erfindungen von Charles Cros sind durchweg kommunikativer Natur und zielen auf die Reproduzierbarkeit von Sinesseindrücken wie seine Poesie auf die „Wiederholbarkeit von Träumen“⁴. Der Zusammenhang von technischer Reproduzierbarkeit – hier durchaus im Sinne von Walter Benjamins einschlägigem Essay verstanden⁵ – und der lyrischen *Chansons perpétuelles* von Cros ist indessen noch niemals untersucht worden. Hinter letztgenanntem Begriff verbirgt sich nicht nur der Titel der ersten Sektion seiner Gedichtsammlung *Das Sandelkästchen* (in der Erstausgabe von 1873: *Divinations*), sondern auch die von ihm kreierte Gattung der *vers perpétuels* wie im einschlägigen Sonett: *Ich schaffe bleibende Gedichte...*⁶ Perpetuierung ist ein Schlüsselbegriff für den Dichter und den Erfinder Charles Cros. Gleiches gilt für den Liebhaber: „Stets bleibe ich dir liebenswert, / Wie keine Liebe je aufhört, / Der mein Gedächtnis Zuflucht bietet“⁷.

Charles Cros werden im Folgenden nach dieser Ausgabe im Text zitiert und in den Fußnoten nach der französischen Standardausgabe; hier: Charles Cros. *À Grand-Papa*. In: Ders. *Œuvres complètes*. Hrsg. v. Louis Forestier/Pierre Olivier Walzer. Paris: Bibliothèque de la Pléiade 1970. S. 183: „Il faut écouter, amis, / La parole des ancêtres. / – Ne soyons jamais soumis!“

3 Vgl. Simon Charles Henry Cros. *Théorie de l'homme intellectuel et moral*. 2 Bde. Paris: Mallet-Bachelier 1835. ⁴1857.

4 Charles Cros. *Inscription*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 168: „répéter le rêve“.

5 Vgl. Walter Benjamin. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

6 Charles Cros. *Sonnet*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 203f.: „Je sais faire des vers perpétuels.“ – Zur Sektion der *Chansons perpétuelles* bzw. der *Divinations* vgl. ebd. S. 44.

7 Charles Cros. *À ma Femme endormie*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 212: „„Et puis tu m'aimeras toujours / Éternelles sont les amours / Dont ma mémoire est le repaire“.

Worum geht es dabei im Einzelnen? Selbstbewusst, aber keineswegs übertrieben zählt Cros seine Entdeckungen und Erfindungen im programmatischen Eingangsgedicht *Inscript* zur posthumen Sammlung *Le Collier de griffes* (*Die Krallenkette*; 1907) auf, das Liebesleben bildet den Abschluss:

So wie mein Leben, hingerissen
Von Diamanten, in Versflüssen
Trotz Bösem sich gespiegelt sieht,
Gleicht einem Himmel ohne Grenzen
Mit trüben Weiten und mit Glänzen
Zahlloser Sonnen mein Gemüt.

Also erzähle ich von meinen
Visionen, die verrückt erscheinen,
Antworte fernen Welten, die
Uns ihre Botschaft durch Lichtzeichen
Aufblitzend und verlöschend reichen;
Dies wussten unsre Weisen nie.

Am Licht und am Gehirn entdeckte
Ich das Geheime und Versteckte
Und habe alles dargestellt;
Weil durch gewöhnliche Recherche
Lachen und Weinen ich beherrsche,
Zeuge ich von der neuen Welt.

Alles an Farben und an Reizen,
Reflexe, die das Eis durchkreuzen,
Die Trunkenheit beim Opernball,
Rubinabende, grüne Schatten
Bannte ich auf reglose Platten,
Und es geschah, weil ich's befahl.

Ich wollte die geliebten Stimmen
Zum dauerhaften Gut bestimmen
Wie die Kamee mit ihrem Schnitt,
Um die zu kurzen und klangvollen
Stunden traumhaft zu wiederholen;
Zeit unterwarf ich, die entflieht.

Und ohne Ironie bezeugen
 Männer, dass mir Genie zu eigen;
 Zu einer friedlicheren Zeit
 Bezeugen Frauen, mein Mund wisse
 Um die bei weitem schönsten Küsse,
 Obwohl es Fieber gab und Streit.⁸

Auf die hier genannten Erfindungen und ihren jeweiligen Niederschlag in seinen Gedichten wird im Folgenden einzugehen sein.

1867 präsentierte er auf der Pariser Weltausstellung ein für die peruanischen Anden entwickeltes automatisches Telegraphensystem. Daneben befasste er sich mit der Möglichkeit interstellarer Kommunikation per Lichtstrahlen. Eine *Studie über die Mittel der Kommunikation mit den Planeten* veröffentlichte er 1869 in der naturwissenschaftlichen Zeitschrift *Cosmos*.⁹ Doch auch in seiner Dichtung ist „sein schwindelerregendes Projekt interplanetarischer Telegraphie“¹⁰ präsent, nicht nur in der zweiten Strophe des obigen Gedichtes.

In der *Vision vom Königskanal beider Meere* aus dem Jahr 1888, dem Schlussgedicht der posthumen Sammlung *Die Krallenkette*, wird etwa das „blaue Band“ dieses Kanals vom Mars aus wahrgenommen und setzt die

8 Charles Cros. InSCRIPTION. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 167f.: „Mon âme est comme un ciel sans bornes; / Elle a des immensités mornes / Et d'innombrables soleils clairs; / Aussi, malgré le mal, ma vie / De tant de diamants ravie / Se mire au ruisseau de mes vers. // Je dirais donc en ces paroles / Mes visions qu'on croyait folles, / Ma réponse aux mondes lointains / Qui nous adressaient leurs messages, / Éclairs incompris de nos sages / Et qui, lassés, se sont éteints. // Dans ma recherche coutumière / Tous les secrets de la lumière, / Tous les mystères du cerveau, / J'ai tout fouillé, j'ai su tout dire, / Faire pleurer et faire rire / Et montrer le monde nouveau. // J'ai voulu que les tons, la grâce, / Tout ce que reflète une glace, / L'ivresse d'un bal d'opéra, / Les soirs de rubis, l'ombre verte / Se fixent sur la plaque inerte. / Je l'ai voulu, cela sera. // Comme les traits dans les camées / J'ai voulu que les voix aimées / Soient un bien, qu'on à jamais, / Et puissent répéter le rêve / Musical de l'heure trop brève; / Le temps veut fuir, je le soumets. // Et les hommes, sans ironie, / Diront que j'avais du génie / Et, dans les siècles apaisés, / Les femmes diront que mes lèvres, / Malgré les luttes et les fièvres, / Savaient les suprêmes baisers.“

9 Vgl. Charles Cros, *Étude sur les moyens de communication avec les planètes*. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 498-510.

10 Breton. *Antologie* (wie Anm. 1). S. 197.

interstellare Kommunikation in Gang: „Der Himmel ist belebt, und wie bei uns gehören / Ihm Licht, schattiger Wald und auch verliebten Sphären. // Kein Wissenschaftler nahm sich Zeit dafür, verstand / Lichtzeichen, welche seit Jahrhunderten entsandt!“¹¹ In der Erstausgabe des Gedichtbandes *Das Sandelkästchen* (1873, erw. 1879) dokumentiert das *Astronomische Sonett* eine heimliche Analogie zwischen zwei Liebespaaren auf der Erde und auf der Venus:

Der sommerliche Tag verging, und beim Spazieren
Mit dir am Arm sann ich den fernen Welten nach,
Von welchen ich bereits etliche Male sprach:
Du sahst in jedem Stern Anlass zum Konkurrieren.

Beim Rückweg war der Duft des Abendwinds zu spüren,
Dem es an Reizen, die zerrütten, nicht gebrach;
Die Knie wurden dir am steilen Ufer schwach.
Westlichem Gold entstieg Venus mit Triumphieren.

Unter der Heiterkeit dieses Planetenstrahls
Ließen wir beide uns mit sehnsüchtigen Blicken
Vor Liebe müde durch Erschütterung berücken.

Ein Liebespaar schaut auf der Venus jedenfalls
Beim Halt in sonderbar duftenden Wäldern wieder
Zwischen zwei Küssen hier auf unsre Erde nieder.¹²

-
- 11 Charles Cros. *La Vision de grand canal royal des deux mers*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 222: „Car le ciel est peuplé de sphères amoureuses, / Comme nous, de lumière et des forêts ombreuses; // Car les savants ont vu depuis plus de cent ans / Des signaux faits en vain. On n’avait pas le temps!“
- 12 Charles Cros. *Sonnet astronomique*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 124: „Alors que finissait la journée estivale, / Nous marchions, toi pendu à mon bras, moi rêvant / à ces mondes lointains dont je parle souvent. / Aussi regardais-tu chaque étoile en rivale. // Au retour, à l’endroit où la côte dévale, / Tes genoux ont fléchi sous le charme éternant / De la soirée et des senteurs qu’avait le vent. / Vénus, dans l’ouest doré, se baignait triomphale. // Puis, las d’amour, levant les yeux languissamment, / Nous avons eu tous deux un long tressaillement / Sous la sérénité du rayon planétaire. // Sans doute, à cet instant deux amants, dans Vénus, / Arrêtés en des bois aux parfums inconnus, / Ont, entre deux baisers, regardé notre terre.“

Anders als die unverbindlichen *Unterhaltungen über die Vielzahl der Welten* beim Frühaufklärer Bernhard le Bovier de Fontenelle¹³ geht Cros von einer überall gleichen Schöpfungsordnung mit analogen oder doch zumindest ähnlichen Naturgesetzen aus. Die anthropozentrische, besser gesagt: egozentrische Perspektive universaler Selbstbespiegelung wird angesichts von Makro- und Mikrokosmos gegenstandslos; die Gesetzmäßigkeit von Natur, Ästhetik, Moral bleibt in einer Art immerwährender Sphärenmusik dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich, so in *Metaphysisches Sonett*:

Der erste Anstoß zu Bewegungen entstand
In Zyklen, die so groß, dass sie den Geist verstören.
Doch weiter ist von dem Gesetz nichts mehr bekannt:
Wie zufällig wird sich das Nebulöse klären.

Zum heilg'en Walzer in Disharmonie befand
Die Welt sich haarig beim Umlauf jenseits der Sphären,
Wo unsre Seelen sich zu dem gelobten Land
Mühselig einen Weg gebahnt im Ungefähren.

Und dringt man zu der Welt des nächsten Zyklus' vor,
Der in dem Mikroskop des Forschers sich verlor,
Sieht man das oberste Gesetz auch dort allmächtig.

Vergeblich schlagen Wind und Hagel das Gesicht
Beim Austausch mit der Ideenwelt durch Licht,
Denn zum lebhaften Takt wiegt man sich hier einträchtig.¹⁴

13 Vgl. Bernhard Fontenelle. Herrn Bernhards von Fontenelle Gespräche von Mehr als einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf 1730.

14 Charles Cros. Sonnet métaphysique. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 136: „Dans ces cycles, si grands que l'âme s'en effraie, / L'impulsion première en mouvements voulus / S'exerce. Mais plus loin le Loi ne règne plus: / La nébuleuse est, comme au hasard, déchirée. // Le monde contingent où notre âme se fraie / Pénillement la route au pays des élus, / Comme au delà du ciel ces tourbillons velus / S'agite discordant dans la valse sacrée. // Et puis en pénétrant dans le cycle suivant, / Monde que n'atteint pas la loupe du savant, / Toute-puissante on voit régner la Loi première. // Et sous le front qu'en vain bat la grêle et le vent, / Les mondes de l'idée échangeant leur lumière / Tournent équilibrés dans un rythme vivant.“

Anteil an dieser Gesetzmäßigkeit des Dauernden (*perpétuel*) zu gewinnen ist für Cros Zweck des Daseins. Den Kosmos versteht er seiner griechischen Bedeutung nach durchaus als Schmuck, Glanz oder Ehre, am deutlichsten in der Eingangsstrophe zum *Tombeau* für den 1872 verstorbenen Dichter Théophile Gautier: „Die Welt mit seinem Leib und seiner Seele schmücken, / Im finsternen Milieu so schön sein, wie man kann, / Die höchste Liebe und den tiefsten Traum ausdrücken / Ist das, was jeder Frau obliegt und jedem Mann.“¹⁵ An anderer Stelle liefert er den Grund dazu: „Denn Ihr seid das aktuelle Glied in der ewigen Kette der Schönheit, denn das, was einmal gestrahlt hat, wird für immer im Absoluten strahlen, und die Symphonie eures Lebens benötigt einen strengen und grandiosen Schlussakkord“, heißt es in der Prosaphantasie *Madrigal, von der Rückseite eines Fächers der Lady Hamilton übersetzt*.¹⁶ „Charles Cros,“ so seine Schwester, „hatte die tröstende Überzeugung, dass eine in die Welt geworfene Idee sich niemals verliert und dass diese Idee eines vielleicht fernen Tages seine Früchte bringen wird.“¹⁷ Diese geradezu platonische Ideenlehre erschien gelegentlich sogar in der Gewandung christlicher Auferstehungslehre, wie anlässlich des Todes einer ungenannten Bekannten, der diese Welt „als Exil zu schwer und leidig“ geworden war:

Von Blumen lebte sie, vom Traum, vom Ideal,
Und die ewige Stadt ward Fleisch in ihrer Seele.
Langsam erstickte sie; aufgrund ähnlicher Qual
Verlor Paris mit ihr an Strahlkraft und an Helle.

15 Charles Cros. *Morale pour le tombeau de Théophile Gautier*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 132: „Orner le monde avec son corps, avec son âme, / Être aussi beau qu'on peut dans nos sombres milieux, / Dire haut ce qu'on rêve et qu'on aime le mieux, / C'est le devoir, pour tout homme et pour toute femme.“

16 Charles Cros. *Madrigal traduit de dessus un éventail de Lady Hamilton*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 156: „Car vous êtes l'anneau actuel de la perpétuelle chaîne de beauté; car ce qui a lui une fois, luit à jamais dans l'absolu; car, à la symphonie de votre vie, il faut un sévère et grandiose accord final.“

17 Henriette Cros à François Coppée, 25.10.1894. In: Charles Cros. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 659: „Charles Cros avait la consolante conviction qu'une idée jetée dans le monde ne se perd jamais, et qu'un jour, peut-être éloigné, mais certain, cette idée portera ses fruits.“

Die Auferstehung der fleischlichen Schönheit harrt
 Auf den erkalteten und bleichen Leib; beschränken
 Wir uns in dieser Welt, wo köstlich sie und zart
 Ihr Leben fristete, stets ihrer zu gedenken!¹⁸

Den Gegentypus bilden „Grobiane, / Werte Esel, mit Bärenvolk vermengt /
 Die um Höheres sich nie angestrengt“¹⁹, die *Einfallspinsel*²⁰, die *Haus-*
*besitzer*²¹, die überaus gescheiten Herrschaften aus der *Ballade von den üblen*
Leutchen:

Egal ob wir Vorbilder wären
 Oder faulenzend keinen Deut
 Um Harke uns und Spaten kehren:
 Man wird Männlein wie Weiblein hören,
 Die zum Verleumden stets bereit,
 Andauend gibt es Leutchen, deren
 Grausame Krallen nur verschren,
 Leutchen, die überaus gescheit.

Pistole sowie Gift begehren
 Im Traum sie (welche Neuigkeit!)
 Wie kreischend sie mit einem leeren
 Verstande ihr Geleier plärren,
 Wie sich ihr Herz zu glühen scheut!
 Ihr Fuß weiß Blumen zu zerstören,
 Auf welchem Weg sie auch verkehren,
 Leutchen, die überaus gescheit.²²

-
- 18 Charles Cros. Elle s'est endormie un soir... In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 105:
 „Elle vivait de fleurs, de rêves, d'idéal, / Âme, incarnation de la Ville éternelle. /
 Lentement étouffée, et d'un semblable mal, / La splendeur de Paris s'est éteinte avec
 elle. // Et pendant que son corps attend pâle et glacé / La résurrection de sa beauté
 charnelle, / Dans ce monde où, royale et douce, Elle a passé, / Nous ne pouvons
 rester qu'en nous souvenant d'Elle.“ In der ersten Strophe heißt es: „Et fermant pour
 toujours ses yeux clairs, déjà las / De regarder ce monde, exil trop lourd pour Elle.“
- 19 Charles Cros. Saint Sébastien. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 203: „de bons
 âmes / Mêlés à des ours, brutes qu'il ne faut / Jamais occuper des choses d'en haut.“
- 20 Vgl. Charles Cros. Aux Imbéciles. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 202f.
- 21 Vgl. Charles Cros. Le Propriétaire. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 205.
- 22 Charles Cros. Ballade des mauvaises personnes. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2).
 S. 194: „Qu'on vive dans les étincelles / Ou qu'on dorme sur le gazon / Au bruit

Man braucht sich nicht um sie zu „scheren, / Da Schönheit sie fürwahr entbehren“²³; die philiströse Grundhaltung trägt ihre Nemesis automatisch in sich. Das Sonett *Memento* ruft mit ätzendem Sarkasmus zur Subversion und Zersetzung gegenüber jedweddem spießbürgerlichen Dressurverhalten und seiner multimedial verstärkten „Erfolgsmoral“ auf, egal, ob ihre Vertreter nun Grabredner, Maler, Poeten oder Sieger bei Pferderennen sind: „Aus Liebe zum Gewinn läuft trottelhaften Leuten / Die Zeit wie auf der Flucht davon, und sie vergeht / Mit Handel, Management sowie Kanalarbeiten; / Bei alldem wird ihr Geist verkrüppelt oder blöd.“²⁴

Es geht um grundsätzliche Lebensentwürfe. Nicht nur die Banausen, sondern auch die akademischen Fachidioten der Poesie und der Wissenschaft stießen sich an Cros und der Universalität seiner Begabung. Sein Bruder im Geiste Alphonse Allais brachte es auf den Punkt: „Was fehlte ihm zu einem gefeierten und hochdekorierten Menschen? Fast nichts, nur etwas kriechende und feige Spießbürgerlichkeit, der sich seine edle Künstlernatur stets verweigerte.“²⁵ Es ist die Geschichte eines sukzessiven Verschleißens und hochanständigen Scheiterns in allen Belangen: sozial, emotional, ökonomisch, wissenschaftlich, literarisch, gesundheitlich; es ist der eigensinnige Weg einer jedweder Institution und Seilschaft gegenüber unbestechlichen *Freiheit*, so der Titel seines berühmten Sonetts:

des râteaux et des pelles, / On entend mâles et femelles / Prêtes à toute trahison, / Les personnes perpétuelles / Aiguissant leurs griffes cruelles, / Les personnes qui ont raison. // Elles rêvent (choses nouvelles!) / Le pistole et le poison. / Elles ont des chants de créchelles / Elles n'ont rien dans leurs cervelles / Ni dans le cœur aucun tison, / Froissant les fleurs sous leurs semelles / Et courant des routes (les-quelles?) / Les personnes qui on raison.“

23 Ebd. S. 195: „Mais, les autres, que veulent-elles? / Elles ne sont vraiment pas belles“.

24 Charles Cros. *Memento*. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 134: „Les êtres trépignants, amoureux de l'utile, / Passent le temps fuyard à des combinaisons / D'actions au porteur, de canaux, de maisons / De commerce, où leur sens s'éteint ou se mutile.“

25 Alphonse Allais. *La Mort de Charles Cros*. In: Ders. *CŒuvres posthumes 1877-1905*. Hrsg. v. François Caradec. Paris: Laffont 1990. S. 177: „Que lui manqua-t-il pour devenir un homme arrivé, salué, décoré? Presque rien, un peu de ce bourgeoisisme servile et lâche auquel sa nature d'artiste noble se refusa toujours.“

Stallwind hat Gestank besessen:
 Ost und West und Nord und Süd.
 Nicht bei Glücklichen zum Essen
 Setzt man sich, da man verschied.

Lenden reizender Prinzessen
 Teilen zarte Schätze mit,
 Ehe stark, verkannt, vergessen
 In die Wüste man fortzieht.

Die nächtlichen Himmel bringen
 Still den Mond uns zu Gesicht.
 Und Moral?... die gibt es nicht.

Heute Abend mag's gelingen
 Dich zu sehen, zu umschlingen,
 Dunkle Freundin voller Licht.²⁶

Mitten in seinen schönsten Gedichten wird der Revolver gezogen, konstatiert André Breton.²⁷ Zum Beispiel: „Leute, welche jetzt / Sorglos und gesetzt / Sich dem Dichter stolz versagen, / Wird er noch am Schluss, / Weil er hungern muss / Kugeln durch die Köpfe jagen“²⁸. Daneben ruft Cros zu geistiger und tatsächlicher Brandstiftung auf; „Rote Fahnen der Feuersbrünste wehen“²⁹ nicht nur bei der Pariser Kommune, mag sich auch die Saturiertheit vom

26 Charles Cros. Liberté. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 193f.: „Le vent impur des étables / Vient d'Ouest, d'Est, du Sud, du Nord. / On ne s'assied plus aux tables / Des heureux, puisqu'on est mort. // Les princesses aux beaux râbles / Offrent leurs plus doux trésors. / Mais on s'en va dans les sables / Oublié, méprisé, fort. // On peut regarder la lune / Tranquille dans le ciel noir. / Et quelle morale?... aucune. // Je me console à vous voir, / à vous êtreindre ce soir / Amie éclatante et brune.“

27 Breton. Anthologie (wie Anm. 1). S. 197: „Über der echten Heiterkeit mancher rein phantastischen Stellen in seinem Werk sollte man jedoch nicht vergessen, daß mitten in einigen der schönsten Gedichte von Charles Cros ein Revolver gezogen wird.“

28 Cros. Aux Imbéciles (wie Anm. 20): „Donc, gens bien assis, / Exempts de soucis / Méfiez-vous du poète, / Qui peut, ayant faim, / Vous mettre, à la fin, / Quelques balles dans la tête.“

29 Charles Cros. Trois Quatrains. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 119: „L'incendie et ses rouges étendards“.

Aufstand abhalten lassen: „Mit frischen Mädchen, frischem Wein / Und Pfirsichen kehrt gottlob kein / Bedarf nach Feuerbrünsten ein.“³⁰ Revolution bis ins Unterbewusste: „Du schläfst im Glauben, meine Kunst / Werde die Welt mit Feuersbrunst / Und Katastrophen überziehen“³¹. Egal mit was für Waffen: „Ich träume von Gift, Dolch und Dynamit.“³² Auch mit Stiefeln „gegen derart viele / Ärsche“³³.

Doch am Ende meidet er das schwadronierende Revoluzzertum von Kaffeehäusern und Kabaretts wie *Le Chat Noir*, deren Stil er dennoch maßgeblich prägte: „Mit Würfeln wär’ man besser dran, / Denn an den Wortprozessen kann / Man schnell verscheiden. // Wer die Kaffeehäuser betrat? / In feinen Viertelstunden hat / Sich mir erschlossen, / Was ihnen niemals zugänglich, / Und voll Verachtung schmücke ich / Mein Haupt mit Rosen.“³⁴ Andauernd wie überdauernd (*perpétuel*) sind ihm die *Phantasien*, die *Visionen*, die *Divinationen* seiner Verfahren und Erfindungen in Sprache und Wissenschaft: Begriffe, womit er darum auch einzelne Zyklen seiner beiden Gedichtsammlungen betitelte. Hier liefert das eingangs zitierte Gedicht *Inscription* weitere Aufschlüsse:

Die dritte Strophe spielt auf seine Studie über die *Prinzipien der zerebralen Mechanik* an, die 1879 in der Zeitschrift *La Synthèse médicale* erschien, ferner auf seine ebenso bedeutende wie kurzlebige Zeitschrift *Le Monde nouveau*. Darin stellte er am 1874 unter dem Titel *Moderne Alchimie* die künstliche Synthese von Edelsteinen vor, die ihm 1870 gelungen war.³⁵ Der

30 Charles Cros. *Insoumission*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 206: „Tant mieux, puisqu’il y a des pêches, / Du vin frais et des filles fraîches, / Et l’incendie et et ses flammèches.“

31 Charles Cros. *À ma Femme endormie*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 214: „Tu dors en croyant que mes vers / Vont encombrer tout l’univers / de désastres et d’incendies“.

32 Charles Cros. *Indignation*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 200: „Je rêve poignards, poisons, dynamite.“

33 Charles Cros. *Indignation* (Schlusstrophe der Erstfassung aus der *Revue d’Aude*). In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 1160: „Contre tant de culs user tant de bottes.“

34 Charles Cros. *Au Café*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 207: „Il vaudrait mieux jouer aux dés, / Car les mots sont des procédés / Dont on meurt vite. // Ces gens de café, qui sont-ils? / J’ai dans les quarts d’heure subtils / Trouvé des choses / Que jamais ils ne comprendront, / Et, dédaigneux, j’orne le front / Avec des roses.“

35 Vgl. Charles Cros. *L’Alchimie moderne*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 571-576.

Musiker Charles de Sivry konnte sich in den Besitz eines solchen Produkts setzen; die Salonnière Nina de Villard beauftragte in ihrem *Testament* die Brüder Charles und Henry Cros mit der Erstellung eines entsprechenden Grabmals: „Wie er versprach, muss Henry meine / Marmorskulptur in Weiß ausführen, / Beim Kopf schwur Charles, durch Edelsteine / Dieselbe üppig zu verzieren.“³⁶ Eine Selbstverständlichkeit für den kreativen Bildhauer und seinen erfindungsreichen Bruder.

Es spricht für sich, dass Cros in seinen Gedichten die nicht reproduzierbaren Einfärbungen der Edelsteine dem Himmel und den Augen schöner Frauen vorbehält. Besagte Nina, seine langjährige Muse und durchaus nicht immer treue Mätresse, erscheint im Titel von zwei Gedichten – eines in Prosa, das andere aus drei Quartetten bestehend – als personifizierter *Rauhiger Diamant*: „Ich fürchte nicht, dich zu verlieren, Diamant, / Denn einzig ist dein Glanz, der leicht veriraucht und trübe, / Und immer wieder wirst du aus der Diebeshand / Zu mir zurückkehren, zu deiner ersten Liebe.“³⁷

Manchmal verbinden die Edelsteine Himmel und Augen, so in *Sonett*, für Fräulein S. de C.: „Sind diese Augen doch Saphire: hart und kalt, / Wor- aus beunruhigend ein Wetterleuchten strahlt, / Still, blau und wolkenlos, in abendlicher Schwüle.“³⁸ Doch selbst nur auf einen von beiden Bereichen bezogen bieten die Edelsteine bei Cros wundervolle Metaphern: „Auf mich schauen sowohl lüstern wie dünnelhaft / Von den durchsichtigen Schatzkästchen ihrer Lider / Aquamarinaugen aus reinstem Wasser nieder.“³⁹ Cros reizt die kostbare Unverwechselbarkeit: „Haare, ob gelockt, ob blond, ob kraus, /

36 Nina de Villard. *Testament*. In: Dies. *Feuillets parisiennes*. Paris: Messenger 1885. s. p.: „Il faut qu’Henry me promette / De faire ma statue en marbre blanc / Et que Charles me jure sur la tête / De la couvrir de diamants.“

37 Charles Cros. *Diamant enfumé*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 99: „Aussi, je n’ai plus peur, diamant vaguement / Enfumé, mais unique en ta splendeur voilée, / De te perdre. Toujours vers moi, ton seul amant, Chère, tu reviendras des mains qui t’ont volée.“ Vgl. auch das gleichnamige Prosagedicht ebd. S. 240-245.

38 Charles Cros. *Sonnet à Mademoiselle S. de C.* In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 100: „Les saphirs durs et froids, voilés par la bouée / De l’orgueilleuse chair, ressemblent à ces yeux / D’où jaillissent de bleus rayons silencieux, / Inquiétants éclairs d’un soir chaud, sans nuée.“

39 Charles Cros. *Six Tercets*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 120: „Aigues-mari- nes, dans le transparent écrien / Des paupières, les yeux qu’un clair fluide baigne / Ont un voluptueux regard qui me dédaigne.“

Erwähnt man nicht, sucht sich nicht blaue Augen aus: / Saphire sind zu stolz für Seelenwanderungen.⁴⁰

Bei Cros besteht der „Himmel aus Juwelen“⁴¹. „Neigt sich die Sonne am Septemberhimmel, bringen / Rubine, Saphirblau dazu den Hintergrund.“⁴² Die Seele flieht „In Weiten, von Rubin und von Smaragd belichtet“⁴³. In *Die Grüne Stunde* finden sich dann die Farben der Edelsteine, der Frauenaugen, der Himmelstönungen und des dazu gereichten Absinth zu einem einzigen Symbol zusammen:

Gedanken wanken, schwanken, sind
In Schwingung auf der Hängematte,
Wenn sich in Fluten von Absinth
Der Magen zu ertränken hatte.

Und der Absinth durchdringt die Luft,
Denn diese Stunde ist smaragden.
Den Durst entfacht es, wenn am Duft
Sich rote Schnüffelnasen plagten.

Die Augen aus Aquamarin
Lässt Circe groß und kundig schweifen
Und wittert die Liebkosung in
Dem Wind und will zur Quelle streifen.

Durch Abendnebel aus Opal
Zieht sie dann und sucht unbekannte
Festivitäten. Grün und fahl
Sind Himmel, worin Venus brannte.⁴⁴

40 Charles Cros. Révolte. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 127: „À force d'être blanche, à force de cheveux / Blonds, ondés, crépelés, à force d'avoir bleus / Les yeux, saphirs trop vains de leur métempyschose.“

41 Charles Cros. Sonnet madrigal. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 124: „d'horizons aux tons de pierreries“.

42 Charles Cros. Sonnet à Madame Fanny A. P. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 126: „le fond, ciel de septembre où le soleil se couche, / Serait de saphirs bleus, de rubis vermillons.“

43 Charles Cros. Phantasma. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 170: „Ton âme est un oiseau qui fuit / Vers les horizons clairs de rubis, d'émeraudes“.

44 Charles Cros. L'Heure verte. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 82: „Comme bercée en un hamac, / La pensée oscille et tournoie, / À l'heure où tout estomac /

Bei aller Erfindungsgabe verschweigt Cros aber auch nicht sein gelegentliches Scheitern bei der Einführung von künstlichen Edelsteinen in die Kunst des Madrigals: „Es wird zur Obsession, dass man das Grün vom Wald / Unmöglich zu dem Bild smaragdfarben gemalt / Als Hintergrund für die naturwidrigen Haare.“⁴⁵ Die Preziosen werden alltäglich: „Zu Gras wird das Gewürz zerfallen, Zum grauen Wolf der Tiger, stolz, / Der Diamant zu Eiskristallen, / Zu schnöder Fichte Sandelholz.“⁴⁶ Das Leben erliegt bei ihm eben nicht der überladenen Künstelei wie bei Huysmans' Schildkröte⁴⁷, denn Reproduzierbarkeit und Perpetuierung befreien: „Ein Amethystregen aus Flieder / Verschenkt befreit von eitlen Plänen / Sein Gala selbst an ärmste Brüder.“⁴⁸ Karyatiden und Skulpturen entwickeln ein Eigenleben, welches das Kunstwerk von innen zerstört.⁴⁹

Schließlich weiß Cros, dass die künstliche Herstellung von Diamanten und ihre inflationäre Verbreitung den Wert derselben gegen Null tendieren lässt. In *Fiat Lux*, einem der parodistischen Zehnzeiler (*Dixains*) aus der Sektion *Salzkörner*, betätigt sich schließlich ein stumpfsinniger Laternenanzünder als ihr Erzeuger: „Und ahnt dabei nicht – kein Unwissen ist böswillig – / Dass Diamanten er der Großstadt gab, wie billig.“⁵⁰ Das zielt auf den

Dans un flot d'absinthe se noie. // Et l'absinthe pénètre l'air, / Car cette heure est toute émeraude. / L'appétit aiguise le flair / De plus d'un nez rose qui rode. // Promenant le regard savant / De ses grands yeux d'aigues-marines, / Circé cherche d'où vient le vent / Qui lui caresse les narines. // Et, vers des dîners inconnus, / Elle court à travers l'opale / De la brume du soir. Vénus / S'allume dans le ciel vert pâle.“

45 Cros. Révolte (wie Anm. 40): „C'en est même obsédant, puisque le vert de bois / Prend un ton d'émeraude impossible en peinture / S'il sert de fond à ces cheveux contre nature.“

46 Charles Cros. Insomnie. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 109: „Les aromes en fades herbes, / Les diamants en froid cristal, / En loups gris les tigres superbes, / En sapin banal le santal.“

47 Vgl. Joris-Karl Huysmans. À Rebours. Hrsg. v. Marc Fumaroli. Paris: Gallimard 1977. S. 143.

48 Charles Cros. Lilas. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 213: „Pluie améthyste les lilas, / Sans souci d'ambitions vaines, / Offrent au plus gueux leurs galas.“

49 Vgl. Charles Cros. Déserteuses. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 168 (zeitgleich zu Villiers de l'Isle-Adam. L'Éve future. Paris: Brunhoff 1886.). Ders. Galathée et Pygmalion. Ebd., S. 190.

50 Charles Cros. Fiat lux. In: Ders. Œuvres (wie Anm. 2). S. 149: „Sans dou-ter – aucune ignorance n'est vile / Qu'il a diamanté, simple, la grande ville.“

poetischen Talmischmuck im Gedichtband *Les Humbles* (1872) von François Coppée – Cros' Diamanten sind zwar künstlich hergestellt, aber echt.

Auch die Erfindungen seines Bruders Henry fanden Eingang in die Gedichte von Charles Cros. Dieser war als bildender Künstler berühmt für seine polychromen Plastiken, die er zunächst aus gebranntem Wachs, dann aber aus Emaille und farbigem Schmelzglas herstellte. Mit ihnen gewann er auf den Weltausstellungen diverse Preise und eine Festanstellung an der *Manufacture royale* (bzw. *nationale*) *de porcelaine de Sèvres*. 1884 legte Henry Cros sein Standardwerk *L'encaustique et les autres procédés de peinture chez les anciens, histoire et technique* vor; Mitverfasser war Charles Henry, ein enger Freund von Jules Laforgue, der wiederum durch die Modernität der Dichtungen von Charles Cros nachhaltig beeinflusst wurde.⁵¹

Im *Sonett* an seine langjährige Muse und Geliebte Nina de Villard feiert Charles Cros ihre Erscheinung nach den von Henry entwickelten Verfahren: „Hier wird der Anblick der bräunlichen Freundin mich / Zu einem zarten Lied der Lieder inspirieren; / Weit off'ne Augen von Kleopatra auf ihren / Gebrannten Wachsportraits sind mir erinnerlich.“⁵² Ähnlich in der Schlussstrophe vom *Sonett* für Madame Fanny A. P.: „Staub von Perlmutter und Gold färbt dies Portrait dabei / Als samtiges Pastell mit Augen aus Email, / Doch blässlich bleibt es an der Wirklichkeit gemessen.“⁵³ Oder im *Sonett* für Madame de M.: „In altem, leuchtendem Email wird mein Verstand / Das

51 Vgl. u. a. die Rezension Laforgues zu Charles Cros. *Le Coffret de santal*. In: Jules Laforgue. *Œuvres complètes*. Bd. 3. Lausanne : L'Age d'homme 2000. S. 119-121: „M. Cros est pas un lyrique, c'est un fleuriste, un orfèvre du vers. Il note à la pipée une fantaisie, une nuance piquante, un rien, et les moule dans une pièce où le travail de ciselure est le principal. Plusieurs sont d'une remarquable délicatesse [...]. Ce sont des strophes amenuesées avec un amour d'artiste, débordantes de sensations, tant la phrase est concise, chaque terme bien senti et l'épithète juste; il y a même parfois éblouissement, comme dans le style de Goncourt. Bref, le *Coffret de Santal* mérite d'être lu“.

52 Charles Cros. *Sonnet à Madame N*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 87: „J'y vois la brune amie à qui rêvait en vers / Celui qui fit le doux cantique des cantiques; / J'y vois ces yeux qui, dans des tableaux encaustiques, / Sont depuis Cléopâtre, encore grands ouverts.“

53 Cros. *Sonnet à Madame Fanny A. P.* (wie Anm. 42): „Puis la poussière d'or et de nacre, pareille / Aux éclairs de l'émail, au velours du pastel, / Teinterait ce portrait, pâle auprès du réel.“

Bild der Königin und Heiligen mit ihren / Grazilen Reizen nie ganz aus dem Sinn verlieren, / Wo ich euch besser als im Wort getroffen fand.“⁵⁴

Eng mit diesen Wirkungen von Licht und Farbe verbunden ist seine Erfindung der Farbfotographie. Ein Manuskript über *Verfahren der Aufnahme und der Reproduktion von Farben, Formen und Bewegungen* leitete er 1867 der Akademie der Wissenschaften zu; es blieb ebenso unbeachtet wie seine *Allgemeine Lösung des Problems der Farbfotographie* aus dem Jahr 1869.⁵⁵ 1876 machte er farbige Aufnahmen von Gemälden seines Freundes Édouard Manet und sandte sie mit Begleittexten an die Akademie; auch hier *altum silentium* wie bei einer weiteren Veröffentlichung in *Bulletin de la société française de photographie* vom gleichen Jahr.⁵⁶ Zeitgleich und unabhängig von Cros hatte Louis Ducos du Hauron ähnliche Verfahren mit additiven und subtraktiven Farbmischungen erfunden und patentieren lassen; beide arbeiteten anschließend temporär zusammen. Das PAL/SECAM-Farbfernsehsystem funktioniert bis heute nach diesen Prinzipien.

Die Technik des Überblendens mit Farbfiltern wendet Cros auch immer wieder in seinen Gedichten an, so in dem Manet gewidmeten Titel *Übergang*, wo das beginnende Sprießen und Knospen der Natur und entsprechende Gemütszustände eines jungen Mädchens parallelisiert werden⁵⁷; ein ähnliches Beispiel bietet das bereits oben zitierte Gedicht *Die Grüne Stunde*. Mit weiteren Titeln entsprechen sie den auf reglose Platten gebannten Lichtreflexen aus dem Gedicht *Inschrift*. Im *Lied der Maler* erscheint die Kunst vollends als Reduktion auf bloße Farbwirkung, dargeboten in Form einer *scie d'atelier*:

54 Charles Cros. Sonnet à Madame de M. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 128: „J'ai comme un souvenir vague, en de vieux émaux / D'un portrait lumineux de reine ou bien de sainte / À la grâce élançée, où je vous trouvais peinte / Mieux que je ne ferais en alignant des mots.“

55 Vgl. Charles Cros. Procédé d'enregistrement et de reproduction des couleurs, des formes et des mouvements. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 491-498. Ders., *Solution générale du problème de la photographie des couleurs*. Ebd., S. 498-510.

56 Vgl. Charles Cros. Note jointe à deux épreuves de photographie en colorée. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 575-577. Ders. *Sur la photographie des couleurs*. Ebd., S. 577. Ders. *Note sur la photographie des couleurs* Ebd. Ders. *Sur la classification des couleurs et sur les moyens de reproduire les apparences colorées par trois clichés photographiques spéciaux*. Ebd. S. 583-586.

57 Vgl. Charles Cros. *Transition*. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 59.

Johannisbeerfarbene Töne:
Man schafft das unvergleichlich schöne
Wunder der Lippen nur durch jene.

Dem Ockergelb, dem Braun, dem Rot
Steht Duft und Farbe zu Gebot
Wie aus den Landschaften vom Tod.

Nacht bleibt mit öder Trübsal ferne,
Strahlt auf der Leinwand das moderne
Und helle Bleiweiß als Laterne.

Zinnober, Kobalt Ultrameer
Und Kadmium, Millionen schwer,
Über euch wundern wir uns sehr.

Indem sie auf die Leinwand kamen,
Entstanden unverhüllte Damen,
Sonne und Sterne in dem Rahmen.

Man kriegt nur eine Kleinigkeit;
In dieser wechselhaften Zeit
Zeigt sich der Käufer kaum gescheit.

Egal! Der Tau hält uns am Leben
Und bunt hat die Natur sich eben
Wie ein Modell zu uns begeben.⁵⁸

58 Charles Cros. *Chanson des peintres*. In: Ders. *CŒuvres* (wie Anm. 2). S. 170: „Laques aux teintes de groseilles / Avec vous on fait des merveilles, / On fait des lèvres sans pareilles. // Ogres jaunes, rouges et bruns / Vous avez comme les parfums / Et les tons des pays défunts. // Toi, blanc de céruse moderne / Sur la toile tu luis, lanterne / Chassant la nuit et l’ennui terne. // Outremers, Cobalts, Vermillons, / Cadmium qui vaut des millions / De vous nous nous émerveillons. // Et l’on met tout ça sur les toiles / Et l’on peint des femmes sans voiles / Et le soleil et les étoiles. // Et l’on gagne très peu d’argent, / L’acheteur en ce temps changeant / N’étant pas très intelligent. // Qu’importe! On vit de la rosée, / En te surprenant irisée, / Belle nature, bien posée.“ – Als Pendant vgl. Charles Cros. *Chanson des sculpteurs*. Ebd., S. 14f.

Wie mit der Farbphotographie erging es Cros bei der Erfindung des Phonographen: Im April 1877 sandte er sein *Verfahren zur Aufzeichnung und Wiedergabe von den durch das Gehör wahrgenommenen Phänomenen* an die Akademie der Wissenschaften, worin er ein ähnliches „Paläophon“ beschrieb, wie es Edison im Oktober des gleichen Jahres als Grammophon vorstellte; man hatte es nicht für nötig erachtet, den Umschlag in den dazwischen liegenden acht Monaten zu öffnen.⁵⁹ Die Gründung der *Académie Charles Cros* im Jahre 1947 und die Vergabe eines bedeutenden Schallplattenpreises durch dieselbe sind eine dürftige Kompensation dafür.

In seinen Gedichten finden sich nur wenige Spuren über die in der fünften Strophe von *Inscription* erwähnte Aufnahme von geliebten Stimmen und das Besiegen der flüchtigen Zeit. In diesen Zusammenhang gehört sicherlich *À une jeune fille déçue* über Nina de Villard als Pianistin und Sängerin: „Wie gestern steckt euch in den morgenroten Händen / Eine nicht mitteilbare Kraft, / Womit sie Tasten für Akkordfolgen verwenden, / Die jedes Herz dahingerafft. [...] Die Lippen gehen Euch vom Glanz der Worte über / Als Nachhall von innerem Licht.“⁶⁰ Im Prosagedicht *Das Schiffsklavier* erscheint Nina als Königin der Fiktionen, die durch ihr Klavierspiel die Ruderer einer Galeere antreibt, den Ozean der Phantasie zu bezwingen: „Vorwärts, vorwärts rudern! spricht die Königin der Fiktion in ihrer endlosen Phantasie. Jede zurückgelegte Meile ist erobertes Glück, weil eine Annäherung an das höchste und unaussprechlichste Ziel, läge es auch in der unerreichbaren Unendlichkeit.“⁶¹ Cros träumt von Aufnahmen aus der klassischen Antike: „Ach! Weder Orpheus noch Homer noch irgendeinen / Bringt man uns

59 Charles Cros. Procédé d'enregistrement et de reproduction des phénomènes perçus par l'ouïe. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 579-580. Ferner: Ders. Note au sujet du phonographe de M. Edison. Ebd. S. 580-582.

60 Charles Cros. À une Attristée d'ambition. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 89f.: „Vos mains ont, comme hier, sous leurs teintes d'aurores / Leur inexplicable vigueur; / Elles trouvent sur les touches sonores / Des accords qui frôlent le cœur. // [...] Les mots étincelants s'échappent de vos lèvres, / Échos des intimes clartés.“

61 Charles Cros. Le Vaisseau-piano. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 159: „Voguer, en avant, en avant! La Reine de la fiction le dit en sa symphonie sans fin. Chaque mille parcouru est du bonheur conquis, puisque c'est s'approcher du but suprême et ineffable, fût-il à l'infini inaccessible.“

zu Gehör, doch Lieder tönen hier, / Die man erkennt, wenn sie vergessen.
Gehen wir.“⁶²

Oft bietet Cros ein Ineinander von farblichen und akustischen Reproduktionen wie bei seiner Totenklage um Nina: „Ihr Haar, dem Winde ausgesetzt! / Ihr Blick: Herbstliche Dämmerungen! / Ihr Wort, das meinem Ohr noch jetzt / In monotoner Nacht erklingen!“⁶³ Oder in folgendem Sonett:

Elfenbeingetönt ist das Kleid an Stoffen
Und an Spitzen; es rahmt die Büste zur
Hellen Hautfarbe, zur klaren Kontur
Und zum Lachen, das Zweifler selbst erhoffen.

Ungern lege ich die Geschichte offen,
Einer düsteren Untat auf der Spur
Oder einer solch schönen Kreatur
Wie ihr seid, wenn euch später Ruhm getroffen:

Euch gewittert es ständig (*perpétuel!*) im Gesicht
Mit fataler und reizend klarer Aura
Gleich Kleopatra, Helena und Laura.

Ihr lacht voller Spott über mein Gedicht,
Glaubt, ich hätte mit Untaten zu schaffen!
Und durch euch versklavt strecke ich die Waffen.“⁶⁴

62 Charles Cros. *Évocation*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 173: „Oh! ce n'est pas Orphée, Homère ni personne / Qu'on va nous faire entendre ici, mais des chansons / Qu'on oublie et toujours qu'on refera. Passons.“

63 Charles Cros. *À la plus Belle*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 183: „Oh! ses cheveux livrés au vent! / Ses yeux, crépuscule d'automne! / Sa parole qu'encor souvent / J'entends dans la nuit monotone.“

64 Charles Cros. *Sonnet*. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 176: „La robe de laine a des tons d'ivoire / Encadrant le buste, et puis, les guipures / Ornent le teint clair et les lignes pures, / Le rire à qui tout sceptique doit croire. // Oh! je ne veux pas fouiller dans l'histoire / Pour trouver les criminelles obscures / Ou les délicieuses créatures / Comme vous plus tard, couvertes de gloire: // Cléopâtre, Hélène et Laure. Ça prouve / Que, perpétuel, un orage couve / Sous votre aspect clair, fatal, plein de charmes. // Vous riez pour vous moquer de mes rimes; / Vous croyez que j'ai commis tous les crimes! / Je suis votre esclave et vous rends les armes.“

Und wie bei den künstlichen Edelsteinen gibt es auch in der Welt der Töne eine gewollte und sogar intendierte Devaluierung: „Weil man allein aus Kompromissen / Die Mimin engagiert, erschallt / Mein Vers bei ihr in Missgestalt; / Trotz Mängeln bin ich hingerissen.“⁶⁵ Umgekehrt beschrieb Georges Rodenbach Cros bei kabarettistischen Auftritten im Künstlerzirkel der Hydropathen oder im *Chat noir* als zusammenzuckende Marionette oder eine sprechende Mechanik ganz aus Nerven (*L'Art moderne* 1888), „wie ein perfektionierter Automat sprechend, den er selbst fabriziert hatte, um sich zu ersetzen“ (*Journal de Bruxelles*).⁶⁶

Abschließend lässt sich sagen: Auch die *Dauernden Lieder*, die *Divinationen*, die „vers perpétuels“ von Cros verdanken sich in ihrem optischen, musikalischen und rhythmischen Arrangement der kommunikativen Reproduzierbarkeit von Farben, Tönen, Sinneseindrücken. Hierauf zielen sowohl seine zahlreichen naturwissenschaftlichen Erfindungen wie seine unverwechselbare Lyrik ab. Cros bleibt unbestechlich; er lässt sich nicht kaufen, weil er weiß, dass er unbezahlbar ist: „Da selten Ruhm aus Gold besteht, / Sät Lieder der Poet auf Erden, / Die immer auferstehen werden.“⁶⁷ Anders gesagt: Reproduzierbarkeit lässt den Geist seines Schöpfers immer wieder auferstehen. Aus diesem Grunde kann er sich anders als die allermeisten seiner Zeitgenossen ein direktes, nüchternes und trocken-lapidares Sprechen erlauben:

Ich schaffe bleibende Gedichte. Ungeheuer
Sind Menschen, spricht aus mir die Wahrheit, angerührt.
Stolz bin auf äußerste Vernunft ich als Aussteuer,
Die durch kein Geld und Gut je aufgewogen wird.

65 Charles Cros. Sonnet. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 132: „Un peu trop au hasard choisie, / La jeune-première à l'envers / Récite quelquefois mes vers. / Faute de mieux je m'extasie.“

66 Vgl. Georges Rodenbach. Charles Cros. In: *L'art moderne*. 28.10.1888. S. 347: „Causeur, il faisait songer à une tressautantante marionette, à une mécanique tout en nerfs qui parlerait.“ Ferner: Ders. À propos de la mort du Charles Cros. In: *Journal de Bruxelles*. 20.8.1888. Unpag.: „parlant comme un automate perfectionné qu'il aurait lui-même fabriqué pour se remplacer“.

67 Charles Cros. Époque perpétuelle. In: Ders. *Œuvres* (wie Anm. 2). S. 175: „La gloire en or ne dure guère; / Le poète sème des chants / Qui renaîtront toujours sur terre.“

Ich hab' alles berührt an Frauen, Früchten, Feuer,
Wie alles – Winter, Lenz und Sommer – ich gespürt;
Ich hab' alles entdeckt, mich fesselt kein Gemäuer,
Doch Chance, sage mir, welch Namen du geführt!⁶⁸

68 Charles Cros. Sonnet. wie Anm. 6: „Je sais faire des vers perpétuels. Les hommes / Sont ravis à ma voix qui dit la vérité. / La suprême raison dont j'ai, fier, hérité / Ne se payerait pas avec toutes les sommes. // J'ai tout touché: le feu, les femmes, et les pommes; / J'ai tout senti: l'hiver, le printemps et l'été; / J'ai tout trouvé, nul mur ne m'ayant arrêté / Mais Chance, dis-moi de quel nom tu te nommes?“

II. Weitere Beiträge

Johannes Czakai (Berlin)

Spinnweben für den Innenminister

Geheimberichte eines preußischen Spitzels im Vormärz

Die Epoche des Vormärz ist von einer Intensivierung staatlicher Geheimdiensttätigkeit sowie einer Professionalisierung und Institutionalisierung der staatlichen Überwachungs- und Zensurbehörden gekennzeichnet.¹ Die in dieser Zeit sich herausbildenden Kontrolltechniken und -strukturen bildeten die Grundlage für spätere Überwachungsregime. Es war eine Zäsur für die deutsche Geschichte generell und für die Geschichte der deutschen Inlandsspionage im Besonderen.² Von 1833 bis 1842 wurden die Ermittlungen des Deutschen Bundes gegen politisch Andersdenkende durch die Bundeszentralbehörde in Frankfurt am Main und das Mainzer Informationsbüro durchgeführt³; in Preußen wurde 1833 die zweite Ministerialkommission ins Leben gerufen, die bereits 1819 bis 1828 aktiv gewesen war und sämtliche „politischen Umtriebe“ in Preußen überwachte.⁴ Ein besonderes Gewicht fiel dabei der Überwachung von Presse, Literatur und Verlagswesen zu. Der preußische Staat

1 Vgl. Jakob Nolte. Demagogen und Denunzianten. Denunziation und Verrat als Methode polizeilicher Informationserhebung bei den politischen Verfolgungen im preußischen Vormärz. Berlin: Duncker & Humblot 2007. S. 67-69.

2 Vgl. Wolfgang Krieger. Die deutschen Geheimdienste. Vom Wiener Kongress bis zum Cyber War. München: C. H. Beck 2021. S. 21; Jürgen Müller. Deutscher Bund und deutsche Staatenwelt. In: Vormärz-Handbuch. Hg. Norbert Otto Eke. Bielefeld: Aisthesis 2020. S. 29-39, hier S. 31; Hans-Werner Hahn. Die Julirevolution und ihre Auswirkungen. In: ebd. S. 40-47, hier S. 44.

3 Vgl. Müller, Deutscher Bund und deutsche Staatenwelt (wie Anm. 2). S. 32; Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 82; Hans Adler. Staatsschutz im Vormärz. In: Literarische Geheimberichte. Protokolle der Metternich-Agenten. Bd. 1: 1840-1843. Hg. Ders. Köln: Leske 1977. S. 1-45, bes. S. 5-6.

4 Vgl. Wolfram Siemann. „Deutschlands Ruhe, Sicherheit und Ordnung“. Die Anfänge der politischen Polizei 1806-1866. Tübingen: Niemeyer 1985. S. 180-184, 190-191.

beaufsichtigte Leihbibliotheken und Lesevereine, informierte sich über das regionale bzw. lokale Netz von solchen Bibliotheken im Vergleich zur jeweiligen Einwohnerzahl und er strebte danach, den Lesegeschmack und das Informationsbedürfnis vor allem der sozial schwachen Volksschichten zu lenken und zu beeinflussen.⁵

Doch wie informierte er sich; wie lenkte und beeinflusste er? Die staatlichen Überwachungsapparate funktionierten nur mit Hilfe von zahlreichen beteiligten Menschen: von hohen Ministerialbeamten über Polizeibeamte bis zu informellen Zuträgern, die unter vielen Namen bekannt sind – Konfidenten, Informanten, Agenten, V-Leute, Spitzel.⁶ Über die Biographien und die konkreten Tätigkeiten dieser untergeordneten Akteure liegen bislang nur verstreute Forschungen vor.⁷ Der vorliegende Aufsatz stellt einen von ihnen vor – den Literaten und geheimen Informanten Joel Jacoby.⁸

Joel Jacoby (1811-1863) war eine der berühmtesten Figuren des Vormärz. Um sein Leben und Wirken als preußischer Spitzel rankten sich schon zu Lebzeiten zahlreiche Legenden.⁹ Doch bislang gab es nur wenig gesichertes

5 Bärbel Holtz. *Preußens Zensurpraxis von 1819 bis 1848 in Quellen*. Berlin/Boston: De Gruyter 2015. S. 59f.

6 Vgl. Siemann. *Deutschlands Ruhe* (wie Anm. 4); Adler. *Staatschutz im Vormärz* (wie Anm. 3); Nolte. *Demagogen und Denunzianten* (wie Anm. 1). S. 209-210; Michal Chvojka. „Die gespannteste Aufmerksamkeit gefragt...“ - Habsburger Vertraute, Spione und Denunzianten in Mähren und Schlesien zwischen Napoleonischen Kriegen und Vormärz. In: *Hinter vorgehaltener Hand: Studien zur historischen Denunziationsforschung*. Hg. Anita Krätzner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. S. 21-36.

7 Vor allem Adler. *Staatschutz im Vormärz* (wie Anm. 3); Lukas Gschwend. *Der Studentenmord von Zürich. Eine kriminalhistorische und strafprozessanalytische Untersuchung über die unaufgeklärte Tötung des Studenten Ludwig Lesing aus Freienwalde (Preussen) am 4. November 1835; zugleich ein Beitrag zur Erforschung der politischen Kriminalität im Vormärz*. Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2002; Nolte. *Demagogen und Denunzianten* (wie Anm. 1); Chvojka. „Die gespannteste Aufmerksamkeit gefragt...“ (wie Anm. 6). S. 24-28.

8 Die genaue Bezeichnung seiner Tätigkeit lässt sich am ehesten als die eines Spitzels definieren (vgl. Nolte. *Demagogen und Denunzianten* (wie Anm. 1). S. 51f., 208), obwohl sie sich auch als die eines geheimen Informanten, Zuträgers und Agenten charakterisieren lässt. Zeitgenossen haben ihn zudem als Spion bezeichnet.

9 Vgl. Johannes Czakai/Kathrin Wittler. *Nervenkrieg. Gustav Adolf von Tzschoppe, Joel Jacoby und das preußische Geheimdienstwesen im Vormärz* – Edition eines

Faktenwissen darüber, worin sein geheimdienstliches Wirken eigentlich genau bestand.¹⁰ Neu aufgefundene Geheimberichte, die Jacoby an die preußischen Überwachungsbehörden sandte, erlauben nun erstmals Einblicke in seine Tätigkeit.¹¹ Jacobys Berichte stellen einen Schatz sowohl für die Erforschung seiner Biographie als auch des Geheimdienstwesens im Vormärz dar. Ich gebe im Folgenden einen ersten Überblick über die Berichte aus der Frühzeit von Jacobys Spitzeltätigkeit. Sie führen vor Augen, wie umfangreich, akribisch, aber auch widersprüchlich die Arbeit eines Agenten sein konnte, der die Rollen eines Verfolgers und Verfolgten, eines Spitzels und Schriftstellers in seiner Person vereinte. Es wird sich zeigen, welch großen Stellenwert Literatur und Presse für die Agententätigkeit hatte¹² und wie sehr die Berichte an dem jeweiligen Empfänger ausgerichtet waren.

Überblick – Joel Jacoby und die Geheimberichte 1835 bis 1842

Joel Jacoby stammte aus einem jüdischen Elternhaus in Königsberg. In den 1830er Jahren begann er eine Karriere als Schriftsteller, Redakteur und Zeitungskorrespondent in Berlin und Leipzig und freundete sich mit liberalen Schriftstellern des Jungen Deutschland wie Karl Gutzkow und Heinrich Laube an. Anderthalb Jahre, nachdem seine regierungskritischen Schriften 1833 verboten worden waren und er ins Fadenkreuz der preußischen Zensurbehörden geraten war, überraschte er die Öffentlichkeit 1835

autobiographischen Berichts aus dem Jahr 1840. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 75 (2023) [im Erscheinen].

- 10 Vgl. Johannes Proelß. *Das junge Deutschland. Ein Buch deutscher Geistesgeschichte*. Stuttgart: J. G. Cotta 1892. S. 667-672; Siemann. *Deutschlands Ruhe* (wie Anm. 4). S. 344-345; 365-371.
- 11 Die Akten wurden im Rahmen des von Kathrin Wittler und mir durchgeführten und von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsprojekts „Joel Jacoby (1811-1863). Ein Seitenwechsler der Emanzipations – und Restaurationszeit“ gefunden. Sie sind in den einschlägigen Quellensammlungen nicht erfasst, etwa in Karl Glossy. *Literarische Geheimberichte aus dem Vormärz*. Wien: Konegen 1912; Adler. *Staatsschutz im Vormärz* (wie Anm. 3).
- 12 Vgl. Wolfgang Krieger. *Geheimdienstgeschichte als Wissensgeschichte: Historische Grundlinien*. In: *Kampf um Wissen. Spionage, Geheimhaltung und Öffentlichkeit 1870-1940*. Hg. Lisa Medrow/Daniel Münzner/Robert Radu. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. S. 31-50, hier S. 41.

mit mehrfachen radikalen Seitenwechseln: Er wandelte sich vom liberalen Schriftsteller zum reaktionären Monarchisten, vom Verfolgten zum Verräter und 1839 schließlich vom Juden zum Katholiken.¹³ Ende 1834 begann er, als geheimer Zuträger für hohe preußische Beamte und Minister tätig zu werden; zunächst für den preußischen Minister des Innern und der Polizei Gustav von Rochow (1792-1847), der als Mitglied der zweiten Ministerialkommission direkten Einfluss auf die preußische Überwachungs politik hatte.¹⁴ Nach dessen Rücktritt 1842 folgte für Jacoby eine lange unruhige Phase ohne feste Anstellung und sogar eine Verurteilung zu Festungshaft, bevor er Informant im Dienst der Berliner Polizeipräsidenten Julius von Minutoli und Karl von Hinckeldey wurde. 1853 schließlich, nach zwanzig Jahren informeller geheimdienstlicher Tätigkeit, erreichte er sein Ziel einer offiziellen Anstellung im staatlichen Überwachungssystem und übernahm die Leitung des Druckschriftenbüros des Berliner Polizeipräsidioms.¹⁵

Die in diesem Beitrag untersuchten geheimen Berichte Joel Jacobys stammen aus den Jahren 1835 bis 1842, also aus der ersten Phase seiner Spitzeltätigkeit für Innenminister von Rochow.¹⁶ Letzterer hatte sich bereits früher über aktuelle Themen aus der Öffentlichkeit und aus Zeitungen unterrichten lassen, etwa von dem Hofrat Wilhelm Dorow und einem Informanten namens Römer, der ihn schon während seiner Zeit als Regierungspräsident in Merseburg über aktuelle Themen informiert hatte.¹⁷ Jacoby setzte diese Arbeit fort bzw. war vermutlich einer von mehreren Zuträgern Rochows. Er selbst charakterisierte seine Tätigkeit als „regelmäßige Berichterstattungen über Gegenstände der höheren Polizey und über Literatur“¹⁸. Davon, dass Rochow die Berichte auch tatsächlich las, zeugen handschriftliche

13 Eckdaten seiner Biographie in: Czakai/Wittler. *Nervenkrieg* (wie Anm. 9). S. 3-6.

14 Zu Rochow siehe Bärbel Holtz. *Rochow, Gustav Adolf Rochus*. In: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 21. Berlin: Duncker & Humblot 2003, S. 684-685.

15 Vgl. Siemann. *Deutschlands Ruhe* (wie Anm. 4). S. 344-345; 369-371.

16 Sie befinden sich im Geheimen Staatsarchiv Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin-Dahlem (künftig: GStA), I. HA, Rep. 77, Tit. 6 Lit. J, Nr. 65 Adh.: Briefe aus den Jahren 1836-1842 (künftig: Geheimberichte). Für ihre Mithilfe bei der Transkription dieses umfangreichen Konvoluts danke ich Rebecca Gäde und ganz besonders Hannah Wiemers.

17 Vgl. mehrere Berichte in: GStA, VI. HA, Nl Rochow, G. v., A II, Nr. 1 sowie VI. HA, Nl Rochow, G. v., B, Nr. 4.

18 Geheimberichte, fol. 170-172: 1. November 1841, hier fol. 171v-172r.

Anmerkungen und ein wohlmeinendes Antwortschreiben an Jacoby.¹⁹ Während Rochows mehrmaligen krankheitsbedingten Abwesenheiten musste Jacoby seine Berichte an den Oberregierungsrat Gustav Adolf von Tzschoppe (1794-1842) senden, den eigentlichen Lenker der preußischen Überwachungspolitik. Das Verhältnis der beiden war jedoch von gegenseitigem Misstrauen und Abneigung geprägt, und Jacoby selbst behauptete, dass er insgesamt nur zwei Berichte an Tzschoppe geschrieben habe.²⁰

Jacobys Briefe an den Innenminister aus dem Zeitraum 1833 bis 1842 sind in sehr unterschiedlichem Umfang überliefert.²¹ Ihr Aufbau folgt in der Regel keiner klaren Struktur. Meistens handelt es sich um eine Übersicht über alle möglichen aktuellen Themen, die in den Zeitungen und in der Berliner Öffentlichkeit diskutiert wurden – besonders jene, die auf Probleme für die Staatsmacht hinweisen konnten. Dazu gehörten sowohl lokale als auch internationale Ereignisse, die Ankunft berühmter Personen, Ereignisse in Politik, Presse, Literatur und Theater. Viele von Jacobys Informationen sind so speziell, dass sie sich im Rahmen dieses Beitrags nicht einzeln überprüfen und einordnen lassen.

Der Umfang der Themenbehandlung variiert stark. Manche Themen, oft als Anekdoten oder Gerüchte wiedergegeben, werden in nur wenigen Sätzen abgehandelt, während zu anderen Themen aufwendig recherchierte mehrseitige Dossiers vorliegen. Im Gegensatz zu den anekdotenhaften Äußerungen und Zufallsfunden scheint es bei diesen, als habe Jacoby zunächst umfangreiches Material gesammelt, bevor er alles gebündelt weitergab. Besonders lässt sich das bei größeren politischen Zusammenhängen beobachten, etwa der Einschätzung der revolutionären Situation in Polen oder der politischen Verhältnisse in Hessen.²² Der Großteil seiner Berichte, besonders die umfassenderen Dossiers, setzten eine genaue Kenntnis der aktuellen politischen Situation voraus. Jacoby changiert in seinen Berichten stets zwischen Mikro- und

19 Handschriftliche Anmerkungen Rochows finden sich z. B. in ebd., fol. 131-132: 5. August 1839, hier fol. 132v. Ein Antwortschreiben ist erhalten im Landesarchiv Berlin (künftig: LAB), A Pr. Br. Rep. 030 – 8171, fol. 2: Rochow an Jacoby, 21. August 1838.

20 Vgl. Czakai/Wittler. Nervenkrieg (wie Anm. 9).

21 Es ist anzunehmen, dass er mehr Berichte verfasst hat als überliefert sind. Während aus dem Jahr 1835 nur ein Bericht erhalten ist, umfassen die Berichte des Jahres 1836 fast 170 Seiten. Briefe aus den Jahren 1837 bis 1840 sind nur vereinzelt vertreten; aus den Jahren 1841 und 1842 sind es je etwa ein Dutzend.

22 Geheimberichte, fol. 35-38: 25. Februar 1836; ebd., fol. 50-52: 16. April 1836.

Makroebene; er weiß sowohl über einzelne Episoden des Berliner Alltagslebens als auch über politische Ereignisse europäischen Ausmaßes Auskunft zu erteilen und arbeitet die Zusammenhänge zwischen diesen beiden Sphären heraus.

Aus den behandelten Themen lassen sich die Schwerpunkte von Jacobys Tätigkeit ableiten. So schrieb er vor allem über politische und literarische Themen, die Publizistik in Presse und Buch, die Aufdeckung von Spitzeln und möglichen Staatsfeinden sowie die Verhältnisse der jüdischen Bevölkerung. Einige seiner Äußerungen und Anekdoten wirken redundant und unwichtig. Doch für den Überwachungsapparat des Vormärz galt: „Das gesamte Leben der Oppositionellen war wissenswert.“²³ Das Ziel geheimdienstlicher Tätigkeit lag in der größtmöglichen Wissensbeschaffung, auch verdachtsunabhängig. Erst die Entscheidungsträger evaluierten diese Informationen, entschieden, was brauchbar war, und leiteten daraus weitere Schritte ab – sowohl politisch als auch für das weitere Vorgehen der Spitzel.²⁴ Auch Jacoby verweist auf die Bedeutung vermeintlich unwichtiger Details:

Ich theile Ihnen diese ‚Spinnweben‘ mit, weil sie doch auch Fäden des dunkeln Gespinstes sind, welchen die Parze um Europa webt. Ob die kunstreichen fein verschlungenen Fäden die Last tragen werden, welche sie zu heben berufen sind? Wer im Winter Gärten aus ihnen baut, der wundere sich nicht, daß sie die Sonne wegschmilzt, wenn die Sonne wieder erscheint.²⁵

Jacoby zeigt sich hier seiner Rolle als kleines Rad in einem großen System bewusst; seine Berichte gliedern sich in den Kreislauf geheimdienstlicher Aktivität ein. Was auf den ersten Blick wie „Klatsch der Stadt“²⁶ wirkt, galt im Überwachungssystem als relevant: Selbst Eckensteher-Anekdoten oder Berichte über Theaterspektakel aus dem Berliner Alltag wertete Jacoby als Indikatoren „für die Gesinnung im Volke“²⁷.

In den späteren Briefen verlagerte sich die Gewichtung seiner Berichte allerdings etwas mehr in Richtung ausführlicher Dossiers. Denkbar ist, dass

23 Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 166.

24 Vgl. Krieger. Geheimdienstgeschichte als Wissensgeschichte (wie Anm. 12). S. 32-34.

25 Geheimberichte, fol. 23-24: 27. Januar 1836, hier fol. 24v.

26 Adler. Staatsschutz im Vormärz (wie Anm. 3). S. 41.

27 Geheimberichte, fol. 45-48: 8. April 1836, hier fol. 48v.

Jacoby über die Jahre seiner Tätigkeit seinen Blick und seine Expertise in bestimmten Bereichen schärfte und daher andere Themen vernachlässigte, die 1836 noch Teil seiner Briefe waren. Zudem hatte sich die politische Situation mit dem Thronwechsel von 1840 geändert, sodass auch für Innenminister von Rochow mit der Zeit andere Themen im Vordergrund gestanden haben dürften. Doch da in Anbetracht mutmaßlicher Überlieferungslücken nicht sicher ist, wie viele Berichte Jacoby in den einzelnen Jahren tatsächlich verfasst hat, lassen sich diesbezüglich keine genauen Aussagen treffen.

Zeitungsarbeit

Zu den grundlegenden Aufgaben der vormärzlichen Geheimdiensttätigkeit zählte die Auswertung von Zeitungen, die auch den Großteil von Jacobys Berichterstattung ausmachte.²⁸ Jacoby schreibt Anfang 1836, er lege wie befohlen einen Zeitungüberblick vor und werde damit jeden Sonnabend fortfahren.²⁹ Seine Lektüre umfasste dabei die großen Tages- und Wochenblätter seiner Zeit, aber auch regionale und kleinere Periodika.³⁰ Manchmal verweist er nur summarisch auf „Artikel in halboffiziellen englischen und französischen Journalen“³¹ oder die „heut’ Abend hier eingelaufenen süddeutschen Blätter“³². Aus den Zeitungen erschloss Jacoby die öffentliche Meinung zu aktuellen politischen und gesellschaftlichen Themen.

Einen wichtigen Teil seiner geheimen Berichterstattung macht darüber hinaus aber die Analyse der Presselandschaft selbst aus. Dazu gehörten Einschätzungen der politischen Tendenz der einzelnen Zeitungsredaktionen:

28 Auch die Konfidenten des Mainzer Informationsbüros fassten zusammen, was sie in Zeitungen lasen. Vgl. Adler, Staatsschutz im Vormärz (wie Anm. 3), S. 41.

29 Geheimberichte, fol. 27: 31. Januar 1836.

30 In seinen Berichten verweist er an verschiedenen Stellen unter anderem auf Augsburger Allgemeine Zeitung, Frankfurter Oberpostamtszeitung, Frankfurter Fremdenblatt, Leipziger Tagesblatt, Leipziger Allgemeine Zeitung, Dresdener Anzeiger, Elberfelder Allgemeine Zeitung, Kölner Zeitung, Allgemeine Kirchenzeitung, Hamburgischer Correspondent, Morgenblatt, Eremit, Komet, Unser Planet, Londoner Eisenbahnjournal, Politisches Wochenblatt, Börsenblatt des Deutschen Buchhandels, Ausland, Journal des débats, Hannoversche Zeitung, Bibliothek der neuesten Weltkunde.

31 Geheimberichte, fol. 23-24: 27. Januar 1836, hier fol. 23v.

32 Ebd., fol. 108: 14. September 1836, hier fol. 108r.

Die *Halleschen Jahrbücher* seien „das Gefährlichste [Blatt], das Deutschland gehabt“³³, meint Jacoby, der *Deutsche Courier* sei ein „Juden- und Franzosenblatt!“³⁴ Immer wieder finden sich auch Äußerungen über einzelne Personen, die als Zeitungskorrespondenten tätig waren. Über Heinrich Laube beispielsweise urteilt Jacoby: „Er schreibt gut, denkt oberflächlich, hat eine gute Gesinnung, weiß wenig und wird sich diesen Monat verheuratet.“³⁵ Allerdings konnte er nur wenige Redakteure und Journalisten sicher identifizieren; ein Großteil der vormärzlichen Publizistik spielte sich im Schutz der Anonymität ab. Die Korrespondenzartikel großer Zeitungen waren in der Regel nicht namentlich, sondern nur mit Chiffren gekennzeichnet. Diese wurden zudem immer wieder geändert, wie Jacoby dem Innenminister berichtet:

Ich habe Beweise, daß seit den Reclamationen über die Roßbachiaden, die Redaction [der Allgemeinen Zeitung] die Chiffren verwechselt, so daß sich jetzt in Bezug auf die Letzteren, Nichts sagen läßt.³⁶

Die Aufdeckung solcher anonymisierender Chiffren setzte Kontakte und eine sehr genaue Kenntnis der literarischen und politischen Zustände voraus. Manchmal konnte Jacoby nur Vermutungen aufstellen, etwa dass die kritischen Artikel, die 1841 mit der Chiffre „X“ in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* erschienen, im Auftrag eines höheren preußischen Beamten von Louis Munk, Hofrat Stein oder dem Registrator Neumann verfasst worden seien.³⁷ In anderen Fällen konnte er konkrete Angaben machen. Im März 1836 etwa bietet er eine ganze Liste:

Ich vervollständige, soweit es geht, die Namen der Berliner Correspondenten. Morgenblatt: Wilibald Alexis d.[as] ist: Dr. Häring; Eremit: Theodor Mügge und Adolph Glasbrenner; Komet: Buchhändler Struve; Planet: Karl Müchler. Ein Dr. Friedenberg muß ebenfalls viele Correspondenzen schreiben.³⁸

33 Ebd., fol. 163-166: 12. Juni 1841, hier fol. 164r.

34 Ebd., fol. 102-107: 3. November 1836, hier fol. 104r.

35 Ebd., hier fol. 107r.

36 Ebd., hier fol. 107v.

37 Ebd., fol. 158-159: 28. April 1841, hier fol. 158v. Mit dem Redaktionsexemplar der *Allgemeinen Zeitung* im Cotta-Archiv, Deutsches Literaturarchiv Marbach, lässt sich der Jurist Jodocus Temme als der Autor dieser Artikel identifizieren.

38 Geheimberichte, fol. 39-41: 29. März 1836, hier fol. 41v. Vgl. auch ebd., fol. 195: 3. April 1842, hier fol. 195r: „Die in dem Hamburger Correspondenten, mit

Allerdings scheint dieser sicherlich zentrale Teil seiner Arbeit schwierig gewesen zu sein, denn in Bezug auf diese Chiffren schreibt Jacoby an anderer Stelle: „Mir ist bei gewissen Artikeln aus Berlin Vieles unklar.“³⁹

Für Jacoby war die inhaltliche Ausrichtung der Redaktionen, Journalisten und einzelnen Artikel keine zufällige oder organische, sondern immer eine gelenkte. Aus seiner Perspektive fand in der Öffentlichkeit ein Krieg verschiedener Interessen, Mächte und Akteure statt, die sich alle ihrer eigenen Autoren bedienten. Die Augsburger *Allgemeine Zeitung* sei „geradezu ein Organ für Oestreichs Zwecke und Pläne“⁴⁰, die *Leipziger Allgemeine Zeitung* hingegen gehöre zu der „unter preußischem Einfluß direkt stehende[n] Presse“⁴¹. Innerhalb der größeren Lager vermutete er weitere Interessenkonflikte, etwa zwischen den einzelnen preußischen Beamten und Ministern, die jeweils wiederum schreibende Handlanger beauftragten, denen Jacoby sehr kritisch gegenüberstand: „Es ist doch merkwürdig, wenn man hinter die Coulissen sieht, von wem die öffentliche Meinung geleitet wird: meistentheils von Gassenjungen oder Vagebonden.“⁴² Der Journalist Adolph Glaßbrenner etwa sei so „ein Gassenjunge“⁴³ und „ein Kind, das man mißbraucht, um dem Volke dumme und böse Dinge beizubringen“⁴⁴.

Tatsächlich aber war Jacoby selbst hinter den „Coulissen“ aktiv. Wie die anderen Autoren beeinflusste auch er die öffentliche Meinung im Sinne seines Patrons. Dabei ging es nicht nur um die Verteidigung von Rochows Politik, sondern auch um die positive Darstellung seiner Person. So schreibt Jacoby dem Innenminister 1836, dass er die Publikation eines kritischen Artikels durch persönliche Kontakte zu vereiteln versucht habe:

Ein Artikel im hamb[urgischen] Corres[pondenten] bezeichnet o+, worin auch über Exzellenz [d. h. Rochow] gesprochen, ist von Dr. [Heinrich] Laube

einem + bezeichneten Berichte aus Berlin rühren her von: Baron von Zedlitz-Neukirch.“

39 Ebd., fol. 42-43: 20. März 1836, hier fol. 42r. An anderer Stelle berichtet er: „Die Berliner Correspondenten der allg. Zeitung haben, in Folgen der neusten Reklamationen, fremde Chiffren erhalten.“ Ebd., fol. 94-95: 26. Mai 1836, hier fol. 95r.

40 Ebd., fol. 96-98: 21. August 1836, hier fol. 97r.

41 Ebd., fol. 141-150: 27. Januar 1841, hier fol. 143v; vgl. auch ebd., fol. 149r.

42 Ebd., fol. 102-107: 3. November 1836, hier fol. 103v, 107r.

43 Ebd., fol. 96-98: 21. August 1836, hier fol. 97v.

44 Ebd., fol. 102-107: 3. November 1836, hier fol. 107r.

verfaßt und wahrscheinlich von Dorow eingesandt. Mir war der Artikel im MZt. [Manuskriptzustand] zugekommen und ich hatte Laube in seinem eigenen Interesse gebeten, den Aufsatz nicht zu veröffentlichen.⁴⁵

An anderer Stelle berichtet er von einem Artikel in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* unter der Chiffre „+++“, der gegen Rochow und seinen Umgang mit dem Jungen Deutschland gerichtet gewesen sei. Jacobys Einschätzung zufolge stamme er wohl von Eduard Gans.⁴⁶

Besonders nach 1840, sowohl aufgrund des Politikwechsels in Preußen als auch wegen seines sich verschlechternden Gesundheitszustands, sah sich der Minister zunehmenden Anfeindungen in den Zeitungen ausgesetzt. Jacoby berichtete Rochow über die allgemeine Stimmung und äußerte sein Bedauern darüber, dass „diejenigen, die berufen sind, auf halboffizielle Weise dergleichen Bosheiten entgegen zu treten, die Sache so weit kommen lassen.“⁴⁷ Jacoby versuchte den Angriffen entgegenzuwirken und die Öffentlichkeit von der seiner Meinung nach wahren Natur des Ministers zu überzeugen. So berichtet er dem Minister am 1. Oktober 1841, er habe einen apologetischen Aufsatz über Rochow in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* veröffentlicht, und noch nach dessen angekündigtem Rücktritt schlug er ihm vor, eine lobende Broschüre sowie Artikel über Rochows Wirken zu veröffentlichen, um ihn in ein rechtes Licht zu rücken.⁴⁸

Aus Jacobys Arbeit für den Innenminister spricht nicht nur eine tatsächliche Verehrung, die er auch an anderer Stelle immer wieder betont, sowie eine Übereinstimmung mit dessen Politik. Die enge Bindung an ihn war auch eine Karriereoption. Für Jacoby, wie auch für viele andere geheime Zuträger, barg die Arbeit für einen einflussreichen Patron die Hoffnung, einen der begehrten Posten in der staatlichen Verwaltung zu erhaschen.⁴⁹ Das Wirken Jacobys für Rochow muss immer vor diesem Hintergrund verstanden werden.

45 Geheimerichte, fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 31v.

46 Ebd., fol. 27: 31. Januar 1836.

47 Ebd., fol. 168-169: 1. Oktober 1841, hier fol. 168v.

48 Ebd., hier fol. 169r, 206v. Der apologetische Artikel erschien mit der Chiffre „† Berlin“ in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung*, Nr. 220, 8. August 1841, S. 1759.

49 Vgl. Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 276f., 307.

Literatur und Literaten

Eng verknüpft mit seiner Evaluation des Zeitungswesens war Jacobys Einschätzung von Literatur und Literaten, von Verlagen und Buchveröffentlichungen. Von Anfang an lag Jacobys Wert für Rochow sicherlich darin, dass er gut mit Journalisten, Schriftstellern, Bibliothekaren, Verlegern und Buchhändlern vernetzt war. Dies war ein entscheidendes Kriterium auch für andere Konfidenten, etwa die Zuträger des Mainzer Informationsbüros. Einige der dortigen wichtigsten Zuträger, wie Ebner, Beurmann und Fischer, waren Journalisten und mit den bespitzelten Personen gut bekannt.⁵⁰

In Jacobys Berichten finden sich immer wieder Hinweise auf die wichtigsten Schriftsteller und Verleger seiner Zeit. Im Januar 1836 mutmaßt er, dass Gutzkow nach Berlin kommen werde, nennt Hammerich in Altona die Buchhandlung mit dem „bösesten Geist“ in Deutschland und schildert den Umgang Heinrich Laubes mit anderen berühmten Intellektuellen.⁵¹ Er behauptet, die Leipziger Buchhändler ließen ihre Bücher in Grimma drucken, um die Zensur zu umgehen, und gibt einen Überblick über die Situation der Leihbibliotheken in Deutschland.⁵² Karl August Varnhagen habe die meisten der von ihm herausgegebenen Briefkorrespondenzen Rahel Varnhagens nur erfunden („Namentlich die Briefe von Genz [Friedrich von Gentz] und vom Prinzen Louis Ferdinand“⁵³), die deutschen Übersetzungen der Bücher von Hugo, Balzac und Sand hält er „für das Entsetzlichste [...], das je geschrieben ist“⁵⁴. Mit solchen Aperçus geben Jacobys Berichte einen lebendigen Einblick in die deutsche Literaturlandschaft im Vormärz.

Einen umfangreichen Teil von Jacobys Berichten nehmen Bücher-schauen ein. Er kontrollierte regelmäßig die „Buchhändler-Wochenblätter“, notierte die Werke, die für Rochow von Interesse sein könnten, und schickte ihm auch einzelne Ausgaben, die er mit Markierungen versah.⁵⁵ Im Mai 1836 ist das beherrschende Thema seiner Berichte die Leipziger

50 Vgl. Adler. Staatsschutz im Vormärz (wie Anm. 3). S. 39-42.

51 Geheimberichte, fol. 27: 31. Januar 1836, hier fol. 27r.

52 Ebd., fol. 39-41: 29. März 1836. Zur Bedeutung der Leihbibliotheken vgl. Holtz. Preußens Zensurpraxis (wie Anm. 5). S. 22, 59f., 668-670.

53 Geheimberichte, fol. 94-95: 26. Mai 1836, hier fol. 95r.

54 Ebd., fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 92v.

55 Z. B.: Ebd., fol. 39-41: 29. März 1836, hier fol. 39r; ebd., fol. 35-38, hier fol. 35v, 38r; ebd., fol. 56, 61: 4. Mai 1836, hier fol. 61r.

Ostermesse. Nachdem er zunächst über die Situation in Leipzig und auf der Messe informiert hat („Von dem jungen Deutschland will man Nichts wissen“⁵⁶), setzt er sich, orientiert am gedruckten Messekatalog, intensiv und systematisch mit den Neuerscheinungen des Jahres 1836 auseinander.⁵⁷ Nach einer statistischen Zusammenfassung („530 Buchhändler geben: 3941 fertige Bücher. 479 versprochene Bücher. 98 Landkarten Zusammen: 4518 Werke“⁵⁸) gibt er einen Überblick über die Verlagsregionen (wie Preußen, Sachsen, Süddeutschland) und zählt dann alphabetisch die wichtigsten Buchhändler einzeln auf. Dazu gibt er Einschätzungen zu einzelnen Publikationen, zum Beispiel:

Blätter für literarische Unterhaltung (Es liegt sehr in unserem Interesse, daß diese Zeitschrift etwas mehr aus den halb-revolutionären Affectionen hervortrete; sie ist eine Stütze und ein Organ derjenigen Berliner Anschauung, welche sich um Gans, Raumer und Rel[]stab gruppieren, und hat, für Politik, die krug-pöhlische Begränzung. Ich muß wiederholen, daß Brockhaus sich gern akomodirt.)⁵⁹

Es folgen Notizzettel zu einzelnen Verlegern und Buchhändlern, die er nach einem Kategoriensystem markiert: „Die Bücher, welche polizeiliche Berücksichtigung verdienen, sind mit +, diejenigen, welche die Zeitrichtung charakterisiren, mit Δ gezeichnet“⁶⁰. Schließlich bot er noch „Personal-Notizen“ über einzelne Buchhändler, die oft im Tonfall sarkastisch ausfallen: „Wenn irgend Jemand bewußtvoll revolutionär verlegte, war’s Herr Julius Campe; und dießmal bringt er nur ein böses Buch. Welch ein Fortschritt...“⁶¹ Und: „Revolutionäre Sachen von echtem Schrot und Korn bringt der Katalog nicht; theils sind die revolutionären Schrifsteller verschollen, wie Harro

56 Ebd., fol. 56, 61: 4. Mai 1836, hier fol. 61v.

57 Ebd., fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 78r; Bei dem Katalog handelt es sich um: Allgemeines Verzeichniß der Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse von 1836 neu gedruckt, oder neu aufgelegt sind, auch derer, die künftig herauskommen sollen. Leipzig: Weidmann 1836.

58 Geheimberichte, fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 78r.

59 Ebd., hier fol. 78v-79r.

60 Ebd., fol. 77: 31. Mai 1836. Die Symbole sind im Original in roter Farbe geschrieben.

61 Ebd., fol. 69: Notizzettel Nr. 9 vom April/Mai 1836, hier fol. 69r.

Harring, Siebenpfeiffer, Garnier, Herold, u. s. w. u. s. w. theils geben sie aus dem Exil oder dem Gefängniß wunderliche Sachen.“⁶²

Jacobys Analyse der Neuerscheinungen des Jahres 1836 ist eine ergiebige Quelle dafür, welche Bücher als staatsgefährdend und welche Buchhändler als problematisch wahrgenommen wurden. In ihrer Ausführlichkeit verdeutlicht sie auch, welchen Stellenwert die Literatur im Geheimdienstwesen des Vormärz einnahm.

Jacobys Quellen

Die Berichte zeigen, dass Zeitungen und andere Druckerzeugnisse Jacobys wichtigste Quellen waren. Daneben finden sich aber immer wieder Hinweise auf weitere Quellen, meistens persönliche Unterhaltungen oder eigenes Erleben. Allerdings ist aus den Berichten, die nach persönlichem Erleben klingen, nicht immer ersichtlich, ob Jacoby bei den beschriebenen Ereignissen tatsächlich anwesend war („ich mischte mich unter die Volkshaufen“ um den spazierengehenden König)⁶³ oder ob er auf Informationen aus zweiter Hand zurückgriff.⁶⁴ Oft hält er seine Quellenangaben mit Floskeln, wie „man vermutet“, „man glaubt“ oder „so berichten Augenzeugen“ sehr allgemein. So schreibt er über „verbindungsreiche und wohlunterrichtete Banquierhäuser“⁶⁵, eine „aus dem französischen Gesandtschaftspöbel verbreitete Nachricht“⁶⁶ oder über ein Dinner „bei einer sehr bedeutenden Person von europäischen Ruf“⁶⁷. Selbst bei ungenauen Angaben betont er die Vertrauenswürdigkeit seiner Kontakte („weiß ich aus zuverlässiger Quelle“, „nach ziemlich begründeter Quelle“)⁶⁸. Seine umfangreichen Informationen zur politischen und gesellschaftlichen Lage in Polen stammten etwa von

62 Ebd., fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 89v. Schreibfehler so im Original.

63 Ebd., fol. 153: 18. März 1841, hier fol. 153r.

64 So zum Beispiel bei der Schilderung einer Vorlesung von Eduard Gans: Ebd., fol. 39-41: 29. März 1836, hier fol. 39r.

65 Ebd., fol. 23-24: 27. Januar 1836, hier fol. 23v; ebd., fol. 94-95: 26. Mai 1836, hier fol. 94r.

66 Ebd., fol. 23-24: 27. Januar 1836, hier fol. 24r.

67 Ebd., fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 31v.

68 Ebd., fol. 94-95: 26. Mai 1836, hier fol. 95r; ebd., fol. 102-106: 3. November 1836, hier fol. 104v; ebd., fol. 54-55: 26. April 1836, hier fol. 54r.

„einem sich hier aufhaltenden Gelehrten“⁶⁹. An anderen Stellen wird Jacoby konkreter; so verweisen Aussagen wie „Im Hôtel de Saxe versichert man“⁷⁰ oder der dortige „Wirth weiß selbst nicht, was der Mann eigentlich treibt“⁷¹, darauf, dass Jacoby seine Kontakte zum Personal eines Hotels nutzte, in dem er selbst mehrere Monate logiert hatte.⁷²

Jacoby traf sich auch mit bedeutenden Persönlichkeiten, denen er Informationen entlockte und deren politische Gesinnung er analysierte. Zu ihnen gehörte der Verleger Friedrich Brockhaus (1800-1865), den Jacoby bereits 1832 kennengelernt habe, sowie dessen Frau Luise, eine Schwester Richard Wagners, die seinen eigenen Angaben zufolge für ihn eine wichtige Quelle über die polnischen Emigranten gewesen sei.⁷³ Auch mit ihm unbekanntenen Personen sprach er: „Ich habe dieser Tage lange Unterredungen mit Handwerkern gehabt“⁷⁴. Die Leichtigkeit, mit der man auch fremde Personen ansprechen und zu bestimmten Themen ausfragen konnte, nahm er allerdings wiederum als Problem wahr:

Es gibt vielleicht in Deutschland keine Stadt, wo Angestellte so unverschämt und rücksichtslos schwatzen und plaudern wie bei uns. Alles, was in die Bureaus kommt, ist verkauft und verrathen, und die Kinder wissen es auf der Gasse.⁷⁵

Das gelte sogar für die Beamten in Berlin, die keine Opposition in der Bevölkerung fürchteten und daher auch keine Notwendigkeit sähen, irgendwas geheim zu halten. Zudem wollten sie sich durch die Weitergabe von Staatsgeheimnissen wichtigmachen: „Man kann hier von Beamten Alles erfahren, ohne sie zu Mitschuldigen durch Bestechung u. s. w. gemacht zu haben.“⁷⁶ Diese Formulierung lässt darauf schließen, dass Jacoby in anderen Situationen durchaus auch auf Bestechung zurückgriff.

69 Ebd., fol. 35-37: 25. Februar 1836, hier fol. 35r.

70 Ebd., fol. 42-43: 20. März 1836, hier fol. 42r.

71 Ebd., fol. 28-29: 13. Februar 1836, hier fol. 28r.

72 LAB, A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 10872, fol. 46: Bericht des Polizeikommissärs Gselius vom 20. September 1835.

73 Geheimberichte, fol. 45-48: 8. April 1836, hier fol. 45r-45v.

74 Ebd., fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 87v.

75 Ebd., fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 32v.

76 Ebd., hier fol. 33r.

Neben persönlichen Gesprächen waren Briefe eine wichtige Quelle, besonders wenn es um die Situation außerhalb Berlins ging. Jacoby verweist beispielsweise mehrfach auf „Auszüge aus Leipziger Briefen“⁷⁷ und erklärt: „Ich theile diese Stelle aus dem Briefe einer achtungswerthen Person an den Dr. Laube mit.“⁷⁸ Es ist unklar, ob er die Briefe der involvierten Personen von diesen direkt zu sehen bekam oder ob er sie ohne deren Wissen eingesehen hat. Andere haben ihm ihre Briefe aber möglicherweise auch bereitwillig gegeben. So berichtet Jacoby, er habe die Briefe von Cajus Graf zu Stolberg-Stolberg, mit dem er persönlich bekannt war, an den späteren Breslauer Bischof Heinrich Förster „in Händen gehabt“⁷⁹.

Jacobys Verwendung zahlreicher Quellen unterstreicht, dass es essentiell für die Geheimdienstarbeit war, ein ausgedehntes Netzwerk zu pflegen; sowohl am Heimatort als auch in anderen bedeutenden Städten. Als Spitzel, der nicht nur für einen klar abgegrenzten Auftrag, sondern kontinuierlich eingesetzt werden sollte, konnte man nicht einfach nur an einem gewünschten Ort eingeschleust werden, sondern musste bereits über die entsprechenden Kontakte verfügen.

Andere Spitzel

Jacoby war bei weitem nicht der einzige Spitzel Berlins. Seine Berichte bezeugen seinen Eindruck, dass die Stadt von Agenten durchsetzt war. Nicht nur sieht er „gar viele der fremden Engländer spioniren und rapportiren“⁸⁰; im Februar 1836 berichtete er auch von einem österreichischen Edelmann, der ihm verdächtig vorkomme, und weist auf einen jüngst verstorbenen Mann hin, der wohl Verbindung nach Spanien und Italien gehabt habe.⁸¹ Daneben berichtet Jacoby von möglichen Spitzelversuchen, die er beobachtet habe:

77 Ebd., fol. 56, 61: 4. Mai 1836, hier fol. 56r.

78 Ebd., fol. 39-41: 29. März 1836, hier fol. 39v.

79 Ebd., fol. 154-155: 11. April 1841, hier fol. 154v. Auch der Konfident Hermann Friedrich Georg Ebner schickte originale Briefe Gutzkows an das Mainzer Informationsbüro, vgl. Adler. Staatsschutz im Vormärz (wie Anm. 3). S. 40.

80 Geheimberichte, fol. 102-107: 3. November 1836, hier fol. 105r. Zur Paranoia dieser Zeit vgl. Czakai/Wittler. Nervenkrieg (wie Anm. 9).

81 Geheimberichte, fol. 28-29: 13. Februar 1836, hier fol. 29v.

[Heinrich] Laube folgt auf Schritt u Tritt ein Maler, Namens Biat der Verbindungen mit dem Polizeipräsidenten haben soll; auch einen Grafen Winzgerode fürchtet er, der in seiner Gegenwart stets auf die Regierung, namentlich auf Herrn Geh[eimrat] Tzschoppe schilt.⁸²

Darüber hinaus macht er auch Vorschläge, wer sich für den Spitzeldienst eignen würde. Über Gutzkow heißt es: „Ich kann notorisch versichern, daß dieser Mensch nur darauf wartet, gekauft zu werden.“⁸³

Neben diesen Auskünften über mögliche Spione, deren Aussagekraft sich nicht evaluieren lässt, macht Jacoby teilweise auch sehr viel konkretere Angaben. So berichtet er ausführlich über Isaac Samuel Meyer, der in Diensten des französischen Gesandten Bresson stehe und diesen wöchentlich über „Hofgeschichten, Stadtgeschichten, Scandal und Sonstiges“ unterrichte.⁸⁴ Jacoby kritisiert, wie einfach es für Meyer sei, in Berlin an Informationen zu kommen: Für die „Erlangung der Nachrichten, Aktenstücke und Rechnungen“ brauche er keine Verbindungen zu Beamten⁸⁵, vielmehr besorge er sie sich durch Bediente; außerdem habe er viele Kontakte zu jüdischen Informanten. Jacoby empfiehlt nun nicht nur Vorsicht, sondern schlägt vor, man könne Meyer für die eigenen Ziele einspannen. Da der gegnerische Agent aus „Eigenliebe“ nicht damit rechne, wie viel schon über ihn bekannt sei, könne man Meyer dazu verwenden, der französischen Regierung gezielt manipulierte Nachrichten zukommen zu lassen. Man solle daher behutsam fortfahren: Meyer dürfe nichts wissen, sonst sei er unbrauchbar und werde durch jemand Unbekanntes ersetzt.⁸⁶ Jacobys Beurteilung Meyers gibt einen Einblick in die verschiedenen Ebenen der Spionage. Ziel war nicht zwangsläufig, gegnerische Spione zu enttarnen und dadurch auszuschalten⁸⁷, sondern durchaus auch, sie für die eigenen Interessen einzubinden.

Bedrohlicher als Agenten wie Meyer, die für einen fremden Staat arbeiteten, scheinen für Jacoby konkurrierende Spitzel für die eigene Seite gewesen

82 Ebd., fol. 27: 31. Januar 1836, hier fol. 27v. Der Name „Biat“ lässt sich schwer entziffern.

83 Ebd., hier fol. 27r. Vgl. auch ebd., fol. 141-150: 27. Januar 1841, hier fol. 150r: „Gutzkow ist übrig[ens ein] brauchbares Talent; und es wäre nicht schwer, ihn ganz zu gewinn[en.]“

84 Ebd., fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 32v.

85 Ebd.

86 Ebd., hier fol. 33r-33v.

87 Vgl. Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 338.

zu sein. Am 26. Februar 1836 etwa berichtet er von einem Dr. Sobernheim, der sich dem Staat andienen wolle und aus diesem Grund einen anbietern Artikel geschrieben habe:

Um sich zu insinuieren, hat derselbe eine Abhandlung über die hiesigen Verhältnisse für die Frankfurter Ober-Postamtszeitung geschrieben, welche ihren plumpen Lobhudeleien und der Undelikatesse wegen sehr unangenehm werden muß. Ich habe nun zwar schon dahingewirkt, daß der wirklich scandalöse Aufsatz nicht abgedruckt wird; erscheint er aber doch, so wissen Hochdieselben aus welcher Quelle er kommt.⁸⁸

Diese Episode verdeutlicht, dass Personen wie Sobernheim berufliche Konkurrenten waren, gegen die sich Jacoby behaupten musste. Interessanterweise scheint Sobernheim mit seinem Zeitungsartikel dieselbe Taktik der Kontaktaufnahme mit der Obrigkeit angewendet zu haben, mit der 1834 auch Jacobys seine geheimdienstliche Tätigkeit eingeleitet hatte.⁸⁹ Wie verworren das von ihm vermutete Ränkespiel der verschiedenen Parteien sein konnte, wird in einem Bericht vom 20. März 1836 deutlich. Darin informiert Jacoby Innenminister von Rochow vertraulich darüber, dass vermutlich jemand anonyme Artikel in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* veröffentliche, die so wirken sollten, als stammten sie von Rochow.⁹⁰ Jacoby vermutet, dass diese „Manöuvres“ den Minister kompromittieren sollen. Andererseits ist es auch denkbar, dass sich Jacoby diese Fährte ausgedacht hat, um seinerseits Misstrauen gegen andere zu schüren – möglicherweise gegen Tzschoppe.⁹¹ In jedem Fall habe dieses „Maskenspiel“ ihn dazu veranlasst, seine eigene Korrespondententätigkeit für diese Zeitung anzupassen.⁹² Fälle wie dieser zeugen davon, dass Jacoby, obwohl er weitreichende

88 Geheimberichte, fol. 35-37: 25. Februar 1836, hier fol. 37v.

89 Vgl. Ebd.

90 Geheimberichte, fol. 42-43: 20. März 1836, hier fol. 42v. Bei einem dieser Artikel handelt es sich wohl um den Korrespondenzartikel von „T“ in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung*, Beilage zur Nr. 27, 27. Januar 1836, S. 216. Hinter „T“ verbarg sich der Historiker Ernst Helwing; Identifikation nach dem Redaktions-exemplar der *Allgemeinen Zeitung* im Cotta-Archiv, Deutsches Literaturarchiv Marbach.

91 Zu Jacobys Verhältnis zu Tzschoppe siehe Czakai/Wittler. Nervenkrieg (wie Anm. 9).

92 Geheimberichte, fol. 42-43: 20. März 1836, hier fol. 42v.

Kenntnisse über mögliche Agenten und Spitzel hatte, auch auf Spekulationen angewiesen war.⁹³

Selbstpositionierung

Jacobys Beispiel zeigt, dass vormärzliche Geheimberichte nicht nur Einblicke in die beobachteten Zusammenhänge geben, sondern auch in die Geisteshaltung ihrer Verfasser. Jacoby verlässt immer wieder den Modus der Beobachtung und lässt seine persönliche Meinung einfließen. Besonders in Bezug auf König und Vaterland nimmt das mitunter bekenntnishafte Züge an:

Ich bin durch und durch ein Preuße und ein Mann des Fortschrittes, nach gesunden Prinzipien. Aber [...] ich weiß, daß mein Vaterland nicht bloß aus Brandenburg besteht, sondern, dem Geiste nach, Deutschland umfaßt [...].⁹⁴

Im Sinne dieser „fortschrittlichen“ patriotischen Gesinnung ist er der Meinung, „die höchste Mission Preußens“ bestehe darin, „daß die Hohenzollern willentlich und geistig dh mit den Waffen und durch den Fortschritt das germanische Leben slawischem und romanischem Uebermuth gegenüber wahren und vielleicht ausdehnen“⁹⁵. Diese reaktionäre und patriotische Haltung wird auch deutlich, wenn er warnt, dass der Bau von Eisenbahnstrecken jenen „Cosmopolitismus und diejenige Vernichtung der Völker-Individualitäten [fördere], welche die eigentliche Basis und Bedingung der Revolution und der neuesten, dämmernden Zeit ist“⁹⁶. Äußerungen wie diese drückten indes sicherlich nicht nur Jacobys Meinung aus, sondern sollten auch stets ihrem Empfänger – dem Innenminister – seine Loyalität versichern und ihn als Meinungsmacher im Dienste Preußens empfehlen.

Obwohl sich Jacoby mit seinen „Spinnweben“ darüber im Klaren war, dass die Entscheidungen darüber, welche Information als wertvoll erachtet

93 So nennt er mehrfach Beurmann als Verfasser eines skandalösen Buches (Ebd., fol. 27: 31. Januar 1836, hier fol. 27v; ebd., fol. 75: Notizzettel Nr. 21 vom April/Mai 1836, hier fol. 75r; ebd., fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 85v), ohne zu wissen, dass dieser einer der wichtigsten geheimen Informanten des Mainzer Informationsbüros war; vgl. Adler, Staatsschutz im Vormärz (wie Anm. 3), S. 40.

94 Geheimberichte, fol. 141-150: 27. Januar 1841, hier fol. 142r.

95 Ebd., hier fol. 141r.

96 Ebd., fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 31v.

wurde und gar Handlungen nach sich zog, beim Empfänger lagen, scheint er sich nicht nur als Beobachter begriffen zu haben. Wie bei anderen Informanten auch zeigt sich bei ihm ein „Gefühl des Gebrauchtwerdens“⁹⁷ als Motivation, sowohl gegenüber seinem Patron als auch der Monarchie. Daraus resultiert, dass er immer wieder (meist reaktionäre) Handlungsempfehlungen gab. Lizenzen „müsste[n] durchaus beschränkt werden“⁹⁸, findet er, in Leipzig und Grimma müsste „strengere Censur walte[n]“⁹⁹, die Bewegung von Fremden solle mit Hilfe bestimmter Zeitungen nachvollzogen werden¹⁰⁰, unter den liberalen Kräften in Frankfurt sei „eine Säuberung nothwendig“¹⁰¹ und Eduard Gans „verdient wol, daß man ihm auf die Finger klopft“¹⁰². Er übermittelte Listen mit Buchhändlern, die „fortwährend Bewachung“ verdienen¹⁰³, und von Büchern, die „unterdrückungswerth“¹⁰⁴ seien. An diesen wie auch an vielen anderen Stellen zeigt sich Jacoby nicht nur als beobachtender, sondern auch als intervenierender Verfechter des starken Staats. Dennoch empfiehlt er dem Minister immer wieder, dabei mit Bedacht vorzugehen; mit Gewalt und Verboten erreiche man oft nur das Gegenteil. Stattdessen solle „eine sehr besonnene Hand“ mit Milde und mit Weitsicht walten, da man die Opposition so vielleicht doch noch für den Staat gewinnen könne: „Das Volk ist heute in Preußen noch politisch-gesund, darum kann man auf dasselbe wirken. Versäume man den Moment nicht. Die Mittelklassen müssen als Patienten behandelt werden.“¹⁰⁵ So sehr Jacoby sich seiner untergeordneten Rolle in der Überwachungshierarchie bewusst war, so deutlich strebte er doch bereits danach, eine viel aktivere Rolle in ihr zu übernehmen.

Greifbar wird das auch in Äußerungen über seine Lebens- und Arbeitssituation. So bittet er etwa rückwirkend um Zahlungen für eingesandte Berichte oder für vorausgegangene Reisen in die Schweiz und nach Sachsen.¹⁰⁶

97 Nolte. *Demagogen und Denunzianten* (wie Anm. 1). S. 287.

98 *Geheimberichte*, fol. 27: 31. Januar 1836, hier fol. 27v.

99 *Ebd.*, fol. 62-76: Notizzettel Nr. 22 vom April/Mai 1836, hier fol. 76r (Notiz 22).

100 *Ebd.*, fol. 28-29: 13. Februar 1836, hier fol. 28r.

101 *Ebd.*, fol. 111-114: 15. Januar 1837, hier fol. 111

102 *Ebd.*, fol. 121-124: 22. März 1838, hier fol. 124r.

103 *Ebd.*, fol. 78-93: 31. Mai 1836, hier fol. 88r.

104 *Ebd.*, hier fol. 90r.

105 *Ebd.*, fol. 141-150: 27. Januar 1841, hier fol. 145v.

106 *Ebd.*, fol. 30-34: 20. Februar 1836, hier fol. 34r-34v.

Diese Bitten unterstreichen die prekäre Situation, in der sich Jacoby während seiner Tätigkeit als Informant befand. Er betont, dass er „ohne die durchgreifende Hilfe von Exzellenz geradezu verurtheilt [sei], vor Noth und Elend unterzugehen“¹⁰⁷. In mehreren, teils ausgedehnten Bittgesuchen an Rochow bittet Jacoby immer wieder um feste Bezahlung in Form einer Stelle im Staatsdienst. Er wolle sich nebenbei weiter der Tätigkeit für Rochow widmen sowie auch eigene literarische Projekte verfolgen.¹⁰⁸ Um die Berechtigung seiner Forderungen zu bekräftigen, unterstreicht Jacoby in seinen Berichten immer wieder seinen eigenen Wert. So schreibt er über die revolutionäre Situation in Polen: „so müssen Exzellenz sich doch darüber freuen, wie weit ich sehe und wie wahrhaft ich unterrichtet bin.“¹⁰⁹ An anderer Stelle gibt er an, er habe die besten Verbindungen nach Posen.¹¹⁰ Im Wettstreit mit potentiellen Konkurrenten musste ein geheimer Informant wie Jacoby den eigenen Wert immer wieder aufs Neue beweisen. Er stand unter ständigem Druck, interessante Geschichten aufzutischen oder so auszuschmücken, dass sie interessant klangen.¹¹¹

Jacobys Briefe an den Innenminister sind ein Zeugnis eines besonderen Patronageverhältnisses. Für Jacoby war es eine Ehre, für den Minister zu arbeiten und seinem Staat zu dienen, und daran lag es sicherlich, dass er sich selbst nie als „ein gemeiner Polizei-Spion“¹¹² wahrnahm. Jacobys Tätigkeit war völlig auf Rochow zugeschnitten und von der Gunst seines Patrons hing für ihn alles ab. Da Jacoby wusste, dass Rochow den Inhalt seiner Briefe an andere weitergab, bat er ihn mehrfach, bestimmte Informationen nicht zu teilen, falls er befürchtete, dass sie ihm schaden könnten.¹¹³ Es war ein Vertrauensverhältnis, das immer wieder bestärkt werden musste, da Jacoby keine ernsthafte Alternative hatte oder eine solche nicht wahrnehmen wollte.

Der letzte überlieferte reguläre Geheimbericht Jacobys an den Innenminister stammt vom 24. Mai 1842 und ist von Zukunftsangst gekennzeichnet. Schon seit 1841, seit sich der ohnehin immer wieder angeschlagene

107 Ebd., fol. 170-172: 1. November 1841, hier fol. 171v.

108 Ebd., fol. 25-26: 22. Januar 1836.

109 Ebd., fol. 35-37: 25. Februar 1836, hier fol. 37v.

110 Ebd., hier fol. 37r.

111 Vgl. Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 307-308.

112 Geheimberichte, fol. 54: 26. April 1836, hier fol. 54v. Vgl. auch Nolte. Demagogen und Denunzianten (wie Anm. 1). S. 305.

113 Geheimberichte, fol. 42-43: 20. März 1836, Zitate: fol. 42v.

Gesundheitszustand Rochows verschlechterte, wurden auch Jacobys Bitten um eine feste Anstellung dringlicher. Er beteuerte seine Aufopferung für den Staat und vor allem für den Minister: Spätestens jetzt, da Rochows Rücktritt nahte, war für Jacoby klar, dass sein ganzes weiteres Fortkommen gefährdet war. Er versuchte die letzte Gelegenheit zu nutzen, eine feste Anstellung oder eine Weiterempfehlung an einen anderen Auftraggeber zu erbitten. Die jahrelange Tätigkeit, die eigentlich ein Sprungbrett in den Staatsdienst hätte sein können, drohte zur Sackgasse zu werden. Der letzte Brief, einige Monate später, und schon an den pensionierten Privatmann Rochow gerichtet, bezeugt noch einmal Jacobys Können, seinen Beobachtungen, seinen Mutmaßungen.¹¹⁴ Doch Rochows Nachfolger Adolf Heinrich von Arnim hatte keine Verwendung für Jacoby, sodass dieses erste Kapitel seiner Geheimdiensttätigkeit 1842 vorerst abgeschlossen war.

Fazit

Die geheimen Berichte von Joel Jacoby an den preußischen Innenminister Gustav von Rochow sind ein faszinierendes Zeugnis des Geheimdienstwesens im Vormärz und zeigen dessen Facetten exemplarisch auf: eigenes Beobachten, Lesen von Zeitungen, Schreiben von Zeitungsartikeln, Bespitzelung von anderen Spitzeln, taktische Überlegungen zur Meinungsbildung und zum Ausbau des Überwachungssystems. Diese Berichte funktionierten in gewisser Weise wie ein moderner Newsfeed: Jacoby filterte aus allen gängigen Quellen jene Informationen heraus, die für seinen Auftraggeber am wichtigsten waren bzw. die diesen am ehesten zufriedenstellten und ihm selbst am wenigsten schaden. Er handelte dabei nicht nur als Dienstleister, sondern auch in Hinsicht auf sein eigenes weiteres Fortkommen.

Das Themenspektrum von Jacobys „Spinnweben“ war überaus vielseitig, doch die wichtigsten Bereiche waren Presse und Literatur – nicht nur als Quelle, sondern auch als Austragungsort von Spionagearbeit; etwa im Enttarnen von Gegnern, im Manipulieren der öffentlichen Meinung, im Streuen von Gerüchten, im Vorgaukeln falscher Identitäten. Jacobys Berichte zeigen, dass er sich seine Techniken und Schwerpunkte in dieser Frühzeit staatlich gelenkter Überwachung in Deutschland erst nach und nach aneignete. Seine Berichte sind jedoch nicht nur eine Quelle der behandelten Themen und

114 GStA, VI. HA, NI Rochow, G. v., A II, Nr. 3, fol. 151-152: 1. August 1842.

der Arbeitstechniken geheimdienstlicher Tätigkeit im Vormärz; sie gewähren zudem Einblick in die Gedankenwelt und Selbstpositionierung ihres Verfassers. Jacobys Selbstbild zufolge erfüllte er als direkter Informant eines hochdekorierten Staatsministers eine in seinem Sinne patriotische Pflicht gegenüber König und Vaterland. Genau darin lag jedoch ein zentrales Problem: Jacobys enge Bindung an Innenminister von Rochow garantierte ihm zwar mehrere Jahre lang ein Einkommen; machte ihn aber auch von ihm und seinem politischen Schicksal abhängig. Die Geheimberichte sind als Medien der Interaktion zwischen Informant und Patron daher auch eine Quelle einer prekären Existenz und den alltäglichen Schwierigkeiten, mit denen Spitzel zu kämpfen hatten. Ob und in welchem Umfang Jacobys Berichte konkrete Maßnahmen Rochows und der preußischen Ministerialkommission nach sich zogen, wäre durch weitere Untersuchungen zu prüfen. Es ist jedoch deutlich, dass die große Überwachungsmaschinerie des Vormärz nur mit Personen wie Jacoby funktionierte.

III. Rezensionen

Jörg Bong: Die Flamme der Freiheit. Die deutsche Revolution 1848/1849. Redaktionelle Mitarbeit von Simon Elsen. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2022.

Mit *Die Flamme der Freiheit* eröffnet der Literaturwissenschaftler Jörg Bong sein auf drei Bände angelegtes Projekt, die Revolution von 1848 in ihrem genauen Hergang und in ihren Folgen detailliert darzustellen. Hierzu bezieht er sich sowohl auf historische Standardwerke wie Veit Valentins *Geschichte der deutschen Revolution 1848-1849* (1930-1931) als auch auf Quellentexte wie Sitzungsprotokolle, Zeitungsartikel, Briefe, Flugblätter u. Ä. sowie semi-literarische bzw. literarische Zeitzeugnisse wie Karl August Varnhagen von Enses (1789-1858) Tagebücher oder Louise Astons (1814-1871) *Roman Revolution und Contrerevolution* (1849). Die Besonderheit und Stärke der Studie liegt so auch in der wiedergegebenen Vielfalt der Perspektiven und Stimmen, die nicht nur die Vielschichtigkeit des Geschehens greifbar machen, sondern auch die diversen Protagonistinnen und Protagonisten in den Mittelpunkt stellen, wie nicht zuletzt immer wieder Georg (1817-1875) und Emma Herwegh (1817-1904).

Die Revolution, deren Funken auf Deutschland übergreifen, nimmt am 24. Februar 1848 in Paris ihren Anfang. Getreu Metternichs Bonmot „Wenn Paris hustet, erkältet sich Europa“ (S. 27) dauert es nur wenige Tage, bis die Nachrichten und mit ihnen der Geist des Widerstands es über den Rhein geschafft haben und sich im badischen Südwesten verbreiten. Während die Franzosen jedoch ihren Forderungen sogleich durch Straßenkämpfe und Barrikaden in Paris Nachdruck verleihen und damit die Flucht Louis-Philippes I. (Kg. 1830-1848) veranlassen (inkognito nach England, wie Jörg Bong anschaulich in seinem Prolog schildert), somit zumindest also einen beträchtlichen Teilerfolg auf dem – auch in Frankreich noch langen – Weg zur dauerhaften Republik erzielen, droht die Revolution in den deutschen Landen bereits in den ersten Märztagen in der Bürokratie zu ersticken. Nach einer größeren Versammlung in Mannheim kommt es in Karlsruhe am 1. März zu einer beachtlichen, bunt gemischten Demonstration (laut Zeugen soll sie „20 000 Menschen zählen, was stimmen könnte“, S. 112), aus „den verschiedensten Landesteilen“ ermöglicht die Bahn den Menschen die Anreise, in einer gleichsam volksfestartigen Stimmung formiert sich ein Zug der mit Schleifen und Rosetten „in den immer noch verbotenen ‚deutschen Dreifarben schwarz-rot-gold‘“ dekorierten Teilnehmerinnen und Teilnehmer zum Landtag (S. 112). Eine wahre Revolte scheint in der Luft zu liegen, auch auf das Schloss ziehen die Aufgebrachten los, nachdem bereits jetzt

im Ständehaus die meisten Forderungen im zähen Prozedere endloser Verhandlungen stecken bleiben. Doch am Ende lässt sich die Menge durch das Militär einschüchtern und durch Zugeständnisse beschwichtigen – ein Phänomen, das sich in den folgenden Tagen an vielerlei Orten in ähnlicher Form wiederholen wird. Kurz darauf versuchen am 5. März in Heidelberg die Spitzen der badischen Opposition einen Plan zum weiteren Vorgehen zu erarbeiten, was „den aufwendigsten Versuch der Konstruktion einer Revolution [...], der je unternommen wurde“, darstellt, „den deutschesten also in Heines Sinne“ und zugleich auch „den langsamsten“ (S. 177-178). Als wichtige Institution und Basis für alles Weitere wird hier die Einrichtung des Frankfurter Vorparlaments beschlossen, d. h. die Vorbereitung der Wahl der Frankfurter Nationalversammlung in der Paulskirche als gesamtdeutsches Parlament.

Die meisten der Landesfürsten fügen sich in den folgenden Wochen nolens volens einigen der Forderungen der Volksvertreter nach Grundrechten wie Presse-, Rede- und Versammlungsfreiheit und lassen die Bildung der liberaler Märzregierungen zu, alarmiert durch die revolutionären Entwicklungen, die selbst vor Wien, dem Zentrum der Habsburgermonarchie, nicht Halt machen. Im Hintergrund jedoch mobilisieren sie das Militär, eindrucksvoll dargelegt durch Friedrich Wilhelm IV. (Kg. 1840-1861), der sich zunächst gänzlich weigert, die Petitionen des Volkes überhaupt zur Kenntnis zu nehmen – was seine Untertanen veranlasst zu überlegen, ihm „die Revolutions-Forderungen ordentlich frankiert per Post zustellen zu lassen“, eine „urdeutsche Idee“, wie Bong kommentiert (S. 296); von dieser kommen sie dann zwar ab, die Anekdote lässt aber tief in die deutsche Seele blicken und verheißt nichts Gutes für den erfolgreichen Fortgang der Revolution. Als die Berliner Paris zum Vorbild nehmen und ihre Stadt durch Barrikaden und Straßenkampf einzunehmen versuchen, scheut der König sich nicht, das Militär auf die Bevölkerung schießen zu lassen. Zwar sieht auch er sich zu einigen Zugeständnissen gezwungen, aber aus seiner Sicht nur auf begrenzte Zeit, wobei seine Beschwichtigungsstrategie aufgeht.

Das insgesamt eher zögerliche Voranschreiten der revolutionären Bewegung, die zwar wie ein Strohfeuer vom Südwesten her die deutschen Lande nach und nach erreicht, aber meist dann rasch wieder im Keim erstickt wird, mag einen Grund in der zunehmenden Uneinigkeit der politischen Führer und Köpfe haben, die zwischen mehr oder weniger gemäßigten liberalen und zutiefst basisdemokratischen Überzeugungen zerrissen sind, wobei die Differenzen immer unüberbrückbarer werden. Dieser Konflikt spiegelt zugleich die Diskrepanz zwischen dem wohlhabenderen Bürgertum und den nicht

privilegierten Kleinbürgern und Arbeitern wider bzw. wird dadurch noch verstärkt, da die – in der Minderheit befindliche – obere Schicht auf die Wahrung ihres Besitzstandes und ihres Status bedacht ist. Die Warnungen der Landesfürsten vor Anarchie, die von ihnen mit der Demokratie gleichgesetzt wird, verfangen in diesem Milieu besonders gut, eine Solidarisierung mit den durch die Industrialisierung verarmenden Arbeitern, dem „Lumpenproletariat“, das von jeder Form der politischen Mitbestimmung ausgeschlossen ist, ist nicht zu erwarten. Im damaligen Berlin beträgt der „vierte Stand“, die ‚Unterschicht‘, rund 85 Prozent der erwerbsfähigen Einwohner“ (S. 300) bei einer Gesamtbevölkerungszahl von ca. 400 000 Einwohnern (vgl. S. 301). Die soziale Frage findet im Forderungskatalog der Demokraten Beachtung sowie in deutlich radikalerer Form natürlich auch bei den Kommunisten, während die Liberalen sie weitgehend ausklammern. Mit dem vom Bodensee stammenden Josef Fickler (1808-1865) hat die badische Revolution einen Protagonisten, der sich bereits qua seiner Herkunft den sozialen Belangen verschrieben hat, kommt er doch selbst aus einfachsten Verhältnissen („es fehlt an allem, auch an Bildung und Förderung“) und muss sich die soziale Teilhabe, ja „seine Politkarriere“ hart erarbeiten (S. 203). Die Republik als Endziel ist für ihn nicht verhandelbar und er ist auch im Hinblick auf das Taktieren der Landesherren weitsichtiger als seine Mitsstreiter und sieht schon früh „ein rasches Erstarken der Reaktion voraus“ (S. 205).

Neben dem Disput mit dem „alten und neuen, konstitutionellen Liberalismus“ müssen die Verfechter der Demokratie zudem die „Nationalen“ diverser Couleur bekämpfen, der Auftakt eines „epochalen Showdown[s]“, wie ihn nicht zuletzt Emma Herwegh bereits vorher sieht (S. 233).

Den traurigen Höhepunkt jener ersten Phase der deutschen Revolution markieren guerillaartige Truppen und Vorstöße in Baden, indem Gustav (v.) Struve (1805-1870) und Friedrich Hecker (1811-1881), zwei der Köpfe der demokratischen Bewegung, von Dorf zu Dorf versuchen, Kampfeswillige um sich zu scharen, um zumindest in Baden die Republik zu verwirklichen. Das Scheitern des Unternehmens mutet fast noch tragischer an durch die Versuche der Herweghs, die Revolutionswilligen durch ihre „Legion“ der Pariser Exilanten zu verstärken, die die mühevollen Reise aus Frankreich auf sich genommen haben, um die Gesinnungsgenossen zu unterstützen. Ende April wird der Widerstand durch die schiere Übermacht des Militärs unterdrückt, und die Protagonisten der Revolution sehen sich zur Flucht gezwungen.

Die sehr detailreiche Studie, die den am Ende nochmals namentlich aufgeführten „frühen Demokratinnen und Demokraten von 1848/1849

gewidmet“ ist (S. 505), ist übersichtlich gegliedert und trotz des wissenschaftlichen Anspruchs in einem sehr eingängigen und durch die vielen Fallbeispiele anschaulichen Duktus geschrieben, so dass es Jörg Bong gelingt, sowohl Fachkreise als auch ein breiteres Publikum zu adressieren. Obgleich es sich um eine genuin historische Analyse handelt, vermögen das bereits erwähnte umfangreiche Quellenstudium und die Porträts der Protagonistinnen und Protagonisten sowie etlicher bislang weniger beachteter Zeitgenossen auch eine Brücke zu anderen Disziplinen zu schlagen, gerade auch für die literaturwissenschaftliche Vormärzforschung ist dieses Werk daher in jedem Fall eine Bereicherung. Der genaue Blick auf das Erwachen der Revolution in den deutschen Landen ermöglicht durch die breite Perspektivierung, zu einem Teil auch von „außen“ her, nämlich durch die in Paris lebenden Deutschen, ein besseres Verständnis der damaligen Situation und des besonderen deutschen Weges in die Revolution. Ein Verständnis, das dann auch weitere historische und gesellschaftliche Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts greifbarer macht.

Das besondere Augenmerk, das bei Bong eben den Akteuren der Revolution gilt, verdiente als kleines Desiderat vielleicht noch ein Personenregister, was auch eine nochmalige Nachlese oder ein Vertiefen der Lektüre erheblich erleichtern würde. Ebenso wäre in diesem Kontext ein Literaturverzeichnis hilfreich. Des Weiteren wäre gerade auch für ein immerhin in einem Publikumsverlag erscheinendes Werk ein gewisses Maß an Illustrationen wünschenswert, da zudem davon auszugehen ist, dass zahlreiche Porträts der handelnden Personen, die oft auch vom Autor en detail beschrieben werden, vorhanden sind.

Die erwähnten Desiderate könnten vielleicht für die beiden Folgebände mitbedacht werden, sollen aber freilich nicht die beachtliche Leistung einer äußerst gut lesbaren und umfassenden Darstellung der Problematik der deutschen Revolution schmälern.

Patricia Czezior (München)

Hans-Joachim Hahn: Die Dorfgeschichte. Unterhaltungen mit der Zeit. Oxford/Bern/Berlin/Bruxelles/New York/Wien: Peter Lang, 2021.

Hans-Joachim Hahns Studie versteht sich „als Teil einer fortlaufenden ‚Unterhaltung‘ zu Fragen des Stils und der Bedeutung von Dorfgeschichten, auch in der heutigen Zeit.“ (S. 198) Sie leistet einen wichtigen Beitrag zum

Verständnis der literaturwissenschaftlich vernachlässigten Gattung der Dorfgeschichte auf Basis einer poetologischen Bestimmung ihrer zentralen Merkmale. Die Untersuchung spannt dabei einen Bogen von der Dorfgeschichte des Vormärz bis zum Dorfroman der Gegenwart. Dass Dorfgeschichten in der deutschsprachigen Literatur des 21. Jahrhunderts Konjunktur haben, zeigt die Studie exemplarisch an Veröffentlichungen Dörte Hansens, Juli Zehs, Christoph Peters' und Uta Ruges. Hahn argumentiert kenntnisreich für eine intensivere Beschäftigung mit der Dorfgeschichte, um ihren Status als „einem Stiefkind der Germanistik“ (S. 3) aufzuwerten, denn die Dorfgeschichte habe im 19. Jahrhundert einen hohen gattungsgeschichtlichen Rang eingenommen – und zwar auch unter der Maßgabe eines neuen, in den Dorferzählungen selbst erschaffenen Realismus.

In den ersten zwei von insgesamt zehn Kapiteln diskutiert Hahn den aktuellen Forschungsstand in Bezug auf die Herausbildung zentraler gattungskonstitutiver Strukturmerkmale von Dorfgeschichten sowie im Hinblick auf Periodisierungs- und Statusfragen der Gattung. Was eine Dorfgeschichte eigentlich sei, beantwortet Friedrich Altvater 1930 mit der These, dass sie eine ‚hybride‘ Form habe, welche „zahlreiche Übergänge zu anderen Formen ermöglicht“. (S. 4) Während Uwe Baur (1978) eine gattungsgeschichtlich verkürzte Perspektive einnehme, indem er die Dorfgeschichte zeitlich auf das Jahrzehnt zwischen 1840 und 1850 begrenze, sieht Hahn mit Baur ein Hauptmerkmal der Dorfgeschichte in „ihre[r] Nähe zu anderen Genres“ (S. 5). Jürgen Hein (1976) unterscheidet die Dorfdichtung von der Dorfgeschichte, die er auf die Jahre zwischen 1830 und 1880 datiert. Der 2002 erschienene Beitrag Jörg Schönerts zu Berthold Auerbachs „Schwarzwälder Dorfgeschichten“ hätte eine tiefere Beleuchtung verdient, da von ihm interessante Impulse für die Sozialgeschichte der Germanistik ausgehen. Er entwirft eine Poetologie der Dorfgeschichte, die eine Vermittlung von Realismus und Idealismus im Sinne eines ‚Protorealismus‘ intendiert und eine über das Jahr 1848 hinaus gehende Kontinuität der erzählerisch integrativen Kraft des Realismus als leitender Epoche des 19. Jahrhunderts entfaltet. Marcus Twellmanns (2019) transnational-vergleichende Perspektive auf die Dorfgeschichte des 19. Jahrhunderts schließt eine Forschungslücke, doch kann, Hahn zufolge, die spezifisch lokale Form der deutschsprachigen Dorfgeschichte nicht in eine „globale Form“ (S. 9) gebracht werden. Als zentrale Merkmale von Dorfgeschichten zwischen 1843 und 1860 kristallisieren sich das ‚Aschenputtel‘-Motiv, die ‚einfache‘ Form, das Prinzip der Mündlichkeit und der Ortsgebundenheit sowie der ‚glückliche Ausgang‘ heraus.

Charakteristische Protagonisten sind sowohl „ganz gewöhnliche Menschen, die im Dorf ihrer täglichen Arbeit nachgehen“ (S. 23), als auch Außenseiter- und Frauenfiguren, Pfarrer und Lehrer. Erkenntnisreich ist, dass der Stadt-Land-Gegensatz, Hahn zufolge, kleiner ausfällt als in der Forschung bisher angenommen und dass der hochpolitische Beginn der Dorfgeschichte um 1848 in die Heimatliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts mündet, deren Ästhetik weniger problematisch sei als die in dieser Gattung „hervortretende Neigung zu nationalistischer Deutschtümelei und zu rassistischer Verklärung des nordischen Menschen [...]“ (S. 34)

Im dritten Kapitel begibt sich Hahn auf die literaturgeschichtliche Spurensuche nach frühen Vorstufen der Dorfgeschichte des 19. Jahrhunderts, die sich in der Literatur des Mittelalters, des 18. Jahrhunderts und in den Kalendergeschichten finden lassen, nicht jedoch in Clemens Brentanos romantischer Erzählung „Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl“ (1817). Eine Dorfgeschichte liegt zwar formal gesehen nicht vor, was Hahn richtig feststellt. Es wäre dennoch wünschenswert, sich auf die Spurensuche nach möglichen intertextuellen Referenzen zwischen Brentanos Erzählung und Auerbachs Dorfgeschichten zu begeben. Dies bleibt leider in dieser Studie ein Desiderat.

Mit Heinrich Zschokke und Jeremias Gotthelf stehen im vierten Kapitel zwei Autoren im Mittelpunkt, deren frühe Dorfgeschichten paradigmatisch für die volkspädagogische Literatur der Schweiz sind. Heinrich Zschokkes sehr erfolgreicher Roman „Das Goldmacherdorf“ (1817) steht im Zeichen einer didaktisch grundierten Volksaufklärung, die getragen wird von Erziehungsansichten Pestalozzis und einer von August Herrmann Francke geprägten pietistischen Pädagogik. Der „erste Genossenschaftsroman der Weltliteratur“ (S. 44) hat zwar die Form einer Dorfgeschichte, doch überlagert die didaktische Intention die ästhetische Qualität der Darstellung, was dem Werk eher einen Handbuchcharakter verleiht. Hahn ordnet es aus thematischen und handlungsschematischen Gründen dem Genre der Dorfgeschichte zu. Neben dem politisch-liberalen Berthold Auerbach gilt der konservativ-republikanische, auf den bürgerlichen Namen Albert Bitzius getaufte Autor und Theologe Jeremias Gotthelf als ein wesentlicher Begründer der Dorfgeschichte des 19. Jahrhunderts. Sein in formaler und inhaltlicher Hinsicht bemerkenswerter Roman „Wie Uli der Knecht glücklich wird“ kann zum einen „als einen Zyklus von Dorfgeschichten“ (S. 56) gelesen werden und zum anderen als ein Werk, das ausgiebig „Fragen der protestantischen Ethik“ (S. 60) verhandelt. Gotthelfs und Zschokkes

Dorfgeschichten ist die religiöse Grundierung ihrer didaktischen Ausrichtungen gemeinsam.

Das fünfte Kapitel stellt unter der Überschrift „Dorfgeschichten im Umkreis des Vormärz“ repräsentative Autoren der Zeit vor. Den Ausführungen liegt ein weiter Vormärz-Begriff zugrunde, der Stil und Strukturen statt Zeiträume in den Blick nimmt. Der zu Lebzeiten weltberühmte, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Vergessenheit geratene Autor Berthold Auerbach gilt nicht nur als Wegbereiter des Realismus, sondern als Begründer der Gattung der Dorfgeschichte um 1850, „auch wenn er [Auerbach] sich diesen Ruhm mit Jeremias Gotthelf und bisweilen auch mit Karl Immermann teilen musste.“ (S. 72) Auerbachs Poetologie ist für das Verständnis seiner „Schwarzwälder Dorfgeschichten“ wichtig. Ein bemerkenswertes Beispiel dafür findet sich im „Tolpatsch“ (1842), einer Aufstiegs-, Entwicklungs- und Auswanderergeschichte, wo der Erzähler eine distanzierte Mittellage einnimmt und damit eine poetologische Grundbestimmung Auerbachs erfüllt. Der Erzähler ist einerseits „ein Bürger Nordstettens“ (S. 78), dem Geburtsort Auerbachs, und andererseits ein distanzierter Beobachter, der „die typische extradiegetische Erzählerrolle in der dritten Person“ (ebd.) innehat. Dass das Dorf Nordstetten eine globale Dimension einnimmt, zeigt sich in „Ivo, der Hajrle“ (1855), einer Art Anschluss Erzählung an den „Tolpatsch“, die leider in der vorliegenden Studie unberücksichtigt bleibt. Mündlichkeit spielt als ein zentrales Merkmal von Dorfgeschichten in Auerbachs paradigmatischer Erzählung „Befehlerles“ (1843) eine wichtige Rolle. Der Oberamtmann bemächtigt sich des Hochdeutschen zur Befragung der Dialekt sprechenden Angeklagten, wodurch ein sprachliches Machtgefälle entsteht, das die Angeklagten geplagt und unterdrückt erscheinen lässt. Doch die Einwohner leisten Widerstand gegen die Staatsgewalt, der sich unter anderem auch sprachlich in einer vom Gemeinderat Buchmaier gehaltenen Brandrede artikuliert, die „das bereits bei Gotthelf angeführte Verhältnis von Herr und Knecht wieder in seine ‚richtige‘ Bahn“ (S. 83) lenkt. Dass Auerbachs Dorfgeschichten auch hochkanonisierte Autoren beeinflusst haben, zeigt sich in Gottfried Kellers „Romeo und Julia auf dem Dorfe“ (1856), einer Novelle, deren Entstehung von Auerbachs Erzählung „Frau Professorin“ (1846) angeregt wurde. Es ist interessant, dass Hahn mit Ludwig Anzengruber auf einen österreichischen Autor der Generation nach Auerbach aufmerksam macht, der „aber bis heute von der Germanistik ungenügend wahrgenommen worden“ (S. 103) ist. Die beinahe naturalistische, oftmals mit einer radikalen Kritik an der katholischen Kirche verbundene Darstellung in Anzengrubers

Dorfgeschichten übersteige zwar den Realismus der Dorfgeschichten Auerbachs, doch rechtfertige das „Thema der politischen und gesellschaftlichen Emanzipation“ (S. 104) die Einordnung Anzengrubers in den Kontext der Dorfgeschichten des Vormärz. Die Studie lässt leider offen, aus welchem Grund Alexander Weills elsässische Dorfnovelle „Selmel, die Wahnsinnige“ (1840) keine Beachtung findet.

Das nächste Kapitel – „Grenzfälle: Erzählungen im Umkreis der Dorfgeschichte“ – widmet sich eingangs Karl Leberecht Immermanns „Münchhausen“-Roman unter der Fragestellung, ob der „Oberhof“-Teil im Roman eine Dorfgeschichte darstelle. Hahn positioniert sich gegen den Forschungskonsens, indem er die These vertritt, dass der „Oberhof“-Teil „nur als Vorläufer dieses Genres“ (S. 117) betrachtet werden könne. Immermann stecke „noch zu sehr in der Welt der Romantik [...], um sich die modernen Tendenzen der Dorfgeschichte ganz zu eigen machen zu können.“ (S. 122) Es gelingt Hahn ganz wunderbar, dem von Goethe verfassten Epos „Herrmann und Dorothea“ (1797) eine neue Facette im Kontext der Dorfgeschichten abzugewinnen. Gleichwohl gehören Johann Wolfgang von Goethe, Adalbert Stifter, Eduard Mörike, Otto Ludwig und Hermann Kurz aus formalen, strukturellen und thematischen Gründen nicht zu den Verfassern von typischen Dorfgeschichten.

Den Autorinnen von Dorfgeschichten ist das siebente Kapitel gewidmet. Eng mit der sozialen Frage verbunden ist das Werk Louise Otto-Peters', deren Erzählung „Ein Bauernsohn“ (1849) Hahn zufolge „vielleicht gerade noch der Kategorie Dorfgeschichte zugeordnet werden [kann]“ (S. 140). Dies mag ein Grund sein, weshalb Louise Otto-Peters im Vergleich zu Anette von Droste-Hülshoff und Marie von Ebner-Eschenbach wenig Raum bekommt. Eine Untersuchung von Otto-Peters' Erzählung „Die Lehnspflichtigen“ (1848) wäre insofern wünschenswert, da die Dorfgeschichte darin zur sozialen Literatur wird, die den von Hahn kritisierten „eher sentimentalen Wunschvorstellungen als der Wirklichkeit“ (S. 140) entsprechenden Stadt-Land-Gegensatz in „Ein Bauernsohn“ in einen Gegensatz von arm und reich überführt.

Das achte Kapitel stellt den österreichischen Autor Peter Rosegger als einen Vertreter der sich im späten 19. Jahrhundert entwickelnden Gattung der Heimatliteratur in den Mittelpunkt. Es ist ein weiteres Verdienst der Studie aufzuzeigen, dass Roseggers Werk sich nicht in struktureller Kontinuität zu Auerbachs Dorfgeschichten befindet. Hahn vertritt in dieser Hinsicht eine von der Forschung abweichende Position. Rosegger stelle sich „rein

formal“ (S. 165) in die Tradition Auerbachs, was jedoch „nichts mit der Anschauungsweise des Vormärz zu tun hat.“ (ebd) Roseggers Dorfgeschichten seien vielmehr antiaufklärerisch und antimodern ausgerichtet. Eine zeit-historische und individuelle Perspektivierung des Autors unter dem Aspekt von Antisemitismus und Antikatholizismus sei wichtig, da „dessen [Roseggers] politische Ansichten [in Österreich] völlig verschwiegen werden [...]“ (S. 167) Ein Vergleich von Roseggers semi-autobiographischem Roman „Die Schriften des Waldschulmeisters“ (1875) mit Auerbachs Dorfgeschichte „Der Lauterbacher“ (1843) lässt eine resignative, statt integrative Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne erkennen, die in Kontrast zu „Auerbachs optimistischem Fortschrittsglaube[n], der bei Rosegger in die [...] antiquarische Geschichtsauffassung umschlägt [...]“ (S. 170) steht. Roseggers „sentimentalische, allem Fortschritt entgegengesetzte Lebenshaltung“ (S. 171) kann als ein zentrales Merkmal der Heimatliteratur um 1900 aufgefasst werden. Weitere gattungskonstitutive Merkmale skizziert Hahn im neunten Kapitel, „Von der Dorfgeschichte zur Heimatliteratur“. Das Thema ‚Heimat‘ dominiert die Dorferzählungen des späten 19. Jahrhunderts, verbunden mit einer Tendenz zur Idyllisierung und Emotionalisierung des ruralen Raums und einer Tendenz zur Reduktion ästhetischer, thematischer und didaktischer Komplexität. Dies findet sich exemplarisch bei Adolf Bartels, Gustav Frenssen, Julius Langbehn und Paul Schulze-Naumburg als den „[z]u den gefährlichsten Vertretern [...] der Heimatliteratur und der Heimatkunst“ (S. 176) gehörenden Autoren.

Das letzte, sich mit den Dorfgeschichten der Gegenwart befassende Kapitel dieser sehr gut lesbaren Studie fragt nach den „Themen und Stilmerkmale[n]“ (S. 183), die sich von den Dorfgeschichten des 19. Jahrhunderts bis in die Dorferzählungen und -romane des 20. und des frühen 21. Jahrhunderts hinein erhalten haben. Es ist ein weiteres Verdienst Hahns, hier eine vergleichende Perspektive auf die Entwicklungen in der DDR und in der BRD einzunehmen. Impulse zur Erneuerung des Genres gehen in den 1980er Jahren von Erwin Strittmatters Roman-Trilogie „Der Laden“ und von Edgar Reitz bzw. Peter Steinbachs Fernseh-Trilogie „Heimat“ aus. Formale Anleihen an das Genre der Dorfgeschichte finden sich in neuerer Zeit zum Beispiel in Dörte Hansens 2015 erschienenen, das ‚Aschenputtel-Motiv‘ aufgreifenden Roman „Altes Land“ und in Juli Zehs Roman „Unterleuten“ (2016), der das Spiel mit Intertextualität und Fiktionalität, Hahn zufolge, so weit treibt, dass das Dorf sich in Literatur auflöst. Während Christoph Peters „Dorfroman“ (2020) das Genre zum Gesellschaftsroman ausweitet, fokussiert Uta

Ruges „Bauernland“ (2020) auf die Lebenswirklichkeit der Bauern mit dem Versuch, diese in einen globalen Zusammenhang zu stellen.

Die Studie leistet einen wichtigen Beitrag zur Dorfgeschichte des 19. bis 21. Jahrhunderts. Auf überaus kenntnisreiche und sprachlich gelungene Art und Weise widmet sie sich auch gattungsgeschichtlich unbekannteren Gebieten, wie zum Beispiel den Autorinnen von Dorfgeschichten des 19. Jahrhunderts oder dem weiten Feld der Heimatliteratur, was zu einer vertiefenden, die Erkenntnisfreude befördernden, Forschung anregt.

Maxi Rother (Berlin)

Regina Timm: Malwida von Meysenbug – Wegbereiterin der Emanzipation im 19. Jahrhundert. Leben, Schaffen und Wirken. Berlin: Verlag für Tiefenpsychologie und Anthropologie, 2019.

Malwida von Meysenbug (1816-1903) gehört neben George Sand und Marie d'Agoult zu den wenigen emanzipierten Frauen der Generation nach Madame de Staël und Rahel Varnhagen, die durch ihre Beziehungen zu führenden Vertretern der musikalischen, literarischen und philosophischen Avantgarde zu Angelpunkten des künstlerischen und intellektuellen Lebens in Europa wurden und denen dadurch eine kaum zu überschätzende Bedeutung nicht nur für Einzelne, sondern auch in der Bildung von Netzwerken zukommt. Das gilt bei Meysenbug ganz besonders durch ihre Beheimatung gleichermaßen im deutschen, englischen, französischen und italienischen Sprachraum: In London lernt die Tochter aus konservativem kurhessischem Hause, die sich für die Junghegelianer und den Sozialismus begeistert und 1848 heimlich die Tagungen des Frankfurter Vorparlaments beobachtet hat, Carl Schurz und das Ehepaar Kinkel kennen, Mazzini, Garibaldi und Ferdinand Freiligrath, vor allem aber den Russen Alexander Herzen, für dessen Töchter sie die Erziehung übernimmt – Olga, die später den Historiker Gabriel Monod heiratet, ist ihr wie ein eigenes Kind. In Paris trifft Meysenbug Wagner, Baudelaire und Berlioz; 1870 fungiert sie als Trauzeugin für Wagner und Cosima Liszt. Nach 1874 lebt sie in Italien, wo sie eine Art Salon führt und sich um jüngere Künstler kümmert; der Winter 1876/1877, den sie mit Friedrich Nietzsche, seinem Freund Paul Rée und seinem Schüler Albert Brenner in der Villa Rubinacci in Sorrent verbringt, bedeutet für den Philosophen den Übergang vom Wagnerianer zum „freien Geist“ – auch Lou Salomé lernt Nietzsche später in Meysenbugs Kreis kennen. Meysenbugs

letzter Freund und Vertrauter wird der junge Romain Rolland – der Briefwechsel zwischen den beiden ist ein bedeutendes Zeugnis des europäischen Geistes vor dem Ersten Weltkrieg. So umspannen Meysenbugs persönliche Beziehungen eine Epoche, die mit der Generation der kurz nach 1800 Geborenen anhebt und mit der Generation derer schließt, die noch den Zweiten Weltkrieg erleben mussten.

Meysenbug stirbt 1903 in Rom, auf dem *Cimitero acattolico* an der Cestius-Pyramide kann man ihr schönes Grabmal bis heute besuchen. Von ihren Schriften ist der Roman *Phädra* (1885) vergessen, die *Memoiren einer Idealistin* werden immer wieder aufgelegt und gehören zum Standardrepertoire innerhalb der unüberschaubaren Memoirenliteratur ihres Jahrhunderts.

Bereits 1927 hat die Meinecke-Schülerin Dora Wegele mit *Theodor Althaus und Malwida von Meysenbug. Zwei Gestalten des Vormärz* eine auch psychoanalytische Aspekte aufnehmende Darstellung der Beziehung zwischen Meysenbug und ihrem früh verstorbenen Liebhaber vorgelegt, und diesen Faden nimmt Regina Timm auf. Denn schon der Verlagsname macht es deutlich: Beim hier vorzustellenden Buch geht es nicht allein um eine Biographie – eine sehr gut lesbare zu Meysenbug hat zuletzt Joachim Radkau bei Hanser vorgelegt –, sondern es geht zudem um eine psychoanalytische Deutung, besser gesagt: Es geht um eine Biographie im Lichte psychologischer Theorien, speziell derer von Alfred Adler und Karen Horney. Das ist ein interessantes, aber gewagtes Unternehmen; soll es gelingen, d. h. sollen Erzählung und Theorie nicht auseinanderfallen, sondern verschmelzen, braucht es eine literarische Gestaltungskraft, die der Autorin leider nicht eignet. Das zeigt sich am deutlichsten an den drei Exkursen zu Adler und Horney, die allein optisch vom Rest des Textes unschön abgesetzt sind und in ihrer Kürze eher lexikalische Erklärungen bieten, die dann – noch innerhalb des Exkurses – auf bestimmte Verhaltensweisen Meysenbugs angewendet werden. Die Beobachtungen und Interpretationsvorschläge scheinen mir plausibel, wenn man die Voraussetzungen teilt – aber so kann man das literarisch nicht machen.

Als Biographie – und das will die Arbeit schwerpunktmäßig sein – jedenfalls kommt Timms Buch lange nicht an Radkaus Werk heran. Als bekannt Vorauszusetzendes wird – vor allem im ersten Kapitel – mühsam erläutert, anderes – wie etwa die Beziehungen zu Wagner, Monod und Herzen – wird relativ kurz abgehandelt. Der viel zu knappe Abschnitt über die Altersfreundschaft mit Romain Rolland wird zwar mit einem wunderschönen Briefzitat eingeleitet, aber statt nun dieser Beziehung weiter an den Texten einfühlsam

nachzuspüren, wird die Leserin zunächst mit allerlei Fakten zur Vita Rolands belehrt, die sie auch bei Wikipedia hätte nachlesen können. Anders ist es allein bei dem nachgeschobenen längeren Abschnitt über die Beziehung von Meysenbug und Nietzsche, „dargestellt anhand des Briefwechsels“ (204-252) – er ist wertvoll nicht, weil hier neues Material präsentiert würde (die Kenntnis der Briefwechsel ist das mindeste, was man bei einer Biographie voraussetzen muss), sondern weil der Versuch einer Systematisierung unternommen wird, der einleuchtet. Aber auch hier wieder eine Zusammenfassung, als hätte die Autorin Schüler vor sich – oder eine Prüfungskommission. In der Tat ist das Buch die veränderte Fassung der Dissertation *Malwida von Meysenbug (1816-1903) und ihr Ringen um Selbstwerdung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Selbstdefinition als Idealistin*, mit der die Verfasserin 2017 an der Universität Klagenfurt promoviert wurde. Das allerdings hätte man gerne im Vorwort gelesen und nicht erst in der Danksagung am Schluss, denn es erklärt die Schwächen des Buches, dessen Aufgabe zu groß gestellt ist und das durch seinen Untertitel viel zu hohe Erwartungen weckt. Im Grunde geht es um die Durchführung einer psychologischen These an einem historischen Exempel – der Reichtum der politischen und geistigen Beziehungsgeflechte um Malwida von Meysenbug entfaltet sich nicht zu einem großen Zeitpanorama, das Lebendigkeit ausstrahlte und Lust auf mehr machte. Ob die Deutung des gesamten Lebensweges in den Bahnen von Adler und Horney gegenüber anderen Perspektiven auf das Leben Meysenbugs wirklich einen heuristischen Effekt in der Größenordnung bedeutet, die ein solches Unternehmen rechtfertigt, mag jede und jeder selbst beurteilen – mir scheint es nicht so.

Aber einen Versuch war es wert.

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal/Bonn)

Marita Krauss: Ich habe dem starken Geschlecht überall den Fehdehandschuh hingeworfen. Das Leben der Lola Montez. München: Verlag C. H. Beck, 2020

Sie gilt als Kunstfigur, Kokotte, Klatschgestalt und Kassenschlager, sie führte ein Leben im Wechsel der Identitäten. Doch vor allem war Lola Montez eine erfolgreiche Selfmade-Frau. Ihre Schönheit war legendär, ebenso die Zahl ihrer Verehrer. Einer davon war Franz Liszt, der ihretwegen seine langjährige Geliebte Marie d'Agoult verließ. Die Schriftstellerin Fanny Lewald, die Liszt 1848 in Weimar traf, als dieser bereits mit der Gräfin Sayn-Wittgenstein

liert war, beschreibt den Eindruck, den Lola Montez bei Liszt hinterlassen hat: „– Lola Montez nennt er das bezauberndste Frauenzimmer, das er je gekannt; sie sei immer neu, immer plastisch, in dem Moment ‚schöpferisch, elle est vraiment poète, elle a le génie créateur de l’amour. Alle anderen Frauen sind pâle en comparaison et l’on peut envier à ce roi Louis cette possession de cette femme car c’est une source de jeunesse.“¹

Um die Legendenbildung, zu der die berühmte Frau mit ihren Memoiren selbst beitrug, zu relativieren und eine neue Perspektive auf das Phänomen Lola Montez zu eröffnen, zieht die Historikerin Marita Krauss bisher unbekannte Quellen heran, die Tagebücher König Ludwigs I. in der Bayerischen Staatsbibliothek, und entdeckt neue Eigenschaften der Eliza Gilbert, alias Maria de los Dolores Porrys y Montez, verheiratete Eliza James, geadelte Marie Gräfin Landsfeld, wieder verheiratete Landsfeld-Heald und Hull.

Geboren wurde die spätere Lola Montez als Eliza Rosanna Gilbert am 17. Februar 1821 im irischen Sligo. 1823 reist die junge Familie nach Indien, wo Vater Edward Gilbert den Dienst in der britischen Kolonialarmee antritt. Doch kaum am Einsatzort in Danapore eingetroffen, stirbt er an der Cholera. Seine erst 17-jährige Witwe Elizabeth heiratet 1824 erneut, einen Leutnant der Ostindienkompanie aus schottischer Familie. Im Alter von fünf Jahren kehrt Eliza auf Betreiben des Stiefvaters zur Erziehung nach Großbritannien zurück, fünf Jahre besucht sie das Mädcheninternat im schottischen Montrose, wo Stiefvater Patrick Craigie beheimatet ist. Eliza verhält sich unangepasst und rebellisch. Weitere Schulen folgen, darunter die Aldridge Academy im südenglischen Bath. Das temperamentvolle, phantasiebegabte und eigenwillige Kind passt nicht in den Rahmen konventioneller englischer Erziehung, die nur das Ziel hat, Mädchen auf eine passende Heirat vorzubereiten. Im April 1837 reist die Mutter aus England an. Sie will die Tochter nach Indien zurückholen, die Heirat mit einem 64-jährigen Witwer ist bereits arrangiert. Doch ein junger Leutnant namens Thomas James, der die Reise zusammen mit Mrs. Craigie, Elizas Mutter, unternommen hatte, wird zum Rettungsanker: Eliza lässt sich von ihm entführen und heiratet ihn am 23. Juli 1837 in Irland. Der Ruf der erst 16-Jährigen ist durch die Ent- und Verführung allerdings für immer ruiniert, sie wird gesellschaftlich geächtet.

1 Gabriele Schneider/Renate Sternagel (Hrsg.): *Ein Leben auf dem Papier. Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, Bd. 2, S. 273. In Marita Krauss' Biographie wird die Einschätzung bestätigt, vgl. S. 67.

1839 kehrt das junge Paar nach Indien zurück, wo Thomas James seinen Dienst wieder antritt, und schon 1840 verlässt Eliza ihren Mann, vermutlich weil er sie körperlich missbrauchte. Nach einer Affäre mit einem Reisefahrten auf der Rückfahrt nach England wird sie schuldig geschieden. Sie rettet sich aus der ausweglosen gesellschaftlichen Situation, die ihr, solange ihr Exmann lebt, keine Wiederverheiratung ermöglicht und auch keine respektable Tätigkeit der Finanzierung bietet – mit einer Bühnenkarriere.

Für die klassische Ballettausbildung ist es zu spät, sie nimmt stattdessen Unterricht bei einem spanischen Tanzmeister und reist nach Spanien, lernt Sprache und Kultur kennen und kehrt am 14. April 1843 als Lola Montez, spanische Adelige aus Sevilla, wieder nach England zurück. Der Diplomat Lord James Malmesbury verschafft ihr den Kontakt zum königlichen Theater, wo sie im Juni debütiert und weniger mit ihrer künstlerischen Leistung als mit ihrer Ausstrahlung und dem Aufsehen um ihre Person Furore macht.

Nach London möchte Lola den Kontinent erobern, ihr Ziel ist St. Petersburg, erste Stationen sind Ebersdorf in Thüringen, Dresden und Berlin. In Warschau gerät sie in die politischen Turbulenzen der Vorrevolutionszeit und wird ausgewiesen, es folgen Stettin, Danzig und Königsberg, ein Auftritt in St. Petersburg wird wegen des Skandals in Polen untersagt. 1844 ist es besonders die Beziehung mit dem Musiker Franz Liszt, die Aufsehen erregt und Lolas Bekanntheit steigert. Allein, die Beziehung ist nur von kurzer Dauer, Beweise für die angebliche Liebesaffäre gibt es nicht.

Mit Aufhalten in Paris, Spa, Bonn, wo das erste, von Franz Liszt organisierte, Beethovenfest stattfindet, und Baden-Baden setzt Lola Montez ihren Siegeszug fort. Auf dem Weg nach Wien trifft sie am 5. Oktober 1846 in München ein, wo sie 16 Monate bleiben wird, eine Etappe ihres Lebens, die entscheidend zu ihrer weltweiten Berühmtheit beiträgt. Wie die Tagebücher des Bayernkönigs dokumentieren, handelt es sich jedoch entgegen der landläufigen Meinung um eine eher keusche Beziehung des 60-jährigen Monarchen zu der 25-jährigen „Mata Hari des 19. Jahrhunderts“. Die Gründe für den Spott der bayerischen Bevölkerung angesichts Ludwigs Vergötterung von Lola Montez sind in der aufgeheizten Stimmung der Vorrevolutionszeit zu finden. Ludwigs kostspielige Kunstleidenschaft stößt angesichts wirtschaftlichen Mangels und sozialer Spannungen im Land auf Unverständnis. Großzügig sichert Ludwig Lola finanziell ab, sie erhält ein jährliches Gehalt von 10.000 Gulden, ein Haus, Schmuck, Kleider, eine Equipage und einen Adelstitel, den einer Gräfin Landsfeld. Lola Montez entwickelt sich zu einer einflussreichen politischen Beraterin Ludwigs, wodurch „die

persönliche Liebe des Königs zur schönen Tänzerin als politische Affäre“ (S. 107) aufgefasst wird. Neue Minister werden auf ihr Betreiben eingesetzt, das Ministerium der „Morgenröte“ beendet die ultramontane Regierung Bayerns – was vorübergehend Hoffnungen in der Bevölkerung weckt, für ein Ende der Unruhen sorgt. Doch allmählich entstehen Risse in der Beziehung des Königs und seiner Favoritin, mehr und mehr zweifelt er an ihrem subjektiven politischen Urteil. Der Druck von außen nimmt zu, Schmähschriften, Morddrohungen, die Ausgrenzung Lolas und Ächtung durch den Adel, aber auch die Enttäuschung und Eifersucht Ludwigs führen zum Ende von Lolas exklusiver Stellung und zu ihrer Vertreibung durch die Bürgerschaft. Lola verlässt München am 11. Februar 1848, Ludwig I. dankt am 20. März zugunsten seines ältesten Sohnes Maximilian II. ab. Die Affäre Lola Montez zeigte dem König, der sich selbst als absoluter Monarch sah, die Grenzen seiner Macht gegenüber Ministern und Bürgern.

Unterstützt von Ludwig, führt Lola Montez zunächst ihren fürstlichen Lebensstil in der Schweiz fort; Ende 1848 zieht sie zurück nach London. Noch einmal heiratet sie, den einundzwanzigjährigen George Trafford Heald; dem Skandal einer Bigamie (da ihr geschiedener erster Mann noch lebt) entzieht sich das Paar durch eine Reise nach Frankreich und Spanien; doch auch diese Ehe endet nach kurzer Zeit. – Im August 1850 steht Lola wieder da, wo Eliza James Anfang 1843 stand.

Wieder erfindet sich Lola Montez neu, jetzt, nach allen Skandalen wird ihr Leben wirklich interessant. Um Geld zu verdienen, fasst sie den Vorsatz, ihre Memoiren zu veröffentlichen. Mehrere Ghostwriter bemühen sich um das Projekt, das schließlich eine Mischung aus autobiografischen Elementen, fiktionaler Reise- und Abenteuerliteratur werden wird, eine Biografie, ebenso „flexibel“ wie der Lebenslauf der Lola Montez. Die Publikationen der Memoiren in der Zeitung *Le Pays* bringen ihr 300 Franken pro Woche ein, für die gedruckten Teile erhält sie insgesamt 6000 Franken.

Auch eine neue Karriere plant Montez: eine Bühnenkarriere als Tänzerin in Amerika. Sie unterschreibt einen Vertrag über eine Welttournee. Durch geschickten Umgang mit der Presse weckt sie über Vorberichte hohe Erwartungen: Im Dezember 1851 gibt sie ihr Broadway-Debüt vor 3000 Zuschauern in einem ausverkauften Theater. An der ganzen Ostküste wird sie gefeiert. Ab 1852 wird ihr wichtigstes Repertoirestück ein fünftaktiges Drama über ihre Zeit in Bayern: *Lola Montez in Bavaria*. Es gelingt ihr, sich als ernsthafte Schauspielerin zu etablieren und „ihre Kunstfigur für das Publikum zu verändern“ (S. 250).

1853 führt die Tournee sie nach Kalifornien; ihr Reisegefährte, der 32-jährige Patrick Hull, Journalist und Rechtsanwalt, wird am 2. Juli Ehemann Nr. 3, doch auch diese Ehe scheitert nach wenigen Monaten.

Mittlerweile ist Lola Montez eine erfolgreiche Selfmade-Frau – und das ist ihre eigentliche Leistung: Theaterunternehmerin mit professionell vorbereiteten Tourneen, Vortragsreisende und Buchautorin; ihr Weg führt sie bis nach Australien. Ihre Vorträge, *Lectures*, stellen Schönheitsideale und Rollenverhalten auf den Prüfstand. Sie ist keine Frauenrechtlerin, „Sie war jedoch eine derjenigen Frauen, die zeigten, dass für Frauen ein selbstbestimmtes Leben möglich ist, dass Frauen auch ohne die Abhängigkeit von einem Mann bestehen können.“ (S. 279f.). Sie entwickelt den Ruf als beste Vortragskünstlerin ihrer Zeit, ihr Schönheitsratgeber wird in zwei Auflagen mehr als 100.000 mal verkauft und in mehrere Sprachen übersetzt.

Lange kann Lola Montez ihren Erfolg nicht genießen. Sie erleidet am 30. Juni 1860 in ihrer New Yorker Wohnung einen Schlaganfall, von dem sie sich zwar zunächst erholt, doch nach einer Lungenentzündung stirbt sie am 17. Januar 1861 mit nur knapp 40 Jahren. – Marita Krauss zeigt in ihrer spannenden und fundierten Darstellung, dass die Kunstfigur Lola Montez bis heute fortlebt.

Gabriele Schneider (Mettmann)

Olaf Briese, Alexander Valerius: Findbuch archivalischer Quellen zum frühen Anarchismus. Beiträge zur Erschließung von Akten aus Berliner Archiven über die „Freien“ (1837-1853). Findmittel und Bibliographien der Bibliothek der Freien 3. Bodenburg: Edition AV, 2021.

Ein Findbuch ist wie ein Navi – ist man am Ziel, braucht man es nicht mehr. Für eine Rezension gilt Ähnliches: Führt sie zur Lektüre des besprochenen Buches, hat sie ihren Zweck erreicht. Ein Findbuch zu rezensieren, heißt also: auf Archivbestände hinweisen; daher beschränke ich mich, was das eigentliche Corpus des Buches ausmacht, auf die Aufzählung der Namen, zu denen Archivalien verzeichnet sind: Louise Aston, Bruno und Edgar Bauer, Heinrich Börnstein, Ludwig Buhl, Julius Faucher, Julius Fröbel, Georg Herwegh, Moses Heß, Wilhelm Jordan, Wilhelm Marr, Eduard Meyen, Theodor Mügge, Carl Riedel, Arnold Ruge, Max Stirner, Titus Ullrich; ferner sind Archivalien zur Beschlagnahme der Broschüre ‚Gegenwort eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der sieben und funfzig

Berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier. Ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen. Leipzig 1842, zum Berliner Lesekabinett (1843/44 mit Schwerpunkt auf Adolf Friedrich Rutenberg) und zur Welcker-Serenade („Acta betreffend: Die dem Hofrath Professor Dr: Welcker aus Freiburg bei seiner Anwesenheit in Berlin gebrachte Serenade und die Theilnahme des Privatdocenten Bruno Bauer, sowie der daraus entstehende Preß-Unfug“) von 1841 aufgelistet. Die Kurzregesten umfassen 55 Akteneinheiten aus drei Archiven: dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, dem Landesarchiv Berlin und dem Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv in Berlin-Lichterfelde. „Als Kern sind die 602 Blatt umfassenden zwei Bände zu den Brüdern Bruno, Edgar und Egbert Bauer aus dem ‚Geheimen Staatsarchiv‘ anzusehen“ (156) – bei Bruno Bauer, Arnold Ruge und der ‚Welcker-Serenade‘ liegen denn auch die deutlichen Schwerpunkte der Bestände.

Insgesamt kann man Olaf Briese nur beipflichten: „Die hier in tabellarischer Kurzform vorgestellten Unterlagen können zu einem besseren Verständnis jener vormärzlichen Ideenlandschaft beitragen, in der Republikanismus, Sozialismus/Kommunismus und Anarchismus noch nicht als voneinander getrennte ‚Ismen‘ existierten, sondern Pole eines gemeinsamen Spannungsfeldes bildeten“ (ebd.) – dazu gehört auch, dass die Rolle widerständiger Frauen neu bewertet werden muss: nicht nur derer, zu denen von einer Behörde eine eigene Akte angelegt worden ist, sondern auch etwa Emma Herweghs. Ein Beispiel ist auch ein anonymes Konfidentenbericht zu Bettina von Arnims ‚Dies Buch gehört dem König‘ von 1843, der eine präzisere Lesart des Werkes mit seinen staatsfeindlichen Tendenzen erlaubt (273). Der Rezensent jedenfalls wäre beim Abfassen seiner Werkbiographie zu Bruno Bauer über ein solches Hilfsmittel sehr glücklich gewesen und man kann den Verfassern nicht genug dafür danken, dass sie sich den immensen Mühen unterzogen haben, die eine solche Kärnerarbeit bedeuten.

Der weit über den Charakter eines Hilfsmittels hinausgehende Wert dieses Buches aber liegt in der von Olaf Briese verfassten Einleitung „Vormärzlicher Anarchismus. Das Beispiel der Berliner Junghegelianer und ‚Freien‘“, die gut und gerne auch eine eigene kleine Monographie darstellen könnte. Ausgehend von einem ‚Umriss des Forschungsfeldes‘ gelingt es Briese, die für manchen verwirrende Unterscheidung von *Junghegelianern*, *Linkshegelianern* und *Freien* zu entwirren, indem er verschiedene ideengeschichtliche Stränge historisch nebeneinanderstellt und ihre Verbindungen zueinander beschreibt: die hegelianische Religionskritik von David Friedrich Strauß,

Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach; Eduard Gans, der sich „mit seiner Rezeption saint-simonistischer Vorstellungen“ (10) deutlich politisch radikalisierte und an der Schnittstelle von Alt- und Junghegelianismus steht; das ‚Junge Deutschland‘ mit seinem Primat der Subjektivität. In Berlin gibt es Kontinuitätslinien: Die *Literarische Zeitung*, der Freundeskreis um Moritz Carrière, Heinrich Bernhard Oppenheim und Wilhelm Wolfsohn, der *Doktorclub* um Bruno Bauer, Adolf Rutenberg, Karl Friedrich Köppen und Karl Marx. Dazu kommt jenseits von Berlin der Kreis um Strauß, Friedrich Theodor Vischer und Eduard Zeller in Tübingen, kommen Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer mit den *Hallischen Jahrbüchern*, kommen Adolf Friedrich Rutenberg und Marx mit der *Rheinischen Zeitung* in Köln. Insofern sind summarische Zuordnungen, wiewohl manchmal unvermeidlich, immer schwierig; so ist etwa der Begriff ‚Junghegelianismus‘ ein durchaus problematisches Forschungskonstrukt. Jedenfalls täte man in Zukunft gut daran, den jeweils unterschiedlichen Akteuren und sich immer wieder verändernden Gruppierungen so differenziert nachzugehen, wie es Briese vor-macht. Auch seinem am historischen Material penibel begründeten Fazit vermag ich nur zuzustimmen, dass es *den* Anarchismus nicht gab und gibt, „sondern verschiedene, sich mitunter ebenso überschneidende wie miteinander konkurrierende, gar gegeneinander polemisierende Theorieangebote“ (154): „Die angemessene methodische Konsequenz dieser Flexibilität wäre die Auflösung des substanzhaft-substantivischen Singulars ‚Anarchismus‘ ins Plurale, oder mehr noch: ins Adjektivische oder in das adjektivische Nomen: ‚anarchistisch‘ und ‚Anarchistisches‘“ (ebd.) Dem Begriff ‚Anarchismus‘ käme dann nunmehr die Rolle eines Indikators für eine Ideenströmung zu, die in vielem – Aufhebung von Herrschaft, Betonung der Rechte des Individuums, solidarische Kooperation, prinzipiell positives Menschenbild – Verbindendes aufweist, die man aber nicht auf einen Nenner bringen kann.

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal/Bonn)

IV. Mitteilungen

Personalia

Verstorben

Prof. Dr. Hiltrud Gnüg († 15.11.2022)

Neue Mitglieder (seit 1.5.2022)

Silvie Lang (Kassel)

Helmut Loschko (Bondorf)

Ralf Moeck (Kiel)

Ausgeschiedene Mitglieder (zum 31.12.2022)

Karin Hockamp (Wuppertal)

Dr. Julian Kanning (Paderborn)

Ulrich Klappstein (Horn/Bad Meinberg)

H.-Joachim Kusserow (Nienburg)

Cornelia Rémi (München)

Peter Schlageter-Bayertz (Gießen)

ISBN 978-3-8498-1882-1