

ANDREAS LEUTZSCH (Hg.)

NOMADEN

Interdisziplinäre ›Wanderungen‹
im Feld der Formulare und Mythen

Andreas Leutzsch (Hg.)
Nomaden

Prof. Dr. Jürgen Frese in Dank gewidmet.

Andreas Leutzsch (Hg.)

Nomaden

Interdisziplinäre ›Wanderungen‹ im Feld
der Formulare und Mythen

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Lektorat: Jochen Walter

Satz: Andreas Leutzsch

Umschlaglayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Digital Print, Witten

ISBN 3-89942-111-6

INHALTSVERZEICHNIS

Andreas Leutzsch

Einführung | 7

Knut Stünkel

Atanas Daltschew – Spaziergänger durch Sofia | 10

Gerhard Gillhoff

Erzählzeit als Medium epischen Gestaltens –
Das Proömion in Döblins Wallenstein-Roman | 23

Adele Gerdes

Prozessphilosophie vernetzt – Zur Aktualität Whiteheads | 41

Thomas Ghrier

Die Struktur der Gabe bei Georges Bataille | 49

Andreas Leutzsch

„Bismarck?“ – „von dem haben wir Korn, und der ist gut!“ | 64

Jost Philipp Klenner

„Der Wanderer ins Nichts“ –
Schlageter als politischer Mythos der KPD 1923 | 89

Ursula Rhode-Jüchtern

Richard Wagners ästhetische Herrschaftsform –
Zur Soziologie der Bayreuther Idee | 102

Felicitas Englisch

Zur Formel eines „besseren Sozialismus“. Eine Marginalie | 110

Roland Braun

Im Schatten Spinozas – Carl Schmitt und Louis Althusser | 123

Beate Kramer

Die Freiheit und das „Böse“ | 139

Manfred Lauermann

Die Spinoza-Spur bei Johann Georg Hamann | 151

Bjørn Vedder

„Mit dem Sieger kämpfen, das ist hart“ | 188

Jürgen Frese: Stichpunkte | 197

Autorenverzeichnis | 199

EINFÜHRUNG

In Zeiten der Auflösung durchschaubarer Strukturen, zunehmender Mobilität und der Tendenz alles und jedes zu vernetzen, scheint die Lebensform des Nomaden wieder an Aktualität zu gewinnen. Ganze Existenzen gründen sich darauf, jederzeit verfügbar und flexibel zu sein. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts stellen Wirtschaft und Gesellschaft den Anspruch an uns, nicht bloß auf eine Biographie festgelegt zu sein, sondern ständig chamäleonartig Beruf, Lebensabschnittspartner und Wohnort zu wechseln.

Dies ist an und für sich kein neues Phänomen, denn auch die Generationen vor uns waren mobil, waren in der Hauswirtschaft auf verschiedene Befähigungen geradezu angewiesen und wußten nicht immer, wer gerade die Weichen für ihre Zukunft stellte. Dennoch unterscheidet sich unser *global age* von anderen Zeiten, da wir uns der Gleichzeitigkeit des Mannigfaltigen zunehmend bewußt werden – ja, manchmal an ihr verzweifeln. *Freiheit* ist heute keine Utopie mehr, die zu erreichen wir unsere Energie einsetzen, sondern unsere *Freiheit* fordert uns heraus, stellt Ansprüche an uns.

Nicht jeder kommt mit diesen Anforderungen zurecht, taucht in Religion oder Staat unter, um den *freien* Entscheidungen, die anstehen, aus dem Weg zu gehen oder anderen zu überlassen. Das Verschwimmen des Normen und Wertheizonts überfordert viele, da es generell einfacher ist, den Schattenspielen an der Wand Glauben zu schenken, als selbst ans Licht außerhalb der Geborgenheit der schützenden Höhle zu klettern, um sich von der Kontingenz von *Wahrheit(en)* zu überzeugen.

Die Lebensform *Nomade* ist quasi die Antwort auf diese sich stellenden Herausforderungen. Das, was den Seßhaften verunsichert und vor Problem stellt, ist sein Element oder – etwas pathetischer und zutreffender formuliert – seine Bestimmung.

Gaukler, Zigeuner, Barden, Juden, Narren und Intellektuelle scheinen häufig zum nomadenhaften Leben bestimmt zu sein. Aus verschiedenen Gründen zogen sie mit der eigenen Behausung auf den Rücken durch die Lande. Während sich die einen nicht assimilieren und integrieren konnten, sträubten und wehrten sich andere gegen diesen essentiellen Anspruch von organisierter *Gemeinschaft* und *Herrschaft*. Freilich blieben und bleiben auch für sie manche Bindungen bestehen, wie Prägungen oder tradierte Verhaltensmuster. Bleibt der Wanderer angewiesen auf Sterne, Landmarken und Relationen, um sich orientieren zu können. Aber diese Bindungen verweisen weniger auf Räume als auf Zeiten, wie eine jede exterristische Navigation ohne Zeit nicht durchführbar ist. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, daß die mythische Figur des 'ewigen Juden' Ahasver nicht eine unendliche Strecke zu bewältigen hat, sondern die Unendlichkeit der Zeit. *Zielloos* sein bedeutet somit *zeitlos* zu sein.

Dennoch muß dies nicht bedeuten, daß der Nomade immer ein 'lonely cowboy' ist, der sich allein der Herausforderungen der Wildnis stellt, um nicht in befriedeten Landschaften unterzugehen. Vielmehr finden sich auch Nomaden in diversen Assoziationen zusammen, um für einige Zeit einen Stück des Wegs gemeinsam zu gehen. Karawane, Zirkus oder Gemeinde können dann 'bürgerliche' Bindungen ersetzen.

Die Autoren dieses Bandes, Texte und Bezugsautoren verbindet die nomadische Bewegung in Strukturen, die *Jürgen Frese* in zahlreichen Veranstaltungen uns nähergebracht hat. Dies ist allerdings nicht der einzige Grund, warum wir Prof. Dr. Jürgen Frese anläßlich seines Ausscheidens aus dem Hochschuldienst diese Festschrift widmen, sondern unsere Dankbarkeit erstreckt sich quasi als Gabe im Sinne von *Bataille*

auf die Zukunft, denn mit der *Herforder Akademie* und der *Philosophisch-theologischen Sozietät* schaffen Frese, Gillhoff und ihre Mitstreiter gerade weitere Räume für interdisziplinäres und nomadisches Denken, die weniger dem gegenwärtigen Trend als vielmehr der Tradition der offenen und freiwilligen Assoziation von Intellektuellen geschuldet ist.

Seit Anfang der 1990er Jahre hat Jürgen Frese solche Formen der Konstituierung von Assoziationen in Bezug auf Intellektuelle nicht bloß untersucht¹, sondern ebenso in die Tat umgesetzt. So hat sich ein Kreis von Interessierten zusammengefunden, um sich intensiv mit *Spinoza* auseinander zusetzten. Obgleich nicht bloß die *politische* Theorie analysiert wurde, sondern besonders auch die *Ethik* (vor allem in Bezug auf die Affektenlehre) scheint sich das erkenntnisleitende Interesse vieler Teilnehmer besonders auf diesen Bereich fokussiert zu haben, so daß auch andere Bezugsautoren Relevanz gewannen, wie u.a. *Machiavelli*, *Montaigne*, *Hobbes*, *Clausewitz*, *Marx*, *Weber*, *Schmitt*, *Arendt*, *de Certeau*, *Deleuze*, *Foucault* oder auch *Jullien*.

Aus dieser intensiven Beschäftigung mit dem *Politischen* des *Sozialen* entstanden die Aufsätze von Felicitas Englisch, Manfred Lauermann, Beate Kramer und Roland Braun. Während Englisch aus den so gewonnen Erkenntnissen einige gesellschaftskritische Anmerkungen als *Marginalien* formuliert hat, problematisiert Beate Kramer in ihrem Beitrag das Verhältnis von 'freien Willen' und dem 'Bösen', indem sie die Ideen von *Spinoza* und *de Sade* kritisch miteinander vergleicht. Eine ähnliche Form des 'In-Beziehung-Setzens' von Autoren haben ebenfalls Roland Braun und Manfred Lauermann gewählt.

Braun behandelt in seinem Beitrag zwei Dissidenten der politischen Theorie: Carl Schmitt und Ludwig Althusser. Gerade Carl Schmitts Begriff des Politischen zählt noch heute zu den Klassikern der politischen Theorie, obgleich der Autor nicht unumstritten ist. Althusser und Schmitt werden von Braun jedoch weniger unter dem Gesichtspunkt der Häresie und Dissidenz thematisiert, sondern zunächst hinsichtlich ihrer *Spinoza* Bezüge 'abgeklopft' und dann miteinander in Beziehung gesetzt.

Eine ähnliche Untersuchung unternimmt Manfred Lauermann in seinem Beitrag hinsichtlich der *Spinoza*-Spuren im Werk Johann Georg Hamanns. Es handelt sich hierbei um eine Auftragsarbeit mit Vorgeschichte, die den Anspruch hat, einen wesentlichen Beitrag zur Hamann-Forschung zu liefern. Gleichfalls ist sie als Auftrag das Produkt einer Auseinandersetzung zwischen dem Spinozisten Lauermann und dem Hamann-Kreis, der sich als *Philosophisch-theologischen Sozietät* auf Anregung Freses konstituiert hat. Während Lauermann in zahlreichen Diskussionen die *Spinoza*-Bezüge Hamanns apostrophiert, beharr(t)en die Mitglieder der Sozietät auf die eher traditionelle Lesart, wie sie der hervorragende Kommentar der *Metakritik Hamanns an Kant* von Oswald Bayer verkörpert.² Für weitere Diskussionen ist durch den umfassenden Beitrag Lauermanns nun eine schriftliche Grundlage geschaffen worden.

Johann Georg Hamann ist dann auch das Thema von Björn Vedders Aufsatz über die Kritik Hamanns an Herders Preisschrift *über den Ursprung der Sprache*. Vedders Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie Hamanns greift nicht bloß eine Diskussion des 18. Jahrhunderts auf, sondern bezieht selbst Stellung im weiten Feld der sprachphilosophischen Denktraditionen.

Um Tradiertes im Sinne von Strukturen, Verhaltensweisen, Formularen und Mythen geht es hingegen in den Aufsätzen von Klenner, Leutzsch und Rhode-Jüchtern. Alle

¹ Jürgen Frese: Intellektuellen-Assoziationen, in: Richard Faber und Christine Holste (Hg.): Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000.

² Oswald Bayer: Vernunft ist Sprache, Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart 2002.

drei Autoren beschäftigen sich in diesem Sinne mit Personen, die (auch) als Mythen nicht bloß Geschichte(n) waren, sondern ebenso ‘machten’.

Klenners Beschäftigung mit dem *Schlageter-Mythos* zentriert sich hierbei nicht, wie zu erwarten wäre, auf den Gebrauch des Märtyrermithos durch die politische Rechte in der Weimarer Republik, sondern rückt in den Blick des Lesers, daß auch die politische Linke *Schlageter* für sich nationalistisch zu instrumentalisieren suchte.

Den Versuch, *Freses* Begriff des *Formulars* für die Geschichtswissenschaft ‘fruchtbar’ zu machen, unternimmt hingegen *Leutzsch*, der sich auf Grundlage des aktuellen Forschungsstands mit der Mythisierung *Bismarcks* auseinandersetzt. Die *politische* Indienstnahme des Formulars ‘Bismarck’ wird insbesondere anhand des Beispiels der *politischen* Diskurse auf der semiotischen Ebene aufgezeigt. In diesem Kontext greift der Autor u.a. auf Theorien von *Bourdieu*, *Frese*, *Schmitt* und *Weber* zurück.

Gleiches gilt grosso modo auch für die Abhandlung von *Rhode-Jüchtern*, die sich mit der politischen und kulturellen Ausstrahlungskraft des *Wagner-Mythos* auseinandersetzt, wobei sie das Verhältnis von *Wagner* und seiner Familie zur *Gemeinde* mit Hilfe von *Webers* Herrschaftstheorie analysiert.

Auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft unternimmt *Gillhoff* den Versuch, am Beispiel des ersten Abschnitts aus *Döblins Wallenstein* eine Strukturanalyse unter Verwendung der Theorie des Formulars durchzuführen, so daß auch in dieser Disziplin die *heuristische* Fruchtbarkeit des von *Frese* eingeführten Begriffs des Formulars gezeigt wird.

Weitere Teile des Betätigungs- und Beschäftigungsfelds *Freses* erschließen *Gerdes* und *Gbrier* dem Leser. Während *Gerdes* einen kurzen aber fundierten Einblick in die Theorie von *Alfred North Whitehead* bietet, behandelt der Aufsatz von *Gbrier* die Struktur der Gabe bei *Georges Bataille*. Im Hinblick auf das Werk dieser Philosophen kann man einerseits auf Strukturvorstellungen verweisen, welche die Existenz des Menschen auszeichnen – andererseits sind nomadische Züge in dem Werk *Batailles* aber auch *Whiteheads* unverkennbar. Was *nomadisches* Denken und Schreiben letztlich auszeichnet, zeigt *Stinckel* am Beispiel von *Atanas Daltschew*. Dieser Aufsatz eröffnet einen Sammelband, dessen innere Vernetzung sich als eine von Nomaden darstellt.

Der Herausgeber schuldet Frau Werner und Herrn Wierichs vom transcript Verlag, dem Lektor Jochen Walter, den ‘Jungs’ vom Rechenzentrum der Abteilung Geschichte und Jan ‘Henne’ Meier besonderen Dank.

Andreas Leutzsch

November 2002

ATANAS DALTSCHEW – SPAZIERGÄNGER DURCH SOFIA

Wenn überhaupt jemand mit seinem Hohelied der aphoristischen Form wirklich Ernst gemacht hat, so ist dies der bulgarische Schriftsteller Atanas Daltschew (1904-1978). Er hat nicht, wie einige seiner bekannteren Kollegen, Unmengen von Aphorismen produziert. Vielmehr besteht sein Werk aus einer kleinen, überschaubaren Anzahl von Exempeln der kleinen Form: Gedichten und demjenigen, was er selbst als 'Fragmente' bezeichnet hat.¹ Es scheint, als wolle er die Theorie der kleinen Form auf ein Werk insgesamt übertragen wissen.

Seine Vermittlertätigkeit in Sachen Literatur ist indes groß gewesen. Zahlreiche Übersetzungen aus fast allen großen europäischen Literaturen, die Herausgabe von Anthologien und nicht zuletzt seine langjährige Tätigkeit als Redakteur einer Kinderzeitschrift machen ihn zum Prototyp eines über die Möglichkeiten von Kunst und Literatur aufklärenden Schriftstellers. Auch seine Fragmente sind nach eigener Aussage vermittelnde Reflexionen über das Handwerk des Künstlers und deuten schon in ihrer Form und in ihrer Menge auf wesentliche Punkte seines Kunstverständnisses hin.

Die Art und Weise, wie diese Erkenntnisse dem Leser vermittelt werden, ist im Titel zum vorliegenden Text angedeutet, zeigt sie doch sowohl die Zugriffsweise als auch den Bereich der Gegenstände dieses künstlerischen Zugriffs an: der Künstler hat sich in der Stadt (Sofia) seine Gegenstände zu holen, und zwar in der Weise des Flaneurs. Auf diese Art gelangt er zur künstlerischen Weisheit - sophia. Diese Weisheit jedoch verlangt eine besondere Art des Denkens.

Denken

Der Mensch ist erfinderisch. Gelingt es ihm nicht, sich von einem Mangel frei zu machen, beginnt er ihn bewußt zu kultivieren. Und schon die Tatsache, daß er gewollt ist, läßt diesen Mangel in seinen eigenen und in den Augen der anderen den Anschein einer Qualität gewinnen. (16)

Der Fehler macht den Menschen aus, nicht die ideale Vollendetheit – die kann wirklich jedem zukommen (potentiell jedenfalls). Die Kultivierung des Fehlers wird somit zur Kultivierung der eigenen, unverwechselbaren Person mit seiner ganz speziellen Leistungsfähigkeit. Sein ganzes Leben hindurch hat Daltschew einen Fehler, oder eine Art Fehlfunktion des Verstandes, wie er ihn bezeichnet, der ihn jedoch Dinge bemer-

¹ Die beiden in deutscher Übersetzung erschienenen Bändchen der Werke Daltschews, (Gedichte, Leipzig 1975 und Fragmente, Leipzig 1980, beide übersetzt und herausgegeben von Norbert Randow) stellen mit ihren insgesamt ungefähr 350 Seiten im Großen und Ganzen das dichterische Gesamtwerk dar. Im folgenden ist obiger durch Anmerkungen, Überschriften und Register hervorragend erschlossene Band der Fragmente Textgrundlage der Untersuchung. Die einem Zitat folgende Nummer entspricht der Numerierung der Fragmente in diesem Band.

ken läßt, auf die der 'normale' Verstand niemals aufmerksam werden würde. Zur Illustration dieses Fehlers wählt er ein Bild aus den Straßen seiner Geburtsstadt:

In meiner Kindheit stand gegenüber von unserem Haus an der Straßenecke eine Laterne. Abends, wenn die anderen Laternen aufflammten, brannte sie nicht, doch leuchtete sie, mitunter sogar am helllichten Tage, plötzlich auf, wenn jemand sich zufällig gegen sie lehnte oder ein vorüberfahrender Wagen sie anstieß. Die Erwachsenen sagten, sie sei schadhaft. Uns Kinder aber fesselte und beschäftigte sie ungemein, sie erschien uns interessanter als alle anderen.

Diese Laterne, glaube ich, gleicht meinem Verstand. Unfähig zu beharrlicher und systematischer Arbeit, funktioniert er immer, wenn er durch äußere Eindrücke angestoßen wird, und hält genau dann inne, sobald ihm irgendeine Aufgabe gestellt wird. Ich weiß, daß ernsthafte Menschen das nicht billigen. Aber seine Launen und sein Aufleuchten mögen vielleicht denen gefallen, die sich noch ihren Kinderblick für das Wunderliche bewahrt haben. (138)

Daltschews Verstand hat nach eigener Einschätzung den Fehler, launisch zu sein, nicht zur richtigen Zeit zu funktionieren, nicht ausdauernd genug zu sein. Er bedarf des äußeren Eindrucks und versagt bei selbstgestellten Aufgaben, die ihm als Zwang zur beharrlichen Arbeit lästig werden. Schlimmer noch, die Erleuchtung, die über ihn kommt, ist oftmals nutzlos, da sie an hellichten Tage, also etwas 'klar zutage' Liegendes beleuchtet.²

Oder doch nicht? Die Erwachsenen als ernsthafte Menschen haben eine einfache Erklärung parat, die Kinder aber sehen das Interessante an der technisch unbotmäßigen Lampe. Das plötzlich bei Tageslicht Beleuchtete erfährt eine übermäßige Beleuchtung, die dem Kinderblick auf das Wunderliche entspricht. Für diesen Blick wird das Normale, keiner eigenen Beleuchtung bedürftige,³ plötzlich wunderbarlich und gewinnt so durch die Überbeleuchtung eine neue Dimension.⁴

Daltschew will nicht für eine Regression in eine neue reflexionsfreie Naivität plädieren. Zwar soll der 'Fehler' des Kinderblicks bewahrt, ja noch kultiviert werden. Das Licht der Laterne ist aber ein menschengeschaffenes, ein künstliches Licht. Daltschews Rehabilitation des Kinderblicks als Überbeleuchtung des Normalen findet also auf der Ebene des vom Menschen Geschaffenen, der Kunst statt. Die Kunst läßt in ihrer eigenwilligen Beleuchtung das Normale wieder zu etwas Wunderbarem werden.

Dabei kann der in dieser Weise wahrnehmende und reflektierende Verstand nicht kontrolliert werden. Wann und ob er zu arbeiten beginnt, ist nicht von seinem Besitz-

² Dies ist eine höhere Form des Staunens - das Staunen über das vermeintlich Selbstverständliche, das dem Kinderblick zu eigen ist. Nach Stölzel hat dieses Staunen einen höheren Wert, da es nie zu Ende geht, während das Außergewöhnliche mit seinem Auftauchen zur Einordnung in bekannte Phänomenbereiche bereitsteht und seinen bestaunenswerten Status einbüßt (Thomas Stölzel: *Rohe und polierte Gedanken, Studien zur Wirkungsweise aphoristischer Texte*, Freiburg 1998, S.246).

³ In dieser Auffassung ist ein Grund für den Konflikt Daltschews mit der Staatsmacht zu vermuten: seiner Meinung nach kann der Künstler die tageshelle sozialistische Realität nicht auf sich beruhen lassen und einfach nur abbildern, sondern die Kunst verlangt die Transformation der Realität in das Wunder. Für Daltschew ist der Realismus aller Schattierungen nicht das non plus ultra der Kunst.

⁴ Ähnliches findet sich bei Paul Valéry: „Wir unterdrücken das Kind in uns, welches immer zum ersten Male erblicken will.“ (in: *Mensch und Muschel* (Werke, Bd. 4) Frankfurt (M.) 1989, S. 160)

zer abhängig. Zwar hat die Kunst eine bestimmte Aufgabe. Doch kann sie diese nicht vorsätzlich im Sinne einer gestellten Arbeitsanweisung erledigen. Die Spontaneität und die Plötzlichkeit, mit dem das neue Wunderbare überfällt, muß auch in der künstlerischen Darstellung gewahrt bleiben. Das Wunderliche flieht die systematische, beharrliche Verfolgung, und zeigt sich nur dem absichtslos dahinschlendernden *Flaneur*, der das kurze und plötzliche Aufleuchten des Wunderlichen in einer kurzen Notiz zu fassen sucht. Diese Notiz kann nicht herbeibefohlen werden, sie bedarf des äußeren Anstoßes, manchmal sogar recht nachdrücklich durch die Kollision mit einem vorüberfahrenden Wagen - der Künstler muß zur Kunst gestoßen werden.

Daltschews Kultivierung seines flackernden Verstandes gereicht so zu einer ästhetischen Qualität. Er ist jedoch nicht auf der Jagd nach spontanen Eindrücken, um sie wie der rasende Reporter des Geistes zu protokollieren, sondern nimmt es mit der Hege der Gedanken genau – gewissermaßen als ein Wildhüter unter den Gedankenjägern:

Vielleicht ist es am richtigsten, wenn ich mein Schreiben träge nenne. Ich denke mir nichts aus, ich jage meinen Gedanken nicht nach über das weiße Blatt Papier, mit der Feder in der Hand, sondern lasse sie sich von selbst in mir entwickeln. So lebe ich Monate, und selbst Jahre mit ihnen. Manchmal lasse ich sie gänzlich links liegen, oder genauer, sie lassen mich links liegen. In jedem Fall aber ist mein Werk fertig, wenn ich mich an den Tisch setze, ich schreibe nicht, ich schreibe nur auf. (264)

So mancher hat schon versehentlich einen vielversprechenden, entwicklungsfähigen Gedanken erlegt, wenn er die Feder stets abschußbereit in der Hand bereit hielt. Demgegenüber will Daltschew den Gedanken wachsen und gedeihen sehen, bei ihm gibt es kein Denken mit der Feder in der Hand, sondern nur das Fixieren des Vollen-deteten. Sein schonendes Denken nimmt die Person des Denkenden zurück, zugunsten der Eigendynamik des Gedankens.

Gedanken und Gefühle liegen für jeden bereit – wenn er nur mit ihnen umzugehen weiß. Gedankenblumen verlangen eine hegende Behandlung und eine lange Reifezeit, dann erst kann aus der Blüte eine Frucht entstehen.

Auch gegenüber den Früchten des Geistes bin ich jeder Exploitation abhold. Ich habe es niemals eilig, sie abzupflücken, geduldig lasse ich sie am Baum reifen und ernte sie erst, wenn sie von selbst herabzufallen beginnen. (249)⁵

Dies gilt nicht nur für den Umgang mit den eigenen Gedanken, sondern auch für den Umgang mit den Gedanken anderer. Daltschew fordert eine allgemeine Pietät und Zurückhaltung für den künstlerisch-philosophischen Umgang:

[...] Nicht ein tiefes und ständiges Interesse bestimmt unsere Lektüre, sondern Neugier: Die Lektüre bringt uns nicht dazu, uns zu konzentrieren, sondern sie unterhält und zerstreut uns. Wir haben nicht genügend Zeit, uns das Gelesene zu eigen zu machen, wir lesen zu schnell und gierig, und unser Denken, anstatt sich zu stärken und zu festigen, schläft ein, überfüttert

⁵ Siehe: Wittgensteins Bekenntnis am Anfang seiner 'Philosophischen Untersuchungen': „Daß das Beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie gegen ihre natürliche Neigung in einer Richtung weiterzudenken.“ (Werke, Bd.1, Frankfurt (M.) 1990, S. 231)

und verwirrt. Wenn wir zu viele Bücher lesen, werden wir oberflächlich und verlieren unser Gewicht [...] . (263)

Daltschew ist von der Wichtigkeit des Faktors Zeit im künstlerischen Prozeß überzeugt, und zwar Zeit in einem bestimmten Sinne als Reifezeit, die den Gedanken und Eindrücken Gelegenheit zur Entwicklung gibt. Eine gierige Hetzjagd tötet den Gedanken. Dies drückt sich auch in der Scheu des Gedankens vor dem Niedergeschriebenen aus: Ein Gedanke, der noch nicht reif ist zur Ernte, entwickelt gewisse Selbstschutzmaßnahmen:

Wie jemand, der an Schlaflosigkeit leidet, den ganzen Tag hindämmert, will er sich aber niederlegen, so flieht ihn der Schlaf, werde auch ich ununterbrochen von Gedanken heimgesucht, und es genügt, daß ich nach der Feder greife, damit sie sofort alle auseinanderstieben. O Schlaflosigkeit meines Denkens! (237)

Das Denken ist zwar jederzeit präsent, nicht jedoch das greif- bzw. fixierbare Ergebnis. Es ist der Untergrund für den Gedanken und nicht sein Käfig wie im systematischen Denken.

Eile und Gier sind die Hauptfeinde des künstlerischen Prozesses, wie er Daltschew vorschwebt. Seine Werke sind im besten Sinne zufällig: sie fallen ihm von selbst zu, sind nicht das Produkt angestrebter Verfolgung. Dies verlangt jedoch eine bestimmte künstlerische Haltung, die über das Nutzbarmachen von Gedanken und Eindrücken hinausgeht. Sobald der einzelne Gedanke einem Prinzip untergeordnet wird, ist er in seiner Eigenwürde und Entwicklungsfähigkeit verloren – alles wird nur noch Beispiel des Prinzips und somit unfruchtbar: das Prinzip selbst verliert seine erklärende Kraft, wenn alles über seinen Kamm geschoren wird: „Ein Prinzip, das unbedingt alles erklären will, erklärt in Wirklichkeit nichts.“ (155) Dabei ist es völlig gleichgültig, ob es ein philosophisches, gesellschaftliches, oder ökonomisches Prinzip ist: sein Omnipotenzanspruch macht es in Wirklichkeit kraftlos. Das Denken darf sich nicht an ein solches Prinzip klammern, es würde dadurch unfähig zur Wahrheit. Mit dem übergeordneten Prinzip verliert das Denken auch seine Halteleine, an der es sich entlang hangeln kann, jedoch führt dieses Widerstreben gegen die Einordnung den Gedanken zu einer Eigenwürde, die der vom Prinzip gestützte Gedanke nicht besitzt.

Die originellen einfachen Gedanken verlangen dabei eine bestimmte Form – und ein bestimmtes Umfeld ihrer Entstehung.

Fragment

Daltschews Gedankenwerk entstammt nicht dem Schreibtisch. Dort findet kein äußerer Anstoß des flackernden Verstandes statt, und außerdem ist hier die Gefahr groß, sich in den Netzen eines übergeordneten Prinzips zu verirren und eventuell auftauchende Gedanken diesem erbarmungslos unterzuordnen. Die Gedanken, mit denen Daltschew zu tun haben möchte, entstammen einer entspannteren Atmosphäre:

In Gedanken

Meinen Gedichten verdanke ich die Gewohnheit, daß ich auch meine Notizen nicht auf dem Papier ausarbeite, sondern sie in Gedanken formuliere, während ich im Park spazieregehe oder des Morgens wach im Bett liege. Zweifellos beeinflusst das mein Denken und bestimmt

seine Formen und Besonderheiten. Es ist unter anderem der Grund dafür, daß meine Notizen kurz sein müssen. Wären sie länger, könnte ich sie nicht behalten. (424)

Die Art und Weise, wie das Denken vorgenommen wird und wo es stattfindet, hat Einfluß sowohl auf seine Form, als auch auf seinen Inhalt: Das peripatetische Denken Daltschews richtet sich auf das Normale, Kleine, das in einfacher Form kurz gesagt werden soll, und in dieser Fassung neu beleuchtet wird. Der Spaziergänger bewegt sich in der gewohnten Umgebung, und nur hier kann das Wunder geschehen: das Bekannte erscheint plötzlich im neuen Licht. Dann entsteht etwas Originelles, welches sich dem Allgemeinen entzieht. Reisen ins Unbekannte bieten von sich aus schon Neues, ein Wunder ist hier kaum zu erwarten

Originalität ist jedoch nicht in waghalsigen spekulativen Gedankenflügen zu erreichen, sondern bedarf immer der Rückbindung an die konkreten Dinge, die 'nur' neu gesehen werden müssen.

Wir müssen uns an die konkreten Dinge halten. Sie bewahren uns vor den allgemeinen Redensarten und den großen, aber leeren Worten. (8)

Ein hochtrabendes Wortgeklänge hat nichts mit Kunst zu tun. Es gehört zur Selbstzucht des Dichters, dessen Kunst eben immer auf das Konkrete zurückbezogen ist, formale Sparsamkeit zu üben.

Einen Schriftsteller erkennt man auch an dem, was er sich nicht zu schreiben gestattet. (22)

Der Schriftsteller darf sich nicht durch sein Medium, die Worte, forttragen lassen. Die konkreten Dinge und auch die Worte selbst sind zu kostbar, als daß man inflationär mit ihnen umgehen dürfte: „Enthaltsamkeit ist auch in der Literatur eine Tugend.“ (255) Die Höherentwicklung einer ganzen Literatur läßt sich nach Daltschew an einem ganz einfachen Merkmal ablesen: an der zunehmenden Kürze ihrer Produkte. Diese ist ein Zeichen des bewußten und behutsamen Umgangs mit Form und Inhalt künstlerischen Schaffens.

Geringe literarische Produktivität

So sonderbar es auch erscheinen mag – geringe Produktivität kann in der Entwicklung der Literatur eine ganze Etappe bedeuten als Zeugnis höherer Ansprüche. (323)

Wie man sieht, hat Daltschew seinen vorgeblichen Mangel, die Unfähigkeit zu fortgesetzter, angestrenzter Arbeit in beispielhafter Weise kultiviert und zur künstlerischen Weltanschauung erhoben. Das kurze Schlaglicht, das sein Denken zu werfen imstande ist, das Fragment, ist zum Nonplusultra des künstlerischen Umgangs mit den Dingen und mit sich selbst geworden – und für den Pietismus des Konkreten klingt dies durchaus überzeugend. Nicht nur das Einsetzen des Denkens, auch sein Aussetzen ist von großer künstlerischer Bedeutung. Gerade die beharrliche Arbeitsverweigerung der Laterne macht sie zu etwas Besonderem.

Dennoch scheint Daltschew mit den Konsequenzen seiner Ansicht, seiner eigenen quantitativ geringen Produktivität noch gewisse Schwierigkeiten zu haben:

Meine Kinder fragen mich oft: 'Was bist du für ein Schriftsteller, Papa? Wir sehen dich niemals schreiben.' Auch ich bin oftmals ratlos: Es verwirrt mich, wenn jemand sich mit dieser Etikettierung an mich wendet; unter meinen 'Zunftkollegen' fühle ich mich wie ein Fremder

fehl am Platz. Unter so vielen Verfassern dickleibiger Bücher und mehrbändiger Werke – was bin ich da in der Tat für ein Schriftsteller, ich, ein Verfasser von Sätzen? (244)

Das ist die neue Beleuchtung, die der flackernde Verstand auf den Schriftsteller wirft. Im Gegensatz zur allgemeinen Ansicht ist er nicht eine Fabrik zum Ausstoß dickleibiger Wälzer, sondern der Goldschmied einzelner Sätze. Der Schriftsteller, dem die notwendige Pietät zu eigen ist, schreibt nicht viel, sondern sehr wenig. Seine eigentliche Arbeit ist die des Flaneurs, der sich auf Spaziergängen Eindrücke notiert und sich entwickeln läßt.

Und diese Eindrücke bieten keinen Gesamtüberblick. Vielmehr sind es 'Nuancen, Farben und Details' (11)⁶, die sich dem Kinderblick des Betrachters darbieten. Daltschew spielt in seiner Konzeption bewußt Quantität und Qualität gegeneinander aus.

Vergrößert man die Quantität, so wird daraus eine größere Quantität. Nur wenn sie sich verringert und somit selbst negiert, verwandelt sie sich unmerklich in Qualität, ist sie bereits Qualität. (449)

Daltschews Einschätzung nach bedeutet der bewußte Verzicht auf Quantität eine Steigerung, bzw. überhaupt erst ein Erscheinen von Qualität. Die Konzentration auf das Detail als den Stoff der künstlerischen Gestaltung ist somit ästhetisch gefordert: „Der Teil ist kleiner als das Ganze, aber er kann schöner sein als dieses.“ (166) Durch seine Schönheit ist das Kleine und Fragmentarische vor dem Ganzen gerechtfertigt. Das Ziel des Künstlers ist das Schöne, das in seiner Art Vollkommene. Diese Auffassung führt Daltschew zu einem grundlegenden Paradox künstlerischen Schaffens. In seinem Versuch, Vollkommenheit zu schaffen, muß der Künstler - Unvollkommenes herstellen.

Wer nach Vollkommenheit strebt, ist dazu verurteilt, nur Fragmente hervorzubringen. (270)

Und dies in doppelter Hinsicht: Vollkommenheit ist durch Ganzheit nicht erreichbar, sondern nur durch das Detail, dem es als solchem, als Bruchstück, schon der Vollkommenheit ermangelt. Schönheit wird somit zur unvollkommenen Vollkommenheit, ein Bild das mit Schärfe zeigt, daß etwas fehlt.

Bild

Dem *Fehlen von etwas* kommt in der ästhetischen Konzeption Daltschews eine entscheidende Funktion zu. Daher wird das Weglassen zur Voraussetzung einer wahren künstlerischen Tätigkeit, die wiederum in der Durcharbeitung des so isolierten Details besteht.

Kunst ist so nicht Wiedergabe, sondern Bemächtigung der Wirklichkeit durch den Künstler.

⁶ Diese Bestimmung, wie auch die Betonung des Gehens als wichtigen Baustein für das denkerisch-künstlerische Geschäft zeigen eine Parallele zum Arbeitsverständnis Ludwig Hohls auf.

Ich liebe die Kunst, die die Wirklichkeit zu erobern sucht und nicht vor ihr flieht, die die Dinge und Erscheinungen einschmilzt und daraus wie aus Erz die schöne Welt der Bilder gestaltet. (6)

Die künstlerische Tätigkeit bedeutet nicht die Flucht vor der Wirklichkeit in eine zeitlose Ideenwelt. Sie ist ebenso kein bloßes Beobachten und Registrieren von Wirklichkeit. Kunst zeichnet ein offensiver Umgang mit der Wirklichkeit aus. Sie hat daher eine eigene Welt zur Folge, nämlich die der Bilder. Diese schöne Welt muß nun angemessen vorbereitet werden. Dies ist nach Daltschew eine Frage des Stils, der der Epiphanie des Schönen erst die Möglichkeit gibt. Stil ist so Bedingung der Möglichkeit von Kunst.

[...] Was man Komposition nennt, ist eine komplizierte Angelegenheit, bei der man, um etwas zu enthüllen, etwas anderes verhüllen muß. Um ein Bild hervortreten zu lassen oder eine Melodie voll zum Klingen zu bringen, muß man ringsum einen leeren Raum schaffen beziehungsweise einen Hintergrund von Stille... Die Schönheit ist im hohen Maße dem verpflichtet, was fehlt.... Und der Eindruck gewinnt unerwartet an Schärfe und Kraft, wenn er isoliert ist und allein wirkt: die Nachbarschaft mit anderen schwächt ihn ab. (165)

Um Eingang in die schöne Welt der Bilder zu erlangen, muß der Künstler den eingeschränkten und fokussierenden Gesichtskreis des Kindes pflegen. Oder mit anderen Worten: er muß zur Schönheit durch Stille bzw. Leere gestimmt werden. Ist diese Voraussetzung erfüllt, so steht der schöpferischen Aneignung der Wirklichkeit nichts mehr im Wege. Detailrealismus verhindert hierbei jedoch die eigentliche Kunst.

Nachdem das Modell fortgegangen ist, entdeckt der Maler an seinem Bild die besten Züge. (97)

Die besten Züge finden sich im Bild des Malers, und nicht direkt im Modell, die dann nur wiederzugeben wären. Das Modell selbst wirkt für dieses Beste nur hinderlich. Es ist nicht das Abbild einer schönen Vorgabe, sondern das Faktum, daß es ein Bild von diesem Maler ist, was ihm seinen künstlerischen Wert verleiht. Eine Möglichkeit dieser Wertverleihung erblickt Daltschew in der Vorgehensweise eines von ihm oftmals besprochenen bulgarischen Dichters.

Jaworow hat das Bild von der Realität losgerissen und von allen seinen episodischen und malerischen Details befreit, er hat es mit neuem intellektuellen Gehalt gesättigt und ihm eine dritte Dimension verliehen. In dieser Art der Behandlung offenbart sich sein ganzes künstlerisches Wesen. (92)

Eine irgendwie geartete Sättigung der Wirklichkeit muß stattfinden, sonst ist keine erobernde Aneignung möglich. Zudem bleibt der bloße Realismus auch im höchsten Maße unproduktiv.

Wenn die Kunst die Wirklichkeit nur widerspiegelte und kein Ideal vor Augen hätte, wie sollte sie dann zur Veränderung der Wirklichkeit beitragen und progressiv sein können? (99)

Pragmatischer Realismus ist für die Kunst an sich unangebracht, und selbst in einer etwaigen politisch-gesellschaftlichen Nutzenanwendung der Kunst versagt dieser Rea-

lismus seinen Dienst. Allein der Blick für das Wunderbare ist damit wahrhaft revolutionär und weit entfernt von Realitätsflucht.

Daltschew versagt einer Auffassung von Dichtung als Ausdruck der Unmittelbarkeit des Gefühls des Dichters ebenso seine Gefolgschaft, wie dem in allen Einzelheiten ausgearbeiteten Werk. Seiner Meinung nach beschäftigt sich der wahre Dichter mit einer Kombination aus Detail und Bearbeitung, vergleichbar mit einer Miniatur. Für diese Miniatur muß durch Weglassen und Schaffung eines Freiraums ein Ort vorbereitet werden, sonst kann keine Kunst entstehen. Daltschew beschäftigt sich also primär mit der Form des Kunstwerks, und er weist dieser Formbetrachtung für den Beruf des Dichters entscheidende Bedeutung zu.

Dichter

Weil der Dichter oder Schriftsteller nicht nur der bloße Beobachter von Begebenheiten und deren Journalist ist, muß er sich eines hohen Arbeitsethos und eines großen Verantwortungsgefühls befleißigen. Vor dem Werk ist er ganz auf sich allein gestellt und kann sich weder hinter einer zugrundegelegten Ideologie noch etwaigen Vorbildern verstecken.

Nach Daltschew gibt es deshalb keine Pflicht des Dichters gegenüber der Leserschaft oder der eigenen Person.

Jede im Hinblick auf den Leser geschriebene Literatur ist tendenziös. Soll das bedeuten, daß der Schriftsteller für sich schreibt? Keineswegs. Es bedeutet, daß er beim Schreiben nur an sein Werk denken darf - wie er es so ausdrucksvoll, so stark und so tief wie möglich gestaltet. (60)

Die Konzentration auf das Werk selbst, die Gestaltung ist seine vornehmliche Aufgabe. Die Konzentration auf das Werk ist die eigentliche Stärke des Dichters. Daltschew sieht folglich das Martyrium des unbekannten Dichters für ein Leben für die Kunst als konstitutiv an. Dieses Martyrium ist sowohl extern als auch intern zu verstehen.

Das Werk eines Künstlers muß uneigennützig sein. Deshalb ist jeder wahre Ruhm auch posthum. (250)

Dem Dichter nützt sein verdienter Ruhm persönlich gar nichts. Und auch diesen verdienten Ruhm muß er noch teuer bezahlen, nämlich mit der radikalen Unterdrückung seines Eigenwillens: Der Dichter ist immer von der Kunst fremd gelenkt. Vor ihr zählt keine Tugend und kein guter Wille (die sich beide in einer Ideologie ausdrücken könnten).

Denken und Kunst zerfressen den Willen. Die Philosophen sind niemals große Charaktere gewesen. Auch die Dichter nicht. (28)

Weder ist das Kunstwerk mit Rücksichtnahme auf den Leser zu erreichen, noch mit Rücksichtnahme auf den Autor - etwa zur Überwindung persönlicher Schwierigkeiten. Nach Daltschew gibt es kein Von-der-Seele-schreiben, keinen emphatischen Gefühlsüberschwang, wenn ein Kunstwerk entstehen soll. Im Gegenteil kann nur der höchste Ausdruck von Gefühl entstehen, wenn der Dichter sich gar nicht darum kümmert, sondern nur um das Wie der Darstellung von Gefühl.

Es ist eine aus der Psychologie bekannte Tatsache, daß das Gefühl um so schwächer wird, je stärker die Aufmerksamkeit sich darauf konzentriert. Die Dichter müßten sich deshalb, so scheint mir, weniger um das Gefühl als vielmehr um die Form kümmern. (20)

Der Prozeß des künstlerischen Schaffens ist gänzlich der menschlichen Sphäre entzogen. Das heißt jedoch nicht, daß das fertige Kunstwerk selbst im losgelösten Reich der Kunst schwebt. Um die Aufnahme seines Werkes in die 'reale Welt' hat sich der Dichter nicht zu kümmern. Damit verabschiedet er sich jedoch nicht aus der menschlichen Gemeinschaft, sondern stellt sich vielmehr in deren Dienst, indem er das Werk so genau wie möglich durcharbeitet und dieses Arbeitsstück der Öffentlichkeit voll verantwortlich präsentiert.

Voll verantwortlich bedeutet, daß es für den Künstler nicht erlaubt sein darf, eine – vielleicht der Staatsmacht gerade genehme Ideologie als Legitimation für seine Produkte zu verwenden, das wäre Betrug an der Kunst selbst.

Gewöhnlich bedarf der schwache Künstler einer 'Ideologie', um seinen Werken damit einen Wert zu verleihen, den sie von selbst nicht besitzen. (419)

Jegliche von außen herangetragene Ideologie ist Gift für die Kunst und selbst die hehrste Ideologie vermag das schwache Kunstwerk nicht zu retten. Der Dichter kümmert sich demgegenüber nur um die Gestaltung des absichtslos im Vorübergehen erlebten konkreten Augenblicks, und zwar in der Form einer Miniatur.

Und auch die reine Schriftstellerexistenz hat ihre Gefahren - der Schriftsteller braucht die Straße außerhalb des eigenen Zimmers. Der Spaziergang durch die Stadt ist ihm ebenso nötig wie die Ausarbeitung des dort Erlebten. Er erlaubt den Kinderblick auf das Wunderbare und rettet den Künstler letztlich vor sich selbst. Daltschew meint:

Nichts, glaube ich, verdirbt einen Schriftsteller so leicht, als wenn er sich ausschließlich mit Literatur beschäftigt. (33)

Der Dichter muß sich selbst wieder zum Kinde oder zum Dilettanten machen, damit seine Produktion nicht in meisterhafte Starre verfällt.

Einsichtsvolle Schriftsteller und Maler sehen in der Meisterschaft, die sie mit den Jahren und ihrer Arbeit erlangen, eine Gefahr für die Kunst. (202)

Das Ziel Daltschews mit seinen Fragmenten kann deshalb nicht sein, im Sinne der französischen Moralisten Sinnsprüche für ein gutes Leben zu produzieren. Die Fragmente sind vielmehr eine Arbeitsanweisung für den Dichter, der es mit der Kunst ernst meint, und zwar sowohl inhaltlich wie auch formal. Er schreibt in dem Text 'Über die Ehrbarkeit (Ein Brief)':

Als ich ihr Buch bekam, wurde mir sogleich klar, daß ein Mißverständnis vorliegt. Sie suchen in meinen 'Fragmenten' Lebensweisheit und Gedanken zur Moral; so etwas gibt es dort nicht. Vielmehr enthalten sie Beobachtungen über das Handwerk des Dichters. (472)

Das wichtigste Handwerkszeug des Dichters ist, darauf macht Daltschew immer wieder aufmerksam, das Wort. An ihm scheidet sich der Dichter vom Journalisten.

Der geborene Dichter hat ein Gespür für den Wert der Wörter. Der Verlust dieses Gespürs führt ihn zur Wortvergeudung und Rhetorik. (306)

Wort

Der verantwortungsbewußte Umgang mit dem Wort macht den Dichter aus, hier allein zeigt sich seine Kunst. Das Wort ist dem Dichter die magische Beschwörung des Wunderbaren und nicht nur Transportmedium für Informationen.

Unsere Philologen scheinen sehr oft zu vergessen, daß Wörter nicht nur Bedeutungsträger sind, sondern auch Bilder, Atmosphäre, Gesten und Beschwörungen, die eine magische Wirkung auf uns ausüben und eine ganze Wirklichkeit vor unserem Blick entstehen lassen können. (11)

Mit dem gewählten Wort ist eine *Atmosphäre* beschworen, welcher der Leser nachspüren soll. Es gibt in dieser Betrachtungsweise von Worten keine auf einen gemeinsamen Bedeutungshintergrund zurückführbare Synonyme. Die Atmosphäre geht weit über die bloße Bedeutung des Wortes hinaus. Worte sind nach Daltschew zu vergleichen mit Klängen, die eine ganz eigene Wirklichkeit erschaffen können. Das Experimentieren mit den Atmosphären von Wortklängen macht die Verzauberung der Welt aus, die Daltschew für den Kinderblick des Dichters gefordert hat.

Das einfachste Mittel der Sprache wird zugleich das Wichtigste, da es alles andere schon atmosphärisch setzt - entsprechend muß das einzelne Wort höchste Wertschätzung genießen.

Denn das Wort ist mehr als nur seine Bedeutung, es ist auch Farbe und Klang; Sprache ist außer Denken auch Melodie, Rhythmus, Musik. Damit der Buchstabe Leben gewinnt, muß er seine Fülle zurückerlangen. Das haben alle großen Schriftsteller so empfunden. Man erzählt, Flaubert habe seine Sätze beim Lesen laut vor sich hing gesprochen, um sie mit dem Gehör abzuwägen. Und in der Tat ist ein Text so etwas wie eine Partitur – es handelt sich um Noten, und von uns hängt es ab, wie wir sie zum Erklingen bringen. (27)

Das Denken ist sekundär, die Suche des Dichters gilt dem Wort. Daltschew sagt über sich selbst:

Stets habe ich an Wortmangel gelitten. Der Gedanke kommt bei mir ganz nackt zur Welt. Wie manche ganz arme Eltern besitze ich nicht einmal etwas, worin ich mein Kind wickeln kann. (231)

Dieser Mangel ist natürlich um so schmerzlicher, als daß es eben das Wort ist, was die Kunst und somit den Künstler ausmacht. Die Verantwortung des Dichters für den Gedanken manifestiert sich im Wort, mit dem der diesen Gedanken bekleidet. Auch der Leser hat vor dem Text eine gewisse Verantwortung. Der Dichter bemüht sich nach Kräften, seine Texte als *Melodie* (Partitur) zu gestalten, hören als Melodie (Musik) kann sie jedoch nur der Leser. Wenn dieser jedoch die Worte nicht als Fülle von Leben versteht, sondern als bloße Bedeutungsträger, ist er für die Poesie verloren, denn er wird irritiert von der Fülle des dichterischen Wortes. Diejenigen sind die Verdammten der Poesie, die eindeutige Bedeutungsdefinition verlangen, um zu wissen, 'was da überhaupt steht', nicht aber lesen um zu hören. Die Sprache ist nach Daltschew

schew weit mehr als ein Gedankenvermittlungsinstitut, ein Dienstleister des Denkens, sondern auch ein Instrument zur Erschaffung neuer, klingender Welten. Die Sprache darf nicht zum Gegenstand einer Analyse verkommen, sondern muß zum Ausgangspunkt einer neuen, wunderbaren Synthese werden. Gerade die dichterische Sprache ist primär Ausdruck und Stil, und erst in zweiter Linie Grammatik. Das Lesen muß sich vom bloßen Sehen, dem Registrieren des Buchstabens lösen und sich zur Vielfalt des Hörens aufschwingen.

Und der Schriftsteller kann dem Leser formal beim Hören helfen, und daher legt Daltschew auch so großen Wert auf das formale Element dichterischen Schaffens. Er schreibt:

Die heutigen Schriftsteller leiden an ein und demselben Fehler: Sie wollen alles sagen. Sie haben noch nicht begriffen, daß die Kunst erst mit dem Augenblick beginnt, da der Schriftsteller auszuwählen und somit zu verschweigen lernt. Was man Komposition nennt, ist eine komplizierte Angelegenheit, bei der man, um etwas zu enthüllen, etwas anderes verhüllen muß. Um ein Bild hervortreten zu lassen oder eine Melodie voll zum Klingen zu bringen, muß man ringsum einen leeren Raum schaffen, beziehungsweise einen Hintergrund von Stille. (165)

Man braucht für das lebendige Klingen des einzelnen Wortes, um die Melodie der Sprache hören zu können einen leeren, nicht mit Geschwätz ausgefüllten und somit verstopften *Resonanzraum*. Und dieser Resonanzraum kann vom Dichter formal durch äußerste Sparsamkeit erreicht werden, nämlich durch das Gedicht, die Miniatur oder das Fragment. Hier erhält das einzelne Wort den größtmöglichen Freiraum und kann seine akustische Fülle am besten entfalten. Am Resonanzraum zeigt sich wie beim Geigenbauer die Meisterschaft des Dichters.

Doch ist der Freiheit des Wortes, ähnlich wie in der Musik dem Klang, eine Grenze gesetzt, die von Harmonie und Kompositionslehre gezogen wird. Der Freiraum, der den Worten geboten werden muß, ist selbst der Gegenstand höchster Anstrengung und nicht schon beliebig vorhanden, wenn man das Wort nur nennt. Aus dem formlosen Haufen der Wörter muß unter Beachtung der Eigenwürde jedes einzelnen Wortes ein wirklicher Freiraum geformt werden. Der Dichter arbeitet an eben diesem Hintergrund von Stille, der das Wort geeignet macht, in allein seinen Klangfacetten zu tönen. Nach Daltschew zeigt sich die wahre Kunst des Dichters im (richtigen) Schweigen. Er schafft so die Voraussetzungen für die Epiphanie neuer Welten. Poesie ist so ein gerichtetes Schweigen, das dem Wort Gelegenheit gibt zu klingen.

Poesie

Nach Daltschew muß der Dichter der Poesie den Weg bereiten bzw. ihr einen Ort schaffen. Er kann sie nicht herbeizwingen oder nach langer Jagd erhaschen. Die Poesie verlangt vom Dichter eine gelassene Selbstdisziplin in der Schaffung eines Resonanzraums und abwartende Geduld auf das Ereignis der Poesie.

Die Poesie wird nicht geboren, wenn wir es wollen, sondern wenn sie es will. Sie gleicht oftmals dem vergessenen Wort, welches uns erst auf die Lippen kommt, wenn wir es schon nicht mehr suchen. (9)

Sobald sich der Dichter nicht mehr in den Bahnen seines alltäglichen, ausgefahrenen Denkens bewegt, nicht mehr versucht, der Poesie nachspürend habhaft zu werden, kann sich das Überraschende ereignen, das ganz wesentlich die Poesie ausmacht. Nur dann kann das Wunderbare im Alltäglichen aufleuchten, wenn der Dichter ihm durch Verzicht auf alltägliche Reflexion dazu Gelegenheit gibt.

Entscheidend ist das Wort. Das einzelne, unnachahmliche Wort macht die Poesie aus, und es liegt an ihm, ob ein alltäglicher Eindruck zu einem Wunderbaren verwandelt werden kann.

Die Poesie beruht häufig auf ganz geringfügigen Kleinigkeiten; man braucht nur ein Wort wegzunehmen, und schon erlöschen alle ihre Regenbogenfarben. (2)

Das poetische Wort ist die Brille des Dichters, durch das er uns an seinem Kinderblick für das Wunderbare teilhaben läßt. Das Wort des Dichters ist ungewöhnlich und wirft auf das Alltägliche ein neues Licht.

Viele sehen in der dichterischen Wortfolge eine Unvollkommenheit, die mit der Vervollkommenung der Verstechnik verschwinden müsse. Ich bin allerdings der Meinung, daß der poetische Zauber viel mehr in der Abweichung von der natürlichen Wortfolge steckt als in den Reimen, dem Versmaß und den Versfüßen. (176)

Das poetische Wort zeigt, daß vielmehr in der Sprache steckt, als es die Regelpoetik und der alltägliche Verstand wahrhaben will.

Die Poesie läßt sich nicht reglementieren, vielmehr als auf den automatisierten Mechanismus eines Versmaßes oder eines Reimes kommt es auf das neue Licht an, in welches das poetische Wort die alltäglichen Gegenstände und Begebenheiten rückt. Neues entsteht durch überraschende Neukombination des Alten. Nach Daltschew ist es ein Zeichen für die Krise in der Poesie, wenn das Nachdenken über die Verse den Dichter von der Produktion von Poesie abhält. Es gibt keine allgemeingültige Umgangsform mit der Poesie, ihre einzige Rechtfertigung ist das Poetische - und dies ist individuell.

Poesie ist natürlich etwas anderes als Verstand und Wille; diejenigen aber, die letztere aus einer Dichtung verbannen wollen, stellen sich die Poesie fälschlicherweise als einen festen Körper vor, der, um selbst Raum einzunehmen, jeden anderen Körper von dort verdrängen muß. Die Poesie gleicht eher dem Licht: Sie erleuchtet und durchdringt die Dinge, ohne sie zu beseitigen. (84)

Die Poesie ist nicht vom Himmel gefallen, eine rhapsodische Kunst, die der Dichter wie in Trance vollführt, sie bleibt vielmehr Kunst, ist abhängig vom Verstand und Willen des Dichters, doch nicht im Sinne eines bloßen handwerklichen Willensaktes, sondern, inwieweit der Dichter bereit ist, die eigenen Geisteskräfte von der Poesie durchdringen zu lassen und die Dinge in einem neuen Licht zu sehen. Poesie bedeutet eine sanfte Verwandlung, alle Dinge bleiben vor ihrem Angesicht bestehen, werden aber anders beleuchtet als es der alltägliche Verstand und Wille tut.

Individualität

Die poetische Beleuchtung, die poetische Durchstimmung der Dinge, ist dabei einmalig und individuell, abhängig vom Blick des jeweiligen Dichters. Dieser strebt, so hat Daltschew behauptet, nach dem Vollkommenen, kann jedoch nur Fragmente desselben produzieren. Der Ansatz, das Streben nach Vollkommenheit führt gerade zum Fragment, dieses ist somit als ein ganz und gar Individuelles das Dokument eines redlichen Strebens nach dem einen Ziel der Kunst: „Die Individualität scheint aus der Unvollkommenheit herzuführen.“ (354) Der Künstler muß also nach seiner individuellen Qualität beurteilt werden, dem Maß des Scheiterns am Vollkommenen. Fragmentarische Unvollkommenheit und die angestrebte Vollkommenheit der Kunst gehen eine enge Verbindung ein, die als solche den Sinn des menschlichen Kunstschaffens ausmacht.

Werke werden wie Menschen nicht nach ihrer Gattung, sondern nach ihren eigenen, individuellen Qualitäten beurteilt. (46)

Diese individuellen Qualitäten manifestieren sich nun im Fragmentarischen und Unvollkommenen. Je erarbeiteter diese jeweilige Unvollkommenheit, je gestalteter der eingeschränkte und an seinen Rändern unscharfe Kinderblick ist, der das Gesehene in eine neue Beleuchtung stellt, desto höhere künstlerische Qualität liegt vor. Ebenso besteht die einzige Beurteilungsmöglichkeit der Kunst in diesem Individuellen, ein Kunstkollektiv oder eine Kunstschule machen die Arbeit des Künstlers unmöglich.

So einen Eindruck macht fast die gesamte bulgarische Kritik. Unser Kritiker scheint unfähig zu sein, das Singuläre und Individuelle zu erfassen, das, was unwiederholbar und charakteristisch ist bei einem Schriftsteller. (480)

Nach Normen gelenkte Kunst ist unmöglich, weil sie keine Fragmente hervorbringen kann. Sie muß stets das Gesamte des betreffenden Kunstsystems darstellen. Hier ist die kleine Form nicht mehr nötig und verdächtig.

Infolge dieser Kunstauffassung befindet sich Daltschew in eindeutiger Opposition zum herrschenden Kollektivgeist. Dieser Geist läßt nicht zu, worin die eigentliche Arbeit des Künstlers besteht, nämlich einen Raum zu schaffen für das Ereignis der Poesie. Sämtliche Einheitsunternehmungen sind künstlerisch kontraproduktiv.

Programmatisch formuliert Daltschew diese Ansicht in seinem ersten Fragment:

Ich muß gestehen, ich habe nichts übrig für Anthologien, wie ich auch allgemeine Kunstausstellungen nicht schätze. Die Ansammlung so vieler Persönlichkeiten, die nichts miteinander gemein haben, an einer Stelle, verursacht mir Schwindelgefühle und betäubt mich; die Nachbarschaft der einen verwehrt es mir, mich auf die anderen einzustellen und auf mich wirken zu lassen, und in dem allgemeinen Wirrwarr bin ich außerstande, das Timbre und die Schönheit der einzelnen Stimme wahrzunehmen. (1)

In der Kunst kommt es auf das Einzelne und Jeweilige an: das Fragment der Wirklichkeit. Gerade diese fragmentarische Unvollkommenheit muß noch erkennbar sein: wer würde sich an eine andere Straßenlaterne erinnern als an diejenige, die im wahren Sinne des Wortes aus der Reihe der normierten anderen tanzt und Dinge neu beleuchtet, bei denen es man nicht für nötig hält.

ERZÄHLZEIT ALS MEDIUM EPISCHEN GESTALTENS – DAS PROÖMION IN DÖBLINS WALLENSTEIN-ROMAN

Kaum überzeugt er sich von diesem wechselseitigen Einfluß, so wird er ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht.¹

Alfred Döblin: Wallenstein (Erster Abschnitt)

- I. NACHDEM die Böhmen besiegt waren, war niemand darüber so froh wie der Kaiser. Noch niemals hatte er mit rascheren Zähnen hinter den Fasanen gegessen, waren seine fältchenumrahmten Äuglein so lüstern zwischen Kredenz und Teller, Teller Kredenz gewandert. Wäre es möglich gewesen neben dem schweren kopfhängerischen Büffel zu seiner Linken, dem grauen Fürsten von Caraffa, Hieronymus, und dem stolz schluckenden und gurgelnden Botschafter Seiner Heiligkeit im heißen Rom — rot schimmernd die seidene knopfgeschlossene Soutane, purpurn unter dem Tisch die Beine mit Strümpfen und Schuhen, bei den schneeweißen zappelnden der deutschen Majestät —, so hätte Ferdinand jeden den Vorhang durchlaufenden Kammerknaben, jeden Aufträger, Vorschneider, erhaben mit schwarzem Stab abschreitenden Oberstkämmerer mit üppigem „Halloh“ empfangen, ihm zugezwinkert: „Heran! Näher! Nicht gezögert, Herrchen, haha. Hier sitzt er.“ Kaute, knabberte, biß, riß, mahlte, malnte. Der Oberküchenmeister bewegte sich an den gelbseidenen Tapeten entlang, beäugte freudig listig durch das seitliche Gestänge des Baldachins die muskulösen Lippen Ferdinands, die wie Piraten die anfahrenden Orlogs entleerten, die Bäckentaschen, die sich rechts und links wulsteten, sich ihre Beute zuwarfen, sich schlauchartig entleerten, von der quetschenden Zunge sekundiert.
- II. Weich rauschte die Harfe, die deutsche Querpfeife näselte. Sprung an, Sprung ab: es hieß hurtig sein, die Becher heranschleppen; wer ißt liebt keine Pausen; was schluckt, muß spülen. Ferdinands Lippen wollten naß sein, sein Schlund naß, sie verdienten's reichlich, droschen ihr Korn.
- III. Im Reich — wovon ließ sich sprechen —, im Reich gings gut daher. Die Böhmen geschlagen, Ludmilla und Wenzel, die heiligen, hatten die Hand von ihren tollen Verehern gezogen: da saßen sie auf dem Sand, haha, samt Huß, allen Bruderschaften, ihrer Waldhexe Libussa, dem Pfalzgrafen Friedrich. Der Pfalzgraf — wovon ließ sich sprechen —, der Pfalzgraf schleppte seine Königskleider im Sack, am Strick hinter sich her, im Frühjahrsdreck hinter sich her, schreiend durch die Gassen, ungeübter Bänkelsänger auf Märkten, auf Dörfern: „Keiner da, der mir was zu fressen gibt? Zehn Kinder und kein Ende, keiner da, der uns den Bauch stopft? Habe die englische Königstochter zur Frau, in Böhmen war ich König; das 'war' freut mich armen Hansen wenig.“ Wer wird sprechen in solchen Zeiten.

¹ Goethe: „Zur Morphologie“, 1817, Hamburger Ausgabe, Band 13, S. 53.

- IV. Man läßt ihn trollen, das freche süße Zweibein, man wird ihn tüchtig lausen, daß ihm das Fell blank wird. Aber Malvasier. Aber Alicante. Aber Böhmerwein von Podskal. Aber grüner Bisamberger, Traminer aus Tirol; aber Bacharach und Braubach, die feuchten, spitzschuhigen, klingelnden vom Rhein. Auf dem gepreßten Schweinskopf Äpfel: aber Mersheimer darüber und Andlauer; Elsaß, das herrliche Elsaß.
- V. Wem hat es der Ingwer angetan, der Ingwer an der Rehkeule, daß er ihn verachten will. Die Hühner sind erschlagen; auf Silberschüsseln gebahrt; von feinen weißen Kerzen beleuchtet. Die Blicke von zwanzig Gewaltherrn und Fürsten voll Lobs auf sie gerichtet; in Mandelmilch schaukeln die Rumpfe, Beinchen und Hälse, Rosinen zum Haschen um sie gebreitet, ihre kandierte Schnäbelchen füllend. Spitzt die Münder, salbt die Lippen mit Speichel, im Strome fließenden, aus allen Bronnen geemerten.
- VI. Heran Pfälzer Most. Die feuerspeiende Büchse, treffliches Symbol für ein Weingefäß: da läßt sich leicht der Malefiz finden, der hier ersterben will. Und soll es der Erwählte Römische Kaiser sein, es muß geschossen sein, in der Minute, im Nu, aus der großen Büchse, die der Obermundschenk sich auf die Schulter lädt; der Kaiser richtet, zielt und schießt, jach in den Schlund des tobenden Narren, des hingewälzten lachenden Kobolds in der braunen Schellenkapuze, während der Herr sich die weißen Spitzenärmel schüttert, in den Stuhl sinkt, nach der Serviette ruft und vor Inbrunst vergeht: „Noch einmal“
- VII. Trompeter schmetterten zu sechs vom Chor herunter, aus dem goldenen Käfig des Balcons, der Heerpauker schlug bum. Zwischen der Musik saß der Kaiser hinter dem Wildschweinsbraten in Pfeffer, einen weißen Hut mit der Reiherfeder auf dem leicht glatzigen Kopf, seine Ohren durch das Raspeln seiner Zähne nicht gehindert, dem Schmettern zu folgen. Sansini, Zinkenmusikus, übte sein hohes Werk; verborgene Diskantisten und Kastraten pfffen, rollten, wirbelten; sie umspielten die wenig sich drehende Ruhe des Basses, den eine weiche Stimme ansprach, beschwor.
- VIII. Zur Linken des melancholischen Spaniers ein schmales wangenloses Ziegengesicht, über dem stumpfen Lederkoller die krebsrote Atlasschärpe, aus grünen, dünnen Ärmeln langspinnig zielend gegen das Millefioriglas, Karl von Liechtenstein, Oberstburggraf, Statthalter in Prag, sprach von Heidelberg und dem geflohenen Winterkönig, daß noch frostiges schwankendes Wetter sei und man jetzt nur schwierige Landstraßen finde, besonders wenn man es eilig habe. Ein Abt biß seinem Kapaun das Bein ab, addierte, während es zerkrachte, das zurückgebliebene Kurpfälzische Silbergeschirr, das ihm in Böhmen von frommen Wallonen überreicht war. Und auch der alte Harrach, knuspemd an Krammetsvögeln, huldvoll über seinem Stuhle schwebend, graziös, kahlköpfig, hielt sich an die Prozesse und Konfiskationen in dem geschlagenen Land, da wären tot der Peter von Schwamberg, Ulrich Wichynski, Albrecht von Smiritsky, davongelaufen, werden das Wiederkehren vergessen.
- IX. Hitzig schmetterten die Trompeten. Einen Augenblick sahen alle Herren auf, die in den spanischen Krausen, die in den gestickten niederländischen Spitzenkragen auf bunten und verbrämten Jacken, die in den ungarisch grün verschnürten Wämsern, in den duftigen französischen Westen und Purpurüberwürfen, Kardinäle, Äbte, Generale und Fürsten, und ihnen schauerte, als wenn es eine Kriegsfanfare wäre. Rasch war Musik und Geist eingelenkt. Wollüstig fühlten alle erwärmten Nerven das Gespensterheer des geschlagenen blondlockigen prächtigen Friedrich durch den Saal ziehen, reiten durch das Klingen, Tosen der Stimmen, Becher, Teller, von dem herabhängenden Teppich des Chors herunter auf die beiden flammenden Kronleuchter zu, brausend gegen den wallenden Vorhang, den die Marschälle und Trabanten durchschritten: prächtig zerkiebene Pfälzerleichen, Rumpf ohne Kopf, Augen ohne Blicke, Karren, Karren voll Lei-

chen, eselgezogen, von Pulverdunst und Gestank eingehüllt, in Kisten wie Baumäste gestaut, kippend, wippend, hott, hott durch die Luft.

- X. Oh, wie schmeckten die gebackenen Muscheln, die Törtchen und Konfitüren Seiner Kaiserlichen Majestät. Schand und Schmach, daß einer Graf, Fürst, Erzherzog, Römischer Kaiser werden kann und der Magen wächst nicht mit; die Gurgel kann nicht mehr schlucken, als sie faßt; der schlaue Abt von Kremsmünster wie der Kaiser, der Fürst von Eggenberg, der Liechtensteiner wie der Kaiser, der Oberstsilberkammerer, der Oratoriendiener, der Truchseß, Vorschneider, Tapetenverwahrer, Küchentürsteher wie der Kaiser, Marchese Hyacintho di Malespina, Ugolino di Maneggio, Thomas Bucella, Christoph Teuffel, der Organist Placza wie des Heiligen Römischen Reiches alles übersteigende gesalbte Kaiserliche Majestät, in einem Takt raselnd an einer Waffel.
- XI. Oh, wie schmeckte dem Kaiser unter seinem weißen Reiherhut der Tokaier aus dem Venezianer Glas. Wie schlug er sich den Schenkel, warf sich tiefer in das Gestühl, vergrub sein im Gelächter entlarvtes Gesicht im Schoß.²

Döblins Thesen zur Epik

In den „Bemerkungen zum Roman“, die 1917 erschienen, während Döbblin am *Wallenstein* arbeitete, wendet er sich gegen eine Romanform „mit Grundriß, Gerüst, Architektur“, in der es auf „Konfliktschürzung und Lösung“³ ankomme. Dagegen stellt Döbblin seine Auffassung:

Im Roman heißt es schichten, häufen, wälzen, schieben.⁴ Wenn ein Roman nicht wie ein Regenwurm in zehn Stücke geschnitten werden kann und jeder Teil bewegt sich selbst, dann taugt er nicht.⁵

Dieses Gestaltungsprinzip nennt Döbblin auch „epische Apposition“.⁶

Hier schimmert die Analyse der Ilias durch die ältere Homerforschung durch, aber Döbblin bewertet das Ergebnis anders als die analysierenden Philologen seit Wolf, denen die dichterische Kraft Homers und schließlich Homer selbst zweifelhaft wurden. Für Döbblin gehört es dagegen gerade zu einem lebendigen epischen Werk, daß es diese Zerstückelung erträgt. Ausdrücklich betont Döbblin, daß es *Zusammenhänge* gibt; aber der Epiker dürfe nicht mit fortschreitender Handlung über die selbständigen Teile hinausweisen. Was hier gemeint ist, zeigt eine Auseinandersetzung mit Schillers Gestaltung des *Wallenstein*-Stoffes:

Gegen Schillers türkischen Wallenstein tritt im siebzehnten Jahrhundert ein Geschöpf auf, dessen Charakterbild in der Geschichte geschwankt hat, das selbst nie schwankte, immer wußte, wo sein Vorteil war, und wahrhaftig auch der deutsche fürstenfeindliche Vorteil, seine

² Alfred Döbblin: *Wallenstein*, Roman in zwei Bänden, Erste bis dritte Auflage, Berlin 1920 (fortan: Döbblin: *Wallenstein*) S.9ff. Die Seitenzahlen sind aus der Erstauflage übernommen und die Zählung der Absätze ist hinzugefügt.

³ Alfred Döbblin: *Bemerkungen zum Roman*, in: *Die Neue Rundschau* (XXVIIIter Jg. Der freien Bühne, Bd. 1) Berlin 1917, S. 410-413, hier: S. 410

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*: S.411.

⁶ Alfred Döbblin: *Schriftstellerei und Dichtung*, in: *Preußische Akademie der Künste (Jahrbuch der Sektion für Dichtkunst 1929)* Berlin 1929, S. 70-81, hier: S. 80.

Kräfte gnadelos, schlagartig an der günstigsten Stelle angreifen ließ. Die reflexartige Sicherheit seiner Natur, seine kalte Klarheit – sein Jähzorn, höhnisches Wesen, Habsucht und Noblesse. Das hat der barbarische Kausalitätsbegriff Schillers verschlingen müssen.⁷

Döblin zielt mit seiner Gestaltung des *Wallenstein*-Stoffes also auf das Gegensätzliche, das sich nicht in das Schema einer kausal fortschreitenden Handlung pressen läßt, sondern eine relative Selbständigkeit der Teile erfordert. Die veränderte Zielsetzung bestimmt auch die Wahl der epischen Gattung. Damit ist aber nur eine *conditio sine qua non* für Döblins Gestaltungsziel genannt; welche positiven Möglichkeiten, Zusammenhänge zu stiften, Döblin sieht, bleibt noch offen. Das wird in den immer wiederkehrenden Vergleichen mit musikalischen Formen deutlicher. Damit wird auch genauer bestimmt, was Döblin mit der positiv verstandenen Formlosigkeit des epischen Werks meint:

Bei allen epischen Werken größeren Umfangs muß man wissen, es wird kein rundes, abgeschlossenes, vollkommen umgangesenes Kunstwerk vorgesetzt, sondern man wohnt der Zeugung des Werks, der Entwicklung und dem Wachstum bei, So geht es auch bei den Werken der andern Zeitkunst, der Musik: die Themen entwickeln sich nicht nur musikalisch auseinander, sondern auch wirklich zeitlich, sie entstehen jetzt eben. Und das gibt ihnen, wie auch der epischen Durchführung nicht nur einen besonderen Reiz, sondern auch eine eigentümliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit und Durchsichtigkeit, denn wenn wir sehen, wie etwas vor uns entsteht, so geben wir ihm daraufhin noch besonders leicht das Charakteristikum einer Wahrheit, und sie überzeugt uns. Das ist das spezifische Kausalitätsgesetz im Epischen.⁸

Das epische Werk zeigt uns also seinen eigenen Entstehungsprozeß. Das ist schaffenspoetisch, werkpoetisch und wirkungspoetisch zugleich gemeint. Dieser Prozeß selbst ist auch der letzte Gegenstand des epischen Werks, und die Gesetze, nach denen es gewachsen ist, bilden sich zugleich in seiner Struktur ab, und in ihr werden sie dem Leser durchsichtig. Die Rolle des Vordergrundsgeschehens im Roman bestimmt Döblin so:

Die Literatur tut etwas zur Realität, die unser tägliches Wortmaterial gibt, hinzu, die Daten der Realität werden benutzt, um zu zeigen, daß man zusetzt und wo man zusetzt und was man zusetzt.⁹

Die Daten der Realität (belegbare und fingierte) haben also die Funktion, die Grenze zur eigentlichen Ebene der Gestaltung sichtbar zu machen.

Wenn in der *Ilias* der Ursprung des Zorngeschehens erzählt wird, die Erzählzeit die erzählte Zeit einholt, und die Situation, in der Achill das Zepher zu Boden wirft, genau vergegenwärtigt wird, so handelt es sich zwar um Gestaltung, aber um Gestaltung der Sache, des Vorgangs.

Die vollständige Unabhängigkeit des Aufbaus von allem Erzählten führt zu Zeitformen, deren Grenzen dann von dem „Wortmaterial“ markiert werden. Der Aufbau dient damit nicht mehr unmittelbar der Sachaussage, es besteht keine direkte Beziehung mehr zwischen Inhalt und Form. An dieser Stelle wird deutlich, daß die Meta-

⁷ Linke Poot (Alfred Döblin): Der deutsche Maskenball, Freiburg i. Br. 1972, S. 112.

⁸ Alfred Döblin: Der Bau des epischen Werks, in: Preußische Akademie der Künste (Jahrbuch der Sektion für Dichtkunst 1929) Berlin 1929, S. 228-262, hier: S. 251f.

⁹ Alfred Döblin: wie Anm. 6, S. 74.

pher von den musikalischen Formgesetzen nicht über ein *tertium comparationis* eingelöst wird, sondern sie ist als Metonymie zu lesen, und die sachliche Brücke zwischen Musik und *Wallenstein*-Roman ist die *Zeit*, die beide unmittelbar mit Gestaltung erfüllen. Das Erzählte hat bei Döblin nur noch die Funktion, die Grenzen der Zeitformen sichtbar zu machen, sie durch ihre Ausfüllung voneinander zu unterscheiden und ihre Stelle im Wachstumsprozeß des Werkes anzuzeigen. Es erfüllt hier die gleiche Aufgabe wie Themen, Variationen und Harmonien in der Musik. Trotzdem bleibt im sprachlichen Kunstwerk das Semantische in Wörtern und Satzstrukturen immer anwesend, und Döblin bezieht diese Tatsache durchaus in den Gesamtplan seines Werkes ein. Je unabhängiger vom Wort als Informationsträger die Gestaltung einer Form im Medium der Sprache gelingt, um so befreiender ist das „Überlegenheitsgelächter über die Fakta, ja über die Realität als solche“¹⁰, um so entschiedener feiert die Sprache ihre Unabhängigkeit von ihrer alltäglichen Funktion und gewinnt Autonomie. Dieser „ungeheure Lustgewinn“¹¹ wird noch potenziert, wenn sich im *Wallenstein*-Roman ein geschichtlicher Stoff in einer derartigen Form ausprägt. Das Enthüllen der Form wird um so geistvoller und überraschender, je mehr es sich einem der Sache hingegebenen Erzählen einschmiegt, je mehr im Vordergrund die Fakten fesseln.

Diese Auffassung von der Rolle musikalischer Formgesetze im Roman, stützt sich wesentlich auf Stellen aus „Der Bau des epischen Werks“ von 1929. Ein Satz aus den 1917 erschienen „Bemerkungen zum Roman“ scheint ihr zu widersprechen, und damit wäre die hier entwickelte Interpretation auf den *Wallenstein*-Roman nicht anwendbar. Er lautet: „Das Leben dichtet unübertrefflich, Kunst hinzuzufügen ist da meist überflüssig.“¹²

Mit diesem Satz scheint Döblin einen naturalistisch verstandenen Nachahmungsbegriff für sich anzuerkennen, neben dem für unabhängiges Gestalten kein Platz bleibt. Doch dieses Zitat erweist sich als eine mißverständliche Verkürzung eines Gedankens, den Döblin in „Der Epiker, sein Stoff und die Kritik“ 1921 wie folgt formuliert:

Ja, ich muß folgendes feststellen: manches, was mir in den Büchern und Akten vor Augen kam, schien mir ohne weiteres geeignet – mein Eigentum zu sein. Man meint: ich hätte beschlossen abzuschreiben? Nein, es war für mich zurechtgestellt, ich hatte Glück, daß ich es fand, darauf stieß. Manchmal saß ich ganz verblüfft da und sagte mir: das ist ja schon alles da, so stimmt es ja, diese Ereignisse, dieser „historische“ Zusammenhang. Bis ich einfach konstatierte, es ist nur schön, daß sich die Natur schon in meinen Gedankengängen bewegt hat, so brauche ich mich nicht zu bemühen. Ich hatte das Zentrum in mir, hier war die Peripherie, ich hatte nur nötig, die Radian zu ziehen: das Rad war fertig zum Laufen.¹³

Hier bezieht sich das Gestalten ausdrücklich auf den *Wallenstein*-Roman. Wie werden dort diese „Radian“ gezogen?

Es ist sinnvoll, den Beginn des Romans zu betrachten, denn an jeder späteren Stelle ist es schwieriger, die Entfaltung der Gestalt sichtbar zu machen, weil dort das Vorangehende auf den Text wirkt, und das Neue sich mit ihm vermischt. Am Beginn jeden-

¹⁰ Alfred Döblin: wie Anm. 8, S. 235.

¹¹ Ibid., S. 236.

¹² Alfred Döblin: wie Anm. 3, S. 412.

¹³ Alfred Döblin: Der Epiker, sein Stoff und die Kritik, in: Der Neue Merkur (5) Heft 1, München/Berlin 1921, S. 56-64, hier: S. 61.

falls muß sich das Entfaltungsprinzip am reinsten zeigen. Über den Anfang des *Wallenstein*-Romans sagt Döblin in „Der Bau des epischen Werks“:

Und es kommt drittens vor, daß man überhaupt keine ideelle Konzeption hat, sondern daß einem, Gott weiß aus welchem Zusammenhang, einige Sätze einfallen, und dies ist für den Autor die allerglücklichste Situation [...]. Dann hatte ich einmal mitten während meiner Arbeit, als ich von den Hofchargen am Hofe Kaiser Ferdinands des Zweiten las, einen Satz, und das war eine sprachliche Konzeption. Und solche sprachliche Konzeption ist ein Ding so gut wie die bloß ideellen und für den epischen Autor, den Praktiker der Sprache, das allerwichtigste. Dieser Satz lautete: 'Nachdem die Böhmen besiegt waren, war keiner darüber so froh wie der Kaiser. Noch nie hatte –'

Weiter gings nicht. Aber das war ausgezeichnet, das war der Anfang meines Buches, die Melodie und der Rhythmus waren da, ich konnte anfangen, mir konnte nichts mehr passieren. Wenn ich die Beziehung zwischen Konzeption und Sprache schildern soll, so sage ich: die Konzeption ist bloßer Text eines Liedes, die Sprache ist erst das Lied, die Musik. Man tut also ungeheuer Wichtiges zu der „Konzeption“ hinzu mit der Sprache und das Lied ist nicht fertig ohne die richtige Melodie.¹⁴

Der Rhythmus der Sprache und der Vorstellungen soll nun im ersten Druckabschnitt des *Wallenstein*-Romans beobachtet werden.

Die Gestalt des Proömons

Das erste Buch beginnt mit der entfesselten Schilderung des Siegesmahles nach der Schlacht am Weißen Berg.

Erster Absatz: Der erste Satz hat den Sieg über die Böhmen und die Freude des Kaisers, die daraus entspringt, zum Inhalt. Dies Thema der Freude wird im nächsten Satz aufgenommen, gesteigert und variiert. Das Wort „froh“ aus dem ersten Satz kehrt hier als „lüstern“ wieder, aber die Variation beschränkt sich nicht auf Wortbedeutungen. Ganz nahe wird unser Blick auf die Tätigkeit des Essens gelenkt, wir werden zu Zeugen zweier Bewegungen: der der Zähne und der des Wanderns der „Äuglein“ „zwischen, Kredenz und Teller, Teller Kredenz [...]“. Diese ineinander verflochtenen Bewegungen transponieren die Freude ins äußerlich Sichtbare, und darin besteht eigentlich die Variation des angeschlagenen Themas, dessen analytische Entfaltung auf diese Weise beginnt. Der dritte Satz, ein irreales Satzgefüge von elf Zeilen, führt die Modulation von „froh“ zu „lüstern“ fort. Die Freude scheint hier hyperbolisch übersteigert und fügt sich nur als Irrealis in den Zusammenhang der Schilderung. Die beiden Tischnachbarn des Kaisers, die im ersten Teil des Satzes erscheinen, machen zwar die Verwirklichung der kaiserlichen Wünsche unmöglich, aber als Wünsche enthüllen sie sich im zweiten Teil ganz. Innere und äußere Sphäre, die im ersten und zweiten Satz noch getrennt voneinander waren, spiegeln sich hier ineinander und halten sich gegenseitig im Gleichgewicht. Das folgende „Kaute, knabberte, biß, riß, mahlte, malmte.“, ist als Orgelpunkt zu denken, der seit dem Stichwort „mit rascheren Zähnen“ auch dem irrealen Satzgefüge unterlegt ist. Der fünfte Satz kehrt die Verhältnisse, die im zweiten Teil des irrealen Satzgefüges geherrscht hatten, um. Dort konzert-

¹⁴ Alfred Döblin: wie Anm. 8, S. 258f.

rierte das Wunschdenken Ferdinands die undeutliche Bewegung der Kammerkneben, Aufträger und des Oberstkämmerers ganz auf sich; hier ist die scharf gefaßte Bewegung des Oberkuchenmeisters durch seinen Blick zwar auch noch auf das Zentrum Ferdinand (das einzige, woran sich bisher anknüpfen läßt) bezogen, aber diese Bewegung schafft einen Raum, weil es die eines einzelnen ist. Und damit erscheint der im dritten Satz schon angedeutete Hintergrund nicht nur formal im Indikativ, sondern wir sind Zeuge, wie er in der Erzählzeit entsteht. Dieser Raum erweitert sich, solange der Oberkuchenmeister „sich an den gelbseidenen Tapeten“ entlangbewegt und Ferdinands Lippen, Bäckentaschen und Zunge beobachtet. Im zweiten Satz waren die Zähne noch instrumental auf Ferdinand bezogen, hier erscheinen die Lippen als „Piraten“, und die Bäckentaschen werfen sich ihre „Beute“ zu. Damit begegnen wir einem neuen Mittel der Variation: im Kraftfeld eines Bildes ordnen sich Splitter aus einer gegenständlichen Welt anders als es dieser Welt eigentlich zukäme.

Der erste Absatz gestaltet in den ersten drei Sätzen eine Klimax, ein Hinausgreifen der Freude in die äußere Welt. Der vierte Satz lenkt den Blick wieder auf Ferdinand zurück und im letzten erscheint der Hintergrund, der im ersten Anlauf nur unreal dargestellt wurde, als mimetische Wirklichkeit. Die Bildlichkeit („die muskulösen Lippen Ferdinands, die wie Piraten die anfahrenden Orlogs entleerten“) weist auf eine größere Welt, die schon im ersten Satz mit dem Stichwort des böhmischen Sieges aufblitzte. Es handelt sich also um eine zyklische Form, die nicht einfach in sich selbst zurückkehrt, sondern mit einem deutlichen Einschnitt in der Mitte in doppeltem Anlauf den Schluß erreicht.

Zweiter Absatz: Der Raum, der sich in der Bewegung des Oberkuchenmeisters entfaltete, aber noch leer blieb, füllt sich hier mit der geschäftigen Bewegung der Dienerschaft, als *pars pro toto* für die Motive Musik und Wein stehen „Harfe“, „Querpfefe“ und „Becher“.

Im dritten Absatz wiederholt sich die Motivreihe in düsterer Tonart. Der Sieg über die Böhmen war zunächst Ursprung kaiserlicher Freude; hier erscheint er als Stoff der Konversation („– wovon ließ sich sprechen“). Diese breitere Fassung macht das Unglück Böhmens sichtbar, gegen das bloße Nennen im ersten Satz. Dem Aufblitzen der prächtigen Gewänder zwischen den Gedankenstrichen im dritten Satz, entspricht hier: „– der Pfalzgraf schleppte seine Königskleider im Sack am Strick hinter sich her, im Frühjahrsdreck hinter sich her [...]“.

Schließlich dort das üppige Mahl, dagegen der Hunger der zwölfköpfigen Familie des Pfalzgrafen hier. Der letzte Satz (III,6)¹⁵ weist auf eine höchst merkwürdige Erscheinung hin: „Wer wird sprechen in solchen Zeiten“ knüpft zunächst an das wiederholte „– wovon ließ sich sprechen –“ zu Beginn und in der ersten Hälfte des Absatzes an. Die grammatische Form hat hier eine modale Bedeutung. Dieser Satz weist über die Situation des Mahles hinaus, er gilt gleichzeitig dem Pfalzgrafen, der als „ungeübter Bänkelsänger“ in wörtlicher Rede zitiert wird; jedenfalls weist der zweite Teil „in solchen Zeiten“ in diese Richtung. Damit leistet dieser Satz im Aufbau des sprachlichen Kunstwerks dasselbe wie Linien auf Bildern Chagalls (z.B. 'Ich und das Dorf'), die mit Teilen ihres Verlaufs zwei gegenständliche Formen zugleich begrenzen.

¹⁵ Römische Ziffern bezeichnen die Absätze, arabische die Sätze.

Vierter Absatz: Der erste Satz zeigt dieselbe Doppelgesichtigkeit wie **III,6**. Er bezieht sich ebensosehr auf die besprochene Situation wie auf die Sprechsituation. „Man läßt ihn trollen“: einmal „durch die Gassen“, daneben aber wird bis zum Punkt dargestellt, wie das Gespräch über den Pfalzgrafen verebbt. Das Präsens „läßt“ ist nicht eindeutig als historisches Präsens zu bestimmen.

Die Aufzählung von elf Weinsorten und Weinbaugebieten, sechsmal durch „Aber“ dem Gespräch entgegengesetzt, entfaltet das Thema Wein ausführlich. In **II,2** war es nur kurz angeschlagen, der dritte Absatz rückt es aus dem Blickfeld, sammelt aber aufstauend seine Kraft. Damit wiederholt sich zwischen **II**, **III** und **IV** dieselbe Struktur, die in **I,2-4** beobachtet wurde.

Dem *irrealen* Satzgefüge dort (**I,3**) entspricht die *Tafelkonversation* (**III**) hier. Aber bevor dieser Sachverhalt in einen größeren Zusammenhang eingeordnet werden kann, muß der nächste Absatz untersucht werden.

Fünfter Absatz: Hier sind die Speisen – bisher nur genannt und als Gegenstand kaiserlicher Kauwerkzeuge zu erschließen – unmittelbar vergegenwärtigt. In **V** dissonieren die Verben in der umgebenden Situation. Das Mittelstück, „auf Silberschüsseln gebahrt“, reißt den Schluß „von feinen Kerzen beleuchtet“ in sein Kraftfeld und deutet die Situation in einer ‘semantischen Synästhesie’ zu einem feierlichen Begräbnis um. Der Beginn „Die Hühner sind erschlagen“ hat daneben noch besondere Obertöne (Krieg, Mord), die innerhalb des Satzes noch einmal dissonieren.

Die Struktur selbst legt nahe, das bisher Beobachtete an dieser Stelle zusammenzufassen. Der in fünf Sätze gegliederte erste Absatz entwickelt seinen Aufbau in der größeren Einheit der ersten fünf Absätze noch einmal so, daß der erste Satz dem ganzen ersten Absatz, **I,2 - II**, **I,3 - III**, **I,4 - IV** und **I,5 - V** entspricht. Die Entsprechung gilt nicht immer für die Themen oder Motive, wohl aber für den Stellenwert der Teile in den zugehörigen Einheiten.

I,1 und **I**: Satz **1** kann die Freude Ferdinands nur nennen, der ganze Absatz aber gestaltet diese Freude, indem er sich immer so eng wie möglich auf sie bezieht. **I,2** macht sie äußerlich sichtbar. **I,3** zeigt Ferdinand, wie er sich in seiner Erregung der kaiserlichen Tischsitte unterwirft. **I,4** gestaltet, wie er sich an das von dieser Sitte noch Erlaubte hält. In **I,5** strahlt seine Freude sogar auf den Oberkuchenmeister aus (variiert zu „freudig listig“). Im übrigen steigert **I,5** das Sichtbarmachen der Freude zu einem Gipfel: die Metapher „Beute“ erlaubt, den Bogen zum Ursprung der Freude zurückzuspannen (dem Sieg als Beute), ohne daß das Bild sich in dieser abrundenden Funktion erschöpfte. Thematisch entsprechen sich **I,1** und **I** also. **I,1** entfaltet sich in **I** reich gegliedert. Für den Stellenwert beider Stücke gilt folgendes: zwar enthalten beide den Kern der Einheit, die sie organisieren, aber für **I** wurde behauptet, daß sich seine Struktur in sich und in den vier folgenden Absätzen wiederholt. Das gilt auch für **I,1** in bezug auf **I**, obwohl die Struktur des ersten Satzes nicht sehr differenziert ist. Der Vergleich („war niemand darüber so froh wie der Kaiser“) kehrt z. B. in **I,3** wieder, wenn Ferdinand von dem „schweren, kopfhängerischen Büffel zu seiner Linken“ „und dem stolz schluckenden und gurgelnden Botschafter Seiner Heiligkeit“ vergleichend unterschieden wird.

I,2 und **II**: In **I,2** tritt die Freude äußerlich in Erscheinung, indem Bewegungen ins Auge gefaßt werden. **II** erfüllt den Raum, in **I,5** leer entfaltet, mit der eiligen, pausenlosen Bewegung der Dienerschaft. Gestaltung des Hintergrundes sind alle folgenden

Absätze bis **V**, und daher tritt an dieser Grenze zwischen **I** und **II** das neue Medium, in dem sich die Struktur wiederholt, deutlich in Erscheinung.

Auch **I,2** und **II** entsprechen sich also thematisch, und damit hängt die Entsprechung ihres Stellenwertes eng zusammen. Die Bewegungen der „Zähne“ und „Äuglein“ (**I,2**), die in ihrer Gleichzeitigkeit die freudige Erregung des Kaisers gestalten, erweisen sich als so dicht geschaut, daß eine von ihnen in **I,4** wieder auftaucht und das verwirrende Ineinander entflechtet. Ebenso ist in **II** das Thema Wein noch nicht selbständig wie in **IV**, sondern in der engen Verknüpfung mit unpersönlich dargestellten Handelnden („es hieß hurtig sein“ und „was schluckt, muß spülen“) tritt die *Bewegung* der Becher und ihres Inhalts, der bis in den „Schlund“ verfolgt wird, rein hervor.

I,3 und **III**: Dies sind die Mittelstücke der kleineren (**I**) und der größeren Form (**A**).¹⁶ Auf die thematischen Parallelen zwischen **I** (nicht nur **I,3**) und **III** wurde schon hingewiesen, viel wichtiger und beweiskräftiger sind in diesem Zusammenhang aber die formalen Entsprechungen. In beiden Stücken wird nicht direkt erzählt. **I,3** wählt die vermittelnde Form des Irrealis, **III** die berichtete Rede. (Nicht die *oratio obliqua*, sondern die Form des inneren Monologs wird hier auf das Tafelgespräch angewandt.) Am Ende steht in **I,3** wie in **III** eine direkte Rede, aber als ironisches Zitat, so daß die gebrochene Formung des Stoffes, der dort erscheint, potenziert wird. Die Funktion dieser doppelten Distanzierung läßt sich so bestimmen:

Wenn in **I** die Freude Ferdinands zwar schon äußerlich erschien, aber noch nicht vor dem Hintergrund eines erfüllten Raumes, dann können Elemente aus einem solchen Raum nicht direkt erzählt werden, ohne diese Form zu sprengen. Die Tatsache, daß sie aber schon an dieser Stelle, wenn auch gebrochen, erscheinen, ist eine Vorausdeutung auf die nächste Leerform, die der Erzähler ausgestaltet. In der schillernden Zwischenform des dritten Absatzes erscheinen die Folgen der Schlacht am Weißen Berg für Sieger und Verlierer. Damit erweisen sich **I,3** in **I** und **III** in **A** als Texte, die über **I** und **A** hinausdeuten.

I,4 und **IV**: Die gemeinsame Struktur der Aufzählung verbindet beide. Die Eigennamen der Weine entsprechen den möglichst speziellen Verben zur Beschreibung des Kauens. Ähnlich ist auch die Art, wie **I,4** auf **I,2** und **IV** auf **II** rückbezogen sind. Die Verben der Aufzählung in **I,4** haben sich aus der Kombination zweier Bewegungen, die in **I,2** bestimmend waren, gelöst, ebenso war in **II** der Wein nur Träger der Bewegung, in **IV** dagegen erscheint er selbst mit Name und Herkunft.

I,5 und **V**: Den deutlichsten Hinweis auf Gemeinsamkeiten gibt der Bildgebrauch in beiden Stücken; und zwar tauchte er bisher nur an diesen beiden Stellen auf. (Die Tier-Metaphern sind nicht vergleichbar und können hier unberücksichtigt bleiben.) Die Bildlichkeit in **I,5** ließ sich auf den Beginn rückbeziehen und vollzog so die auch inhaltlich sich rundende Bewegung des ersten Absatzes mit. In **V** ist es die Struktur des Bildes selbst, die Dissonanz in der Dissonanz als Engführung, die die Form **A** rundet, indem sie diese Form in gedrängter Darstellung noch einmal vor Augen führt.

Damit hat ein Stück Erzählzeit sein beziehungsreiches Geflecht vor uns entfaltet. Kraft und Dichte dieser Gestalt überraschen.

¹⁶ **A** bezeichnet die Form **I – V**, die sich zuerst in **I,1-5** zeigte.

Döblin ist auf einer fruchtbaren Spur, wenn er von musikalischen *Formgesetzen* spricht: „Das Formgesetz [...] hat den Inhalt, wie er konkret dasteht erzeugt.“¹⁷ Es kommt nur darauf an, den Punkt festzuhalten, der diese Metapher rechtfertigt. In musikalischen Werken ebenso wie im bisher untersuchten Beginn des *Wallenstein*-Romans handelt es sich um gegliederte Zeit, die frei in ihrem Medium spielt (im sprachlichen Kunstwerk ist es „unser tägliches Wortmaterial“¹⁸). Sie wird nicht sofort in irgendeiner Funktion oder leicht erkennbaren Bedeutung aufgehoben, sondern sie weist zunächst auf sich selbst hin, auf sich als Kunstgebilde. Zwar erscheinen die *Elemente des Erzählten*, durch welche Erzählzeit rhythmisiert wird, *selbst* in dieser gegliederten Form, die sie artikulieren, aber diese Form nimmt immer nur so viel erzählte Welt in sich hinein, daß das Geflecht (Text) als reine Form durchscheint. Indem der Erzähler die erzählte Welt in dieser Weise in ihre Elemente zerlegt, kommt er „ganz nahe an die Realität heran, an ihre Sachlichkeit, ihr Blut, ihren Geruch.“¹⁹

Sie aber zur Formulierung einer unabhängigen Gestalt einzusetzen, bedeutet, „die Sache zu durchstoßen“.²⁰ Das ist nach Döblin die „spezifische Arbeit“, die der „wirklich Produktive“²¹ leistet. Die beiden sich auseinander entwickelnden zyklischen Formen **I** und **A** unterscheiden sich durch die Ebene, auf der sie spielen: **I** in der personalen Sphäre Ferdinands, **A** im Raum des Festmahles. Döblin faßt dieses Hinausgreifen der Erzählform in die erzählte Welt als „das spezifische Kausalitätsgesetz im Epischen“.²²

Das Formgesetz in **A** soll jetzt näher charakterisiert werden. Diese Gestalt enthält das Ganze keimhaft im Einzelnen und das Einzelne entfaltet im Ganzen. Das bedeutet, daß sie sich immer wieder selbst reproduziert, in allen Sprach- und Wirklichkeitsschichten, die sie erzählend ergreift.

Es handelt sich hier um eine dynamische, sich in der Zeit verwirklichende Form: ihr Keim liegt am Anfang, daraus entfaltet sich eine erste differenzierte Gestalt **I**, und diese gegliederte Gestalt erreicht in einem neuen Durchlaufen derselben Stufen, auf denen sie selbst erreicht wurde, eine reichere, breitere Gestalt, in deren Teilen das Organisationsprinzip der gesamten Entfaltung auf engem Raum wieder auftaucht, das heißt, die Struktur des ersten Absatzes wiederholt sich nicht nur in den ersten fünf Absätzen (**I** in **A**), ihre einzelnen Stücke sind daneben auch in sich von gleicher Struktur (**I,1** in **I**, **I,2** in **II** usw.). Darüber hinaus tauchen in den Absätzen **I**, **III** und **V** Entsprechungen des Organisationsprinzips im grammatischen, stilistischen und bildlichen Bereich auf. In **I,3** erscheint der übersteigerte Wunsch Ferdinands als irreales Satzgefüge, dieser Wunsch steht innerhalb der irrealen Darstellung als Imperativ in wörtlicher Rede. Diese doppelte Verflüchtigung der Realität wird hier mit Hilfe der grammatischen Formung erreicht. In **III** taucht in der berichteten Rede, direkte Rede als Zitat auf. Das Verhältnis von Rede und Bericht wiederholt sich also innerhalb des Berichtes. Die Dissonanz im dissonierenden Bild (**V,2**) wurde schon als Anknüpfung des Formgesetzes erkannt. Dieses Gesetz vergewissert sich auf diese Weise seiner selbst, was wieder schaffens-, werk- und wirkungspoetisch zugleich gilt. Es prägt eine Exposition, deren Fort- und Durchführung im folgenden untersucht werden soll.

¹⁷ Alfred Döblin: wie Anm. 8, S. 255.

¹⁸ Vgl.: Anm. 9

¹⁹ Alfred Döblin: wie Anm. 8, S. 232.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Vgl.: Anm. 8

Wir sind mitten im ersten Abschnitt angelangt: In den ersten fünf Druckabsätzen verwirklichte sich die gefundene zyklische Form zweimal; zum ersten Abschnitt gehören aber elf Absätze. Wie schließen sich die letzten sechs an die untersuchten ersten fünf an? Es liegt nahe, Hinweise dafür aus der Art abzulesen, in der sich **A** aus **I** entwickelte, ohne dabei eine zweite schematische Wiederholung der Form zu erwarten. In **I,3** hatte sich ein räumlicher Hintergrund zuerst angekündigt, war in **I,5** weiter entfaltet und wurde in **II** dann mit gedrängter Bewegung erfüllt. Betrachtet man die entsprechenden Stellen in **A**, also **III** und **V**, und dazu den ersten folgenden Absatz **VI**, so zeigt sich folgendes: **VI** stellt die erste kleine, in der Dichtung gegenwärtige *wirkliche* Handlung dar, in die Motive aus den ersten fünf Absätzen grotesk verflochten sind: Krieg, Wein und vor allem übermütige Freude. **III** hatte Motive aus **I** neuartig erscheinen lassen, indem das *Tafelgespräch* über geschichtliche Vorgänge und ihre handelnden Personen erzählt wurde. In **VI** sind wir Zeuge einer wirklichen Handlung, in der Ferdinand als Person erscheint.

Wie die folgenden Absätze bestätigen, wird das thematische Material auf einer Handlungsebene, auf der Personen erscheinen, so wiederaufgenommen, daß neue Motivverknüpfungen entstehen. Die Entsprechungen zwischen **I,1** und **I,1,2** und **II** usw., die in der Form **A** in der Zeitfolge wahrgenommen wurden, erscheinen in den letzten sechs Absätzen des ersten Abschnitts simultan, und zwar enthält Absatz **IV** Bruchstücke aus **I,1** und **I, VII** aus **I,2** und **II, VIII** aus **I,3** und **III, IX** aus **I,5** und **V, X** aus **I,4** und **IV** und **XI** nimmt das Anfangsmotiv der Freude wieder auf. Diese Wiederholung bezieht sich nicht nur auf die inhaltlichen Motive, sondern in wechselnder Deutlichkeit tauchen auch die Strukturen hier verbunden auf, die sich innerhalb der Sätze und Absätze in **A** verwirklichten.

Absatz VI und I: Während **I** eine Beschreibung kaiserlicher Freude mit Hilfe kleinster Beobachtungspartikel darstellt, zeigt **VI** sie in einer Handlung der ganzen Person. Damit wird die neue Ebene gewonnen, auf der bis zum Schluß gestaltet wird. Dieser Steigerung des Themas der Freude entsprechen formale Beobachtungen. Die wörtliche Rede Ferdinands am Ende von **I,3** war unreal, am Schluß von **VI** steht eine echte direkte Rede, und zwar entwickelt sich diese Direktheit im Absatz selbst, dessen Beginn „Heran Pfälzer Most“ sich noch nicht auf eine sprechende Person festlegt, obwohl die wörtliche Rede an Ferdinands „Heran! Näher!“ aus **I,3** anklingt.

Absatz VII und II: In **II** erschienen Harfe und Querpfeife als Musizierende, in **VII** werden Trompeter, Heerpauker, Diskante und Kastraten und sogar der Eigenname Sansini genannt. Auch der Kaiser erscheint als Person, in **II** wollten seine Lippen und sein Schlund selbst naß sein; in **VII** sind die Einzelbeobachtungen durch partizipiale Konstruktion auf den Kaiser bezogen. Der Fügung „mit rascheren Zähnen hinter den Fasanen“ aus **I**, entspricht in **VII** „hinter dem Wildschweinsbraten“ und „das Raspeln seiner Zähne“, was aus lautlicher Assoziation entsprungen zu sein scheint.

Absatz VIII und III: Die Folge der Themen hat sich hier umgekehrt. In **III** wurde zuerst von den Böhmen, dann vom Pfalzgrafen gesprochen. Dort blieb unklar, wer im einzelnen sprach, das Gespräch war nur im Raum gegenwärtig. Hier wird der Sprecher mit Namen, Titel und Amt genannt, und die distanzierend wirkende *oratio obliqua* enthält ein sachliches Abwägen der Umstände, unter denen der Pfalzgraf flieht. Der Beginn dieses Satzes ist nach **I,3** geformt; wie dort erscheint hier die Ortsbestimmung „Zur Linken“, eine Tiermetapher „schmales wangenloses Ziegengesicht“ hier, dort („neben dem schweren kopfhängerischen Büffel zu seiner Linken“), und der Eigen-

name und die Kleidung „krebssrote Atlasschärpe“ („rot schimmernd die seidene [...] Soutane“).

Im zweiten Teil des achten Absatzes über die Böhmen ist die gegenseitige Spiegelung des Äußeren und Inneren aus dem Irrealis (wie in **I,3**) in die erzählte Gegenwart gerückt: „Ein Abt biß seinem Kapaun das Bein ab, addierte, während es zerkrachte, das zurückgebliebene Kurpfälzische Silbergeschirr.“

Die Gleichzeitigkeit des Kopfrechnens sowie des Abbeißen und Zerkrachens steckt nicht nur in der Konjunktion des Temporalsatzes, sondern auch in seiner Stellung. Die harte Fügung dieser Zusammenschau entlarvt den Abt, charakterisiert die Freude, die auch hier das zugrundeliegende Generalthema ist, näher und anders als an irgendeiner früheren Stelle.

Von den Böhmen war in **III** nur als „von ihren tollen Verehrern“ die Rede. Hier werden drei Namen genannt, und wir erfahren, daß ihre Träger tot oder geflüchtet sind. Der Übergang von **III** zu **IV**, vom raumerfüllenden *Polylog*, in dessen Erzählweise die Schadenfreude der Sprechenden sichtbar wurde, zur Aufzählung der Weine mit dem anaphorischen ‘Aber’ wird hier in einem Satz gestaltet, der in einem *aufzählenden inneren Monolog* endet. Was also an der Grenze von **III** zu **IV** im zeitlichen Nacheinander verlief, begegnet in **VIII,3** gleichzeitig und ist auf eine bestimmte Person, den alten Harrach, bezogen. Und wenn die Erzählstruktur im dritten Absatz auf Schadenfreude schließen ließ, dann wird hier in reiner Gleichzeitigkeit ohne Andeutung eines bewertenden oder Motive suchenden Erzählers das Bild einer Person mit ihrem Denken verknüpft, so daß die Tatsache, daß der „alte Harrach“ „kahlköpfig“ ist, durch die Zeitgestaltung mit der Tatsache verbunden wird, daß er „sich an die Prozesse und Konfiskationen in dem geschlagenen Land“ hielt. Die wechselseitige Spiegelung des Äußeren und Inneren, die in **I,3** noch in einem logischen Nirgendwo (dem *Irrealis*), in **III** in einer räumlichen Welt spielte, erreicht hier die Erzählzeit als ihr eigentliches Element, in dem sie sich im Gefüge eines sprachlichen Kunstwerks allein unmittelbar vergegenwärtigen läßt.

Absatz IX und V: Die statische Bildlichkeit in **V,2**, die den Rahmen der Situation sprengte, taucht in **IX** als imaginäre Handlung auf, die sich ohne Übergang in die gegenwärtige Handlung und Situation einschmiegt und sie gleichzeitig durchbricht. Der Hintergrund, von dem sich das statische Bild abhebt und auf den die imaginäre Handlung bezogen ist, gestaltet sich in **V** und **IX** ähnlich. Schon in **I,3** war es der Blick des Oberküchenmeisters, in dem „die muskulösen Lippen Ferdinands [...] wie Piraten“ erschienen. In **V** heißt es unmittelbar nach dem Bild: „Die Blicke von zwanzig Gewaltherrn und Fürsten voll Lobs auf sie gerichtet.“ Dem entspricht in **IX**: „Einen Augenblick sahen alle Herren auf“, und in diesem erschreckten und ziellosen Aufblicken zieht „das Gespensterheer des geschlagenen blondlockigen prächtigen Friedrich durch den Saal“.

Wenn in **V** die Bereiche des Bildes und der Situation so verbunden waren, daß die Dinge der Situation angehörten, die Aussagen von ihnen aber über sie hinauswiesen, so entsteht in **IX** zunächst ein Oszillieren, eine Schwebung, zwischen beiden Bereichen, indem die imaginäre Bewegung immer auf Gegenwärtiges im realen Raum bezogen ist: „das Klingen, Tosen der Stimmen, Becher, Teller von dem herabhängenden Teppich des Chors herunter auf die beiden flammenden Kronleuchter zu“ [Bis hier wiederholt der Zug des Gespensterheeres die Entfaltung des Raums, die in **I,5** gestaltet war, Anmerkung d. Verf.] „[...] brausend gegen den wallenden Vorhang, den die Marschälle und Trabanten durchschritten.“

Damit erfüllt sich dieser Raum mit wirklicher Bewegung wie in **II**, aber hier mit der imaginären Bewegung verknüpft. Nach dem Doppelpunkt ist der Heereszug ganz

gegenwärtig, ja für einen Augenblick erscheinen „die Marschälle und Trabanten“ als „prächtig zerhiebene Pfälzerleichen“. Diese Stelle ist ganz analog zu **V,3** gestaltet. In anatomischen Einzelheiten werden dort die Hühner, hier die Leichen vergegenwärtigt. „In Kisten wie Baumäste gestaucht“ in **IX,4** entspricht in **V,2** „auf Silberschüsseln gebahrt“. Damit enthüllt sich das dissonierende Auftauchen der Partizipien „erschlagen“ und „gebahrt“ in **V,2** als Antizipation, die in **IX** aber nicht harmonisch gelöst wird, sondern wie dort im Ton zu hoch gegriffen wurde so hier zu niedrig; und indem der richtige Ton durch den analogen Bau beider Stellen aus der ersten in die zweite hinüberwirkt, erhält die *Kakophonie* hier ihre schrille Schärfe. Die Bildlichkeit, die in **I,5** als Nomen auftrat (Piraten, Orlogs, Beute), in **V,2** zwar verbal erschien, aber in perfektischen Partizipien, die Ausdruck einer zuständlichen Gleichzeitigkeit waren, entfaltet sie sich in **V** und **IX** in der Erzählzeit. Der Begriff der *Antizipation* bedeutet dabei das Auseinanderlegen der *Dissonanz* auf verschiedene Stellen der Erzählzeit, deren Verspannung durch die analoge Feinstruktur gesichert wird.

Absatz X und **IV**: Der Bau des zehnten Absatzes ist wie **IV** und **I,4** von der Aufzählung bestimmt; aber es ist keine einfache Aufzählung wie die der Verben in **I,4**. In **IV** sind die Eigennamen der Weine nicht aufeinander, sondern jeder für sich adversativ auf den vorhergehenden Absatz bezogen, in **X** endlich werden alle aufgezählten Personen vergleichend auf den Kaiser bezogen und im Vergleich zeigt sich, daß der Rangunterschied der Personen ihrer Leistungsfähigkeit bei Tisch nicht entspricht. Durch die Verbindung der Aufzählung mit dieser Vergleichsstruktur, die das identische *tertium comparationis* immer gegenwärtig hält, bleibt sie kein bloß sukzessives Schattieren von Bedeutungen, sondern die Zeitfolge und ihre verschiedene Erfüllung wird so ermeßbar an dem, was in der Zeit bleibt oder identisch wiederkehrt.

Dreimal heißt es in **X**: „wie der Kaiser“, das beim vierten Auftauchen zu „wie des Heiligen Römischen Reiches alles übersteigende gesalbte Kaiserliche Majestät“ erweitert ist.

Hier werden nicht nur inhaltliche Motive aus **I** und **A** zu neuen Strukturen verknüpft, sondern auch Strukturen, die dort für sich entfaltet waren (Vergleich in **I,1**, Aufzählung in **I,4** und **IV**) zu neuen, komplizierteren Strukturen verbunden.

Absatz XI und **I**: Im letzten Absatz wird der erste kurz wieder aufgenommen, indem die Freude Ferdinands im Spiegel seiner Gebärden gezeigt wird.

Damit ist die Grenze des ersten Abschnitts erreicht, und ein rückschauender Überblick muß zeigen, wie weit die Entfaltung des Werks bis zu diesem Punkt getrieben ist. Auch der ganze erste Abschnitt (gegliedert in **A** und **B**) kehrt zyklisch zu seinem Ausgangspunkt zurück, wobei der sechste, mittlere Absatz zusammenfaßt und zugleich auf das Kommende verweist. Wenn an der Grenze von **I** zu **A** der *Raum* in die Erzählung einbezogen wurde, so ist es an der Grenze von **A** zu **B** die *Zeit*. Ganz ähnlich, wie sich in **I,5** schon ein leerer Raum in einer Bewegung entfaltete, aber erst in den folgenden Absätzen erfüllt wurde, so steht der Anknüpfungspunkt für die *Zeit-entfaltung* schon im letzten Absatz von **A**. Dort erscheinen innerhalb der Bildlichkeit Wörter, die eigentlich erst im neunten Absatz den Sachverhalt treffen. Die drei Absätze (sechs bis acht) vergrößern die Distanz zwischen den Bezugspunkten, und je mehr Zeit verstreicht, um so stärker spannt sich der Bogen und um so deutlicher müssen die beiden Widerlager in Erscheinung treten. Diese Funktion des Verhältnisses von **V** zu **IX** erklärt auch die einzige Abweichung in der Reihenfolge der Absätze: das Vorziehen des fünften vor den vierten im dritten Durchlaufen gleicher Strukturen. Es

bleibt hier nicht bei der einfachen Gliederung der Erzählzeit und der Verspannung ihrer Teile durch *Strukturanalogien* und thematische Anklänge, denn die sind hier Voraussetzung dafür, daß **V,2** in **IX,4** als *Antizipation* erkannt wird, sondern kleine Einheiten strukturierter Erzählzeit artikulieren jetzt die Struktur größerer Einheiten, indem sie die Erzähl-Zeitfolge ausdrücklich in die Gestaltung einbeziehen, und sie nicht wie bisher nur implizit durch die Folge verschiedener Inhalte und Strukturen erscheint. Damit ist die Erzählzeit selbst als Gestaltungsebene erreicht.

Erzählte Zeit erscheint im ganzen ersten Abschnitt nur in Bewegungen (**I,5; II,2; III,3; VII,1** und **IX,4**), die Räume entfalten, und zwar zunächst den Raum des Festmahls; aber in ihn hinein wirkt der größere Raum, in dem sich Geschichte verwirklicht, aus dem auch der Anlaß des Festmahls stammt. Auch in der Raumgestaltung läßt sich also das Prinzip der „epischen Apposition“ als Umschließen kleiner Einheiten von größeren fassen. In **IX,4** durchdringen sich beide Räume, indem die Bewegung aus dem großen geschichtlichen imaginär im kleinen überschaubaren des Festmahls erscheint (in **III,3** und **VIII,1** hatte sich nur das Gespräch um den geschichtlichen Hintergrund gedreht). Damit zitiert sich das Gestaltungsprinzip auch in der räumlichen Sphäre zusammenfassend, indem der größere und der kleinere Raum hier gleichzeitig oder in Engführung erscheinen. Zeitgestaltung und Raumgestaltung gewinnen also ihre eigentliche Prägung in den letzten sechs Absätzen **B** des ersten Abschnitts. Das Neue, das erst dieser letzte Teil hinzufügt, besteht darin, daß sich die Erzählzeit vom Erzählten noch unabhängiger macht, indem sie sich nicht mehr direkt durch das Erzählte gliedert, sondern durch Feinstrukturen die nächst größere Struktur aufbaut. Das hängt unmittelbar mit der sich steigernden Fülle und Kompliziertheit der Beziehungen zusammen, die sich im wiederholten Durchlaufen des gleichen Musters herausbilden. Die zweite Wiederholung, in der die Gestaltung der Erzählzeit in den Vordergrund rückt, variierte das Muster selbst. Die Reihenfolge der durchlaufenen Stufen änderte sich, **IX** wies auf **V**, **X** auf **IV** zurück.

Schlüsse

Welche Rolle spielt dieser erste Absatz in der Entfaltung des gesamten Werkes?

Aristoteles rühmt Homer, weil dieser

als einziger der Dichter nicht übersehen hat, was er selber in der Dichtung zu tun hat. Der Dichter selber soll nur so wenig wie möglich sagen; denn in diesem Punkte ist er kein Nachahmer.²³

Eine Ausnahme macht Homer am Beginn seiner Epen. In einem kurzen *Proömion* steht außer dem Musenanruf das Thema und seine Verknüpfung mit dem Handlungskern. Döblin tritt auch am Anfang seines Werks nicht als Autor oder Erzähler hervor, aber der erste Abschnitt des *Wallenstein*-Romans läßt sich als *formales Proömion*, als Misch-Formular²⁴ mit semantischen, grammatischen, stilistischen, bildlichen, akustischen und sich zeitlich erstreckenden Leerstellen deuten; es enthält aber auch alle Teile des Homerischen Vorbildes.

Der Musenanruf gibt dem Dichter die Kraft des Singens und legt die Höhenlage des Tons fest. Die Qualität der Darstellung wird so zu Beginn bezeichnet. Das kom-

²³ Aristoteles: Von der Dichtkunst, Stuttgart 1972, S. 61.

²⁴ Siehe Jürgen Frese: Prozesse im Handlungsfeld, München 1985, S. 155ff.

plizierte Geflecht am Anfang des *Wallenstein*-Romans nimmt vorweg, wie der Stoff, den das Werk bearbeitet, erscheinen wird. Homer nennt seine Themen begrifflich: „Zorn“ und „Heimkehr“ erscheinen im Text seiner *Proömien*. Ein solches Thema wird in der Zusammenfassung sichtbar, die Döblin selbst von seinem *Wallenstein*-Roman gibt:

Dies ist die Grundkonzeption des Buches, ein Kaiser, ein latenter Kaiser, von anderen irdischen Gewalten, Maximilian von Bayern, niedergehalten, leidet in dieser irdischen Schicht, wird von einem anderen tellurischen Gesellen, aber der Potenz aller Potenzen, Wallenstein, mit dem Ultramaximum der Kraft gefüllt und über das Tellurische hinausgeschoben. Soweit der erste Band: Ferdinand kann durch irdische Mittel nicht höher, das Reich der Erde und seine Herrlichkeit ist nicht nur in seinem Besitz, sondern er ist gesättigt vom Besitz.²⁵

Und auf Seite 136 des vierten Buchs heißt es:

Er fühlte, in der Nacht sich aufrichtend, daß er satt war, Kaiser durch Wallenstein, und daß er sich wenden könne, nach welcher Seite auch immer, es war die rechte Seite. Es stand in seiner Gewalt zu wählen, es konnte auf keine Weise fehlgehen. (II, 136)

Das Thema *Sättigung* wird im *Proömion* nicht genannt, sondern in seiner konkreten Bedeutung vorgeführt. Ebenso sind die Bereiche, in denen das Thema sich ausprägen wird, nicht als Begriffe mit diesem Thema verknüpft, sondern im Vollzug der Sättigung tauchen sie in der Darstellung auf: Kriegszüge, diplomatische Aktionen, Flucht der Geschlagenen und Ausbeutung der besiegten Länder.

Der Aufbau des *Wallenstein*-Romans spiegelt nicht den Aufbau seiner erzählten Welt *mimetisch* wider, sondern die Elemente der Welt sind unvermeidlich im Wortmaterial enthalten, das den Aufbau des Werks sichtbar macht.

Der Erzähler ist im *Wallenstein*-Roman nur Träger der Funktion, der das „Arrangement der im Wortzeichen fixierten Daten der Realität“²⁶ steuert. An seinem Beginn macht der *Wallenstein*-Roman „der unbegrenzten Epik ein Ende und schafft sich für diesen konkreten Einzelfall besondere Formungsregeln und Prinzipien.“²⁷

Wie diese Regeln und Prinzipien wirken, zeigt das *Proömion in nuce*.

Das gesamte Werk entfaltet sich weiter, indem dieses *Formular* sich mit der exemplarischen Ausfüllung seiner Leerstellen zweimal amplifizierend wiederholt: einmal im ersten Buch und zuletzt in den sechs Büchern der beiden Bände des *Wallenstein*-Romans.

Schon im ersten Absatz **I** wurde der Aufbau des gesamten Werks in seiner keimhaften Gestalt sichtbar. Das *Proömion* zeigt sie entwickelter und daher deutlicher. Der Einschnitt in der Mitte ist hier zugleich Ende und Neubeginn eines Durchlaufens der gegliederten Form. Im *Proömion* wird das thematische Material entfaltet. Der erste Absatz konzentriert sich auf Ferdinand, die vier folgenden erfüllen den Raum des Festmahles; das „Noch einmal“ am Schluß von **IV** gilt auch für die Form, denn in der zweiten Hälfte werden Themen und Strukturen nur neu kombiniert. Inhaltlich wiederholt sich alles in einer neuen Durchführung, in der sich die Erzählzeit von der erzählten Zeit, der erzählten Figur und dem erzählten Raum unabhängig macht und sich

²⁵ Alfred Döblin: wie Anm. 13, S. 63.

²⁶ Alfred Döblin: wie Anm. 6, S. 74.

²⁷ Alfred Döblin: wie Anm. 8, S. 254.

durch Teile ihrer selbst gliedert. Die Wiederholung des Gleichen auf höherer Ebene bestimmt die Struktur des *Proömons* wie des ganzen Werks.

Im besonderen gilt es, die Markierungspunkte und die Übergänge zu betrachten und festzustellen, wie **I** in **A** enthalten ist. In **I** gab es schon Hinweise darauf, was in **A** erscheinen würde und wie es dort erscheinen würde, und ebenso wurde in **A** die Fortführung **B** schon im Umriß sichtbar.

Das erste Buch entfaltet in den ersten fünf Abschnitten, die nur durch fett gedruckte Initialen hervorgehoben sind, den Lebenskreis Ferdinands, der Hauptgestalt.

Diese fünf Abschnitte haben innerhalb des ersten Buchs den Stellenwert der ersten fünf Sätze (**I**) im *Proömon*.

Um die Entfaltung der Struktur der Abschnitte genauer zu beobachten, muß die Ausprägung, die der erste Absatz im doppelten Durchlaufen seiner Stufen in **A** und **B** schon im *Proömon* erfahren hat, in die Untersuchung einbezogen werden. Für den ersten Abschnitt ist dies schon gezeigt. Hier gilt es nur noch, die Parallelen zwischen dem **zweiten Abschnitt** und **2, II** und **VII**; dem **dritten Abschnitt** und **3, III** und **VIII**; dem **vierten Abschnitt** und **4, IV** und **X**; und dem **fünften Abschnitt** und **5, V** und **IX** zu beobachten.

Zweiter Abschnitt: Thematische Anklänge gibt es nur am Anfang. Die Dienerschaft, die in **II** nur unpersönlich dargestellt war, tritt hier ausführlich in Erscheinung:

die herabgesunkenen prallen nassen Hände trocknete ihm rechte und links ein Kämmerer ab (S. 12/3)

und

die Edelknaben sprangen mit den silbernen Gießkannen und Waschbecken zurück hinter die Stühle (S.13).

Das Thema Musik, das in **II** zuerst angeschlagen und in **VII** ausgeführt war, erscheint hier kurz: „die Musik brach ab“. Damit wird der Raum des Festmahls nicht nur verlassen, sondern er selbst löst sich auf in einen größeren, der im ersten Satz dieses Abschnitts erscheint: „Durch die verhängten Bogenfenster summtes Abendgeläut.“

Dritter Abschnitt: Diese Reihe ist durch Gespräch und direkte Rede vor den anderen ausgezeichnet und untereinander verknüpft. Auf das irrealer Zitat der kaiserlichen Befehle in **I,3** folgt in **III** das Spotten über die Böhmen und die *Flucht* des Pfalzgrafen, und in **VIII** werden die gleichen Themen sachlich erörtert. Auf den letzten beiden Seiten des dritten Abschnitts erwägen die Begleiter, während der Kaiser schläft, ob man sich auf der *Flucht* befinde.

Vierter Abschnitt: Hier gibt es keine thematischen Anklänge, aber **I,2** und **I,4**, **II** und **IV** und der **zweite** und **vierte Abschnitt** sind auf verschiedene Weise miteinander verklammert. In den beiden Abschnitten ist das *Verneigen* das Verbindende. Im **zweiten Abschnitt** verneigen sich die Gäste vor dem ausziehenden Kaiser, im **vierten Abschnitt** heißt es:

Tief verneigte sich der Kaiser vor dem Geistlichen. (S. 20)

Die *Zwiesichtigkeit* der Sätze, die am Ende von **III** und am Anfang von **IV** beobachtet wurde, erscheint hier in der Darstellung des knieenden Kaisers:

Sein Mund war gepreßt, in seinen geballten Händen sammelte sich der Schweiß. Er kniete, aber er saß auf einem gepanzerten Roß im Harnisch, eine schwere Lanze unter dem Arm, rührte sich nicht. (S. 19/20)

Fünfter Abschnitt: Innerhalb des *Proömions* waren die drei entsprechenden Texte durch Bildlichkeit miteinander verknüpft, im fünften Abschnitt wird mit der Wildschwein-Jagd ein Bereich gestaltet, an den im Verlauf des Werks immer wieder bildlich angeknüpft wird.

Die Struktur des *Proömions* knüpft im ersten Buch nicht allein Beziehungen zwischen den entsprechenden Stellen (I). Das wirkliche Beziehungsgeflecht ist dichter, weil die Fäden zu den ersten fünf Abschnitten nicht nur vom ersten Absatz hinüberlaufen, sondern auch von den entsprechenden Stellen aus A und B.

Mit dem Stichwort Dighby (der englische Gesandte ist in Wien eingetroffen, um das Schicksal der Königstochter zu beeinflussen) bewegt sich die weitere Entfaltung nicht mehr in der äußeren Gliederung der Abschnitte, und erst die sechs Bücher der beiden Bände bilden das *Proömion* auch äußerlich wieder ab.

Die Mitte des *Proömions* und die doppelte Wiederkehr seiner Struktur wird durch Szenen zwischen Ferdinand und dem Narren Jonas markiert: In der Mitte der ersten fünf Abschnitte (S. 16), in der Mitte des ersten Buchs (S. 94-100) und am Ende des ersten Bandes, also der Mitte des ganzen Werks stehen Teile, die zwischen Ferdinand und Jonas spielen. Die erste und die dritte Szene füllen einen ganzen Absatz (VI) und einen ganzen Abschnitt (S. 93ff.) aus; die zweite und vierte Stelle füllen keine vorgegebenen Einheiten aus und sind, bezogen auf die zugehörigen Formen, deren Mitte sie bezeichnen, kürzer als die erste und dritte Szene.

Die Bildlichkeit erwies sich als besonders gut geeignet, Erzählzeit zu strukturieren. Auf der Fülle und der verschiedenen Deutlichkeit solcher Beziehungen beruht aber das Funkeln des Textes, denn die Erzählzeit kann sich nur durch Verweise innerhalb ihrer Sphäre gliedern, wenn nicht die erzählte Zeit, die *Mimesis der objektiven Zeit*, ihren Aufbau bestimmt. Das Funkeln des Textes, soll abschließend mit der Bildlichkeit, die an die Darstellung der Wildschweinjagd im fünften Abschnitt anknüpft, an einem Beispiel gezeigt werden:

Im zweiten Buch (erster Abschnitt, S. 177ff.) wird „die schwarze und schwarzbraun gezeichnete Meute“ (S. 20) nicht auf die „Fährte des todesbängen verzweifelten Schwarzkittels“ (S. 21) gesetzt, sondern „eine große Menge starker Doggen und Vorstehhunde“ hetzt „eine Anzahl uraquistischer Bürger“ vom „Entenmarkt“ in die katholische „Emeranskirche“ (S. 177).

In den beiden Szenen werden verschiedene Phasen der Hetzjagd vor Augen geführt. Die eigentliche Jagd im ersten Buch zeigt den Beginn der Jagd. Der Eber wird nur als Fliehender gesehen.

Die Schlußphase der Jagd, in der das Wild von der Meute gestellt wird, vergegenwärtigt die zweite Szene; aber hier ist die Rolle des Gehetzten neu besetzt. Und in genauer Entsprechung zur Verklammerung zwischen V und IX im *Proömion* ist hier das antizipierende Element in der eigentlichen Jagd faßbar: die Adjektive ‘todesbang’ und ‘verzweifelt’, dort auf den Schwarzkittel angewandt, passen wörtlich genommen erst an der zweiten Stelle. Auch die Metaphern „der helle Chor der Hunde“ (S. 21) und „das Geläute der Hunde“ (S. 22) weisen auf die zweite Darstellung voraus. Der Eber wird durch die Adjektive in die menschliche Sphäre gehoben; die Darstellung bei der

Jagd auf die Männer bleibt aber ganz in der tierischen Sphäre. Allein das Sichtbare des Kampfes wird in drei einzelnen Phasen vergegenwärtigt:

Im Nu sprangen hinter den forttrassenden sechs Männern, toll sie anfallend, die schäumenden, gehetzten Doggen her; die Männer schleuderten die von Schulter und Nacken ab;

Diese erste Phase knüpft unmittelbar an die Jagd im ersten Buch an, faßt sie in einem Satz zusammen und zeigt den ersten Anfall; in der zweiten wird das gesteigert:

(...)die gestürzten Tiere holten sie ein, saßen an ihnen, schlangen sich vorn herum, hingen sich an die Beine, warfen die Männer um. Die, schlagend schreiend, rafften sich hoch, krochen, wurden umgeworfen, rannten weiter, zerfetzte Kleider, blutende Arme, zerkratzt Lippen.

Die dritte Phase zeigt die Männer als Tiere:

Dahinter zogen sich die Männer fußgetreten, faustgeworfen, vierbeinig die Stufen hinauf.” (S. 178)

Im *Proömion* ging es nach dem grauerregenden Zug des „Gespensterheeres” durch den Festsaal erst nach einem Absatz weiter:

Oh, wie schmeckten die gebackenen Muscheln, die Törtchen und Konfitüren Seiner Kaiserlichen Majestät. (S. 12)

Auf Seite 178 folgt ohne Übergang auf den zuletzt zitierten Satz:

„Am Weihbecken im weißen Chorhemd standen Priester, sie zu empfangen.” Damit hat sich der Ausschnitt dieser Situation in harter Fügung aufgebaut.

In einer Naturschilderung zitiert der Roman sein Bildungsgesetz im Bild:

[...] es sangen unsichtbare Vögel auf den Ästen; mit langen Melodien sprachen sie sich an, die Melodien endeten fast immer mit einem rauhen, tonlosen: Ze kirrh, zekrütt rrr-öh, bisweilen brachen sie in der Mitte ab, standen still, wartend; dann kam nach einer immer bestimmten Pause die leicht modulierte Antwort; schließlich gab es ein Schwirren in den Blättern, die Vögel flogen fort; an einer anderen Stelle fing es an in der hin und her wandernden Süße, die Töne beugend und verschlingend, als wäre ein Drahtarbeiter, Netzflechter am Werk, der den Eisenfaden rasch hin und her zieht, im Nu Körbchen neben Körbchen hinsetzt. (I,133)

Döblin erzählt so, Sprachschichten und Vorstellungswelten arrangierend, und dabei scheinbar einen Ereigniszusammenhang vor uns aufbauend; hinter dieser Schicht der Handlung findet er aber die eigentliche Ebene der Gestaltung in der Erzählzeit, und in ihr führt er das Thema direkt vor: Im wiederholten Durchlaufen des *Proömons* ergreift diese Erzählzeit-Form immer neue Sprachschichten, in jedem zyklischen Hinausgreifen wird ihr neue Welt einverleibt, und der Leser, der sich diesem Prozeß anvertraut, hat Teil an der Sättigung, indem er mit dem *Formular* des *Proömons* und seinem Muster immer neue Gestaltungen in Döblins *Wallenstein*-Roman entdeckt wie Goethe im Buch der Natur mit *Morphologie*.

Adele Gerdes

PROZESSPHILOSOPHIE VERNETZT – ZUR AKTUALITÄT WHITEHEADS

Für Jürgen Frese

Es sei doch wirklich erstaunlich, erzähle ich ihm, daß ich nach drei Tagen Kalifornien mehr Orte besucht hätte, die mit meiner und der Vergangenheit von Menschen, mit denen ich aufgewachsen bin, zu tun hätten, als auf den rund zwanzig Reisen innerhalb Europas, die ich seit meinem achtzehnten Lebensjahr gemacht hätte. Bis vor drei Tagen habe ich sogar noch gedacht, ich könne nicht reisen, ich sollte besser in meinen vier Wänden bleiben, weil mir da größere Erleuchtungen kämen, als wenn ich andere Länder besuchte und mich ständig fragen müsse, wieso ich denn so gar nichts sehen, wieso ich so gar nicht beeindruckt sein könne von Kirchen, Kathedralen, Museen und Ruinen, die andere so sehr bewegten oder in eine so schön beschauliche Stimmung versetzten und sie beneidenswerte Einsichten im Hinblick auf den Ursprung ihrer Anschauungen, Empfindungen und was nicht noch alles haben ließen.

„Und ich konnte und konnte partout nichts sehen“, stöhne ich Ischa leicht übertrieben vor, „und hab mir die Hacken auf den Steinplatten dieser elenden Stoa abgelaufen, die Hände auf dem Rücken, den Blick gen Boden gewandt, ohne daß mir der geringste Gedanke gekommen wäre, wirklich, Null Komma nichts, keinerlei Vorstellung, keinerlei Einsicht, keinerlei Idee. Und wenn ich nichts zu denken habe, langweile ich mich.“

„Langweilst du dich bei mir?“

„Nicht eine Sekunde.“

Connie Palmen: I.M.

Im Garten Eden *sab* Adam die Tiere, bevor er sie benannte.

Alfred North Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt

‘Anschließbarkeiten’

Was kann Philosophie leisten? Ein brauchbarer Philosophiebegriff ist der einer kritischen „Analyse der Aprioritäten, das heißt der in jeglicher Praxis vorausgesetzten kategorialen vermeintlichen Selbstverständlichkeiten“.¹

Entlang dieses Philosophieverständnisses wird im folgenden ein Geflecht philosophischer Koinzidenzen – und Divergenzen – skizziert. Ausgangs- und Kristallisationspunkt ist der Komplex kognitiver Modellierung an der interdisziplinären Schnittstelle von Geistes- und Naturwissenschaften, spannend v.a. aufgrund seiner methodischen Komplementarität, m.a.W., der engen Verzahnung von Theorie, Empirie und Simulation.

‘Anschließbarkeiten’ für Whitehead’s Prozessontologie ergeben sich z.B. an den Bruchstellen: etwa dort, wo ein bis dato konkurrenzloses, weil selbstverständliches, statisches ‘Modell des Geistes’ prozessual-dynamisch orientierte Mitbewerber bekommt. Konkret heißt das: Der kognitionswissenschaftliche ‘Paradigmenwechsel’ zum Konnektionismus ist koppelbar an die (Wieder-) Entdeckung entwicklungstheoretischer Essentialien; hier wiederum anknüpfbar sind aktuelle Arbeiten zum Modellcharakter, zur Komplementarität und zum Integrationspotential von „Prozess und Realität“.

Knoten 1 | Kognitive Modellierung

Zentrale kognitionswissenschaftliche Fragen sind etwa: Wie entsteht Wissen, wie ist es repräsentiert und organisiert? Wie lernen intelligente Systeme? Als kategoriale Orientierungs- und Methodenselbstverständlichkeit funktionierte hier von den fünfziger bis in die neunziger Jahre die „Physical Symbol System Hypothesis“ (PSSH): Ein Physical-Symbol-System besteht aus Symbolen und Symbolstrukturen – Regeln –; es ist physisch realisiert; es verfügt über die notwendigen und hinreichenden Voraussetzungen für ein intelligentes System.

Mit Wendungen wie „Ich kann mich nicht mehr konzentrieren; mein Arbeitsspeicher ist voll.“ – „Ich kann mich nicht erinnern. Meine Festplatte ist geputzt.“ – „Meine Freundin macht Stress, die will mich vollkommen umprogrammieren.“ bewegen wir uns metaphorisch in exakt diesem Modellraum: der Identifikation von Kognition mit der Funktionsweise des digitalen, seriell arbeitenden, symbol- und regelbasierten Universalrechners, dem sog. Von-Neumann-Rechner. Das Funktionsprinzip eines solchen Modells ist das regelgeleitete Operieren mit Symbolen. Einzelsymbole oder Symbolketten bilden den Input. Auf diesen Input werden gespeicherte Algorithmen – das Programm – angewandt. Ist das Programm abgearbeitet, kommt es zum – wiederum symbolischen – Output. Diese Schritte erfolgen seriell – gesteuert durch einen zentralen Prozessor.

Kernaussage 1) ist die Bestimmung von Informationsverarbeitung als serielle, regelgesteuerte Symbolmanipulation. Kernaussage 2) ist die dezidierte Trennung von Symbolsystem und physischer Realisierung. Ein Physical-Symbol-System ist prinzipiell implementierbar, d.h., materiell umsetzbar. Es spielt dabei keine Rolle, ob die Implementierung technischer oder organischer Art ist; die Materie dient ausschließlich als

¹ Hermann Lübbe: Theorie und Entscheidung, Freiburg 1971, S. 148; zit. nach Jürgen Frese: Prozesse im Handlungsfeld, München 1985, S. 10.

Informationsträger. Funktional ist ein Symbolsystem von seiner Implementierung unabhängig.

Der philosophische 'Ort' dieses Paradigmas ist offensichtlich: Es ist die Begriffswelt klassischen abendländischen Denkens, zu deren maßgeblichen Manifestationen etwa das kartesiansche Konzept eines ontologischen Dualismus von 'res extensa' und 'res cogitans' zählt.

Die Verfügbarkeit des Computers als eines konkreten Modells zur Beschreibung, Abbildung und Simulation kognitiver Vorgänge war über Jahrzehnte konstitutiver Faktor für die inhaltliche und methodische Ausrichtung in z.B. Psychologie, Linguistik, den Neurowissenschaften und der KI (Künstliche Intelligenz). Ein prominentes Beispiel für die Tragweite der PSS-Hypothese ist etwa N. Chomskys generative Grammatiktheorie:

Tatsächlich ist die generative Grammatik in der Tradition von Chomsky im Sinne eines Symbolsystems formuliert: Hier gibt es komplexe Strukturen wie z.B. Sätze, die aus einfacheren Strukturen wie Noun Phrases oder Verb Phrases zusammengesetzt sind. Diese Phrases wiederum bestehen aus weiteren 'Unterstrukturen', die auch atomar sein können (Noun, Verb etc.) Die Zusammensetzung der Konstituenten wird durch syntaktische Regeln, z.B.

$S \rightarrow NP + VP$

$NP \rightarrow Det + Adj + N$

bestimmt. Durch Operatoren können Sätze in andere Sätze transformiert werden, beispielsweise ein Aussagesatz ('Der Hund schläft') in einen Fragesatz ('Schläft der Hund?').²

Paradigmenwechsel im Kuhnschen Sinn treten durch eine Krise zutage:

Das Paradigma ist nicht mehr eine stillschweigend angenommene, 'selbstverständliche' und nahezu unmerkliche Regel, sondern wird tatsächlich infragegestellt. Die Einmütigkeit der Angehörigen der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist dahin, und statt dessen stellen sie 'grundlegende' Fragen und zweifeln die Legitimität ihrer Methoden an.³

Zu einer solchen Krise kam es auf kognitionswissenschaftlichem Terrain in den neunziger Jahren. Im Vordergrund standen symbolverarbeitungs-spezifische Probleme bei der Untersuchung und Abbildung kognitiver *Entwicklung*. Als Alternative zum klassischen 'Modell des Geistes' kristallisierte sich der Konnektionismus⁴ heraus: ein dezidiert interdisziplinärer Ansatz an der Schnittstelle von neurowissenschaftlicher Biologie, Psychologie, theoretischer Physik, Informatik, Linguistik – gekennzeichnet durch die enge Verzahnung von formaler Theorie, empirischer Forschung und Computersimulation.

Auch der Konnektionismus unterstellt eine – allerdings divergente – 'Computermetapher'. Zugrunde liegt dieser die Rechnerarchitektur der künstlichen neuronalen Netze; Inspiration und Vorbild sind biologische Prozesse. Der Terminus

² Gerd Westermann: Konnektionistische Regelverarbeitung, MS Braunschweig 1995 (Diplomarbeit, Technische Universität Braunschweig) S. 10.

³ Ilja Prigogine, Isabelle Stengers: Dialog mit der Natur, Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München 1983, S. 278.

⁴ Zur Terminologie: Je nach inhaltlicher oder methodischer Akzentuierung finden sich auch die Bezeichnungen „PDP“ (parallel distributed processing) oder „Konstruktivismus“ (constructivism), gelegentlich auch „Emergenztheorie“ (emergentism) oder „Interaktionismus“ (interactionism).

konnektionistisch bezieht sich auf ein essentielles Charakteristikum: auf die massive Verknüpfung einzelner Verarbeitungseinheiten, einzelner 'Neuronen': An die Stelle der seriellen Symbolverarbeitung im Von-Neumann-Rechner setzt der Konnektionismus die verteilte Parallelverarbeitung. Die Informationsverarbeitung im konnektionistischen Modell ist eine subsymbolische, d.h. einzelne Elemente – Gewichte, Aktivierungen, Neuronen etc. – sind ausschließlich im Kontext bedeutungskonstitutiv. Die Repräsentation z.B. eines sprachlichen Symbols verteilt sich als Aktivierungsmuster über einen Zusammenhang aktivierter Elemente. Diese Rechnerarchitektur erlaubt z.B. die biologisch plausible Abbildung unscharfer und vager Informationsverarbeitung – etwa ein „Jain“ –, oder die Darstellung von kognitiven Leistungen wie Generalisierung und Mustererkennung.

Aus prozessphilosophischer Perspektive ergeben sich 'Anschließbarkeiten' v.a. in epistemologischer und entwicklungstheoretischer Hinsicht:

Da ist zum einen die Abbildbarkeit von Phänomenen der *Strukturveränderung*, des *Wandels*: Konnektionistische Systeme verändern sich; sie zeigen Formen der Selbstorganisation, die nicht per Programm prädisponierbar sind. Der modelltheoretische Rahmen des Konnektionismus läßt erstmals die Untersuchung von Lernprozessen nicht im Sinne von Wissensakquirierung, sondern als Wissenskonstruktion, als strukturelle Systemveränderung zu. Wissen ist hier nicht programmierbar; in konnektionistischen Systemen steckt 'Wissen' in der Systemstruktur. Im Metaphernraum der PSS-Hypothese heißt das: es ist keine Datei, die man abspeichern, kopieren oder löschen könnte.

The serial digital computer is not a self-organizing system. It does not learn easily. Indeed, the easiest metaphor for learning in a system of this kind is programming; that is, the rules that must be applied to inputs of some kind are placed directly into the system – by man, by nature or by the hand of God.⁵

Außerdem ist Kognition beschreibbar als ein *situierendes*, *soziales* und *leibliches* Phänomen.⁶ Dem tragen konnektionistische Modelle zumindest insoweit Rechnung, als sie anstelle eines ontologischen 'Hardware-Software'-Dualismus einen *einheitlichen Wirkungszusammenhang* setzen. Die aus klassischer Sicht eher beliebige Implementierung ist im Konnektionismus konstitutiver, funktional relevanter Faktor; die 'Passung' von Kognition und physischer Realisierung ist Untersuchungsgegenstand. Ein Beispiel aus dem Arbeitsbereich psycholinguistischer Spracherwerbsforschung:

Die Simulationen zeigen damit folgendes: Ein sich während der Lernphase in Entwicklung befindendes Gehirn erlaubt das Erlernen komplexer Strukturen besser als ein bereits ausge-reiftes Gehirn. [...] Im Hinblick auf die Situation des Spracherwerbs beim Kind bedeutet dies, daß sein bei Geburt noch nicht vollständig entwickeltes Frontalhirn nicht Hindernis, sondern Voraussetzung dafür ist, daß es komplexe grammatische Strukturen lernen kann. Dies erklärt auch die Beobachtung einer kritischen Periode für den Spracherwerb – bzw. den Erwerb anderer komplexer kognitiver Fähigkeiten: Komplexer Input stellt für ein System, das diese

⁵ Elizabeth Bates, Jeffrey Elman: Connectionism and the Study of Change, in: Mark Johnson (Hg.): Brain Development and Cognition: A Reader, Oxford 1993. http://www.ecs.soton.ac.uk/~harnad/Papers/Py104/bates_elman.html [zuletzt online: August 2002] (fortan: Bates: Connectionism).

⁶ Gerhard Strube: Kognition, in: Ders. u.a.: Wörterbuch der Kognitionswissenschaft, Stuttgart 1996 (fortan: Strube: Kognitionswissenschaften) S. 311ff.

Komplexität noch nicht verarbeiten kann, lediglich eine Form von Rauschen dar. Durch die Gehirnentwicklung werden die zu lernenden komplexen Sachverhalte damit in dem Sinne gefiltert, daß zunächst nur einfache, aber grundlegende Sachverhalte überhaupt gelernt werden können, wohingegen später das Netzwerk in der Lage ist, auch komplexe Strukturen zu verarbeiten.⁷

Knoten 2 | Genetischer Strukturalismus

Lange bevor der Begriff der Wissens-*Konstruktion* zu einem Leitmotiv kognitiver Modellierung wurde, entwickelte J. Piaget die genetische Erkenntnistheorie. Deren Kernstück ist die Identifikation kognitiver Entwicklung mit dynamischer, aktiver und selbstorganisierender struktureller Veränderung. Der Grundgedanke der Piagetschen Überlegungen: Erkenntnis ist aus ihrer Genese zu begreifen. Die klassischen Fragen nach Wissen: – Wie wird es erworben, verarbeitet, repräsentiert? – lesen sich bei Piaget etwa so: Wie gelangt ein Mensch aus einem Zustand wenig befriedigender Erkenntnis in einen Zustand höherer Erkenntnis?

Adaption durch Assimilation und Akkomodation, gesteuert durch Äquilibration – so läßt sich Piagets Entwicklungstheorie auf den Punkt bringen. Kognitive Strukturen – anders gesagt: Formen des Wissens – organisieren sich – dank eines Wechselspiels kognitiver Funktionen wie Assimilation und Akkomodation – sequentiell aus Zuständen minderen Wissens zu Stadien komplexeren, umfassenderen Wissens.

Assimilation ist die 'aktivere' Dimension des Adaptionprozesses. Assimilation meint aktives Interpretieren, Auslegen und 'Übersetzen' von Ereignissen in die eigene Begriffswelt, Wissenserwerb und Wissensrepräsentation nach Maßgabe der schon vorhandenen kognitiven Strukturen, m.a.W., Erfassen des 'Fremden' entlang des 'Eigenen': Ein Organismus kann nur jenen Ausschnitt der Welt erkennen, den er in gewisser Weise bereits in sich hat.

Akkomodation ist die eher 'reaktive' Seite des Adaptionprozesses. Akkomodation im Piagetschen Sinne ist der Prozess der Veränderung kognitiver Strukturen durch neue Erfahrungen. M.a.W.: Akkomodation bedeutet, der Struktur neuen Inputs durch eigene Strukturveränderung Rechnung zu tragen: Gibt es für ein Ereignis noch keinen eigenen 'Begriff', reagiert ein Organismus auf diese Diskrepanz zwischen Welt und Wissen mit einer Umstrukturierung seiner kognitiven Kapazitäten.

Hinsichtlich erkenntnistheoretisch-philosophischer Strömungen befand sich Piaget seinerzeit in Opposition zu jener philosophischen Tradition, wonach menschliche Erkenntnis „ohne Rücksicht auf ihre Entwicklung als kontemplative Teilhabe an präformierten, überzeitlich und statisch gedachten (Descartes, Chomsky) eingeborenen Ideen und Strukturen“* – kongruent zur Physical-Symbol-System-Hypothese – begriffen wird.

Mit dem Orientierungswechsel zum Konnektionismus wandelt sich die Piaget-Wahrnehmung und -Rezeption: Adaption durch Assimilation und Akkomodation ist das Funktionsprinzip konnektionistischer Modelle:

⁷ Manfred Spitzer: Geist im Netz, Modelle für Lernen, Denken und Handeln. Heidelberg 1996 (fortan: Spitzer: Geist im Netz) S. 205.

⁸ Kurt Reusser: Genetische Erkenntnistheorie, in: Strube: Kognitionswissenschaften, S. 159.

Es ist in der Regel erforderlich, Eingangssignale aufzubereiten (d.h. in eine vektorielle Form zu überführen), bevor sie als Input eines Netzwerks eingesetzt werden können (Assimilation). Durch den Input wird wiederum das Netzwerk verändert, d.h., der Input wird in das Netzwerk inkorporiert (Akkommodation).⁹

War Piaget bislang v.a. für Pädagogen von Interesse, nehmen ihn nun auch Kognitionswissenschaftler wahr: als Pionier der 'study of change' – als konstitutiv für systemtheoretische Überlegungen. Entwicklungstheoretisch interessierter Konnektivismus ist – seinem Selbstverständnis nach – Fortsetzung der Piagetschen Überlegungen: im Sinne einer Überwindung der klassischen Dichotomie von Nativismus vs. Empirismus, Anlage vs. Prägung, 'nature' vs. 'nurture'.

To conclude, we are willing to speculate that we will soon see a revival of Piagetian theory within a connectionist framework – not a mindless reinterpretation of the old theory in modern jargon, but a return to Piaget's program of genetic epistemology, instantiating his principles of equilibration and adaptation in concrete systems that really work – and really change. As we said before, Piaget spent the later decades of his life seeking a way of formalizing the theory, to answer critics (including Piaget himself) who charged that his principles of change were much too vague. We think that Piaget would have loved these new possibilities if he had lived to see them. We now have an opportunity to pick up the threads of his old program and move it forward into an exciting new decade, incorporating all the new insights and new empirical information that has been gained in the interim, without abandoning the fundamental commitment of developmental psychology to the study of change.¹⁰

Knoten 3 | Komplementär und integrativ: „Process and Reality“¹¹

'Anschließbarkeiten': Die Wahrnehmung einer Whitehead-Piaget-Relation ist kein neuer Tatbestand, gewinnt jedoch auf der Folie des aktuellen kognitionswissenschaftlichen Orientierungswechsels an Brisanz.

L. v. Bertalanffy verortet Whitehead und Piaget generell im selben Orientierungsraum des 'organistischen Paradigmas'.¹² R. Fetz sieht Kongruenzen weit über diesen Minimalkonsens hinaus, sieht etwa Piaget's genetischen Strukturalismus als erkenntnistheoretische Applikation der Whiteheadschen Prozessontologie:

Eine Zell-Einheit der Wirklichkeit oder 'actual entity' läßt sich nach Whitehead sowohl 'genetisch' als auch 'morphologisch' betrachten, und er selbst hat diese beiden Analysen in zwei getrennten Teilen seines Hauptwerks durchgeführt. Ihr Zusammenhang ist jedoch ein innerlicher, weil der zu einer 'aktualen Wesenheit' führende Prozeß deren innere Konstitution ausmacht. Die 'Morphologie' einer solchen Wesenheit gibt darum nichts anderes als ihre vergegenständlichte 'Erfüllung' wieder, oder, wie wir sagen dürfen, das statisch betrachtete Resultat des sie konstituierenden Prozesses. Jede 'Morphologie' – auch wenn sie zunächst in der

⁹ Spitzer: Geist im Netz, S. 212.

¹⁰ Bates: Connectionism, S. 623f.

¹¹ Alfred North Whitehead: Process and Reality, An Essay in Cosmology. London 1929.

¹² Siehe: Ludwig van Bertalanffy: ...aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf 1970, S. 15, S. 115.

Form einer statischen Strukturbeschreibung erfolgt – vermag damit ihre tiefere Erklärung nur mittels der genetischen Betrachtung zu finden, die allein aufzeigen kann, wie und warum eine Struktur das geworden ist, was sie ist. Blickt man von hier aus auf die Begründung, die Piaget seiner genetischen Erkenntnistheorie gegeben hat, so erkennt man unschwer, daß der Ansatz der letzteren als die erkenntnistheoretische Applikation des Whiteheadschen Prozeßprinzips gelten kann.¹³

F. Riffert kommt nun mittels akribischer Spurensuche zu einem erschöpfenden Befund fundamentaler ‘Anschließbarkeiten’. Er benennt u.a.:¹⁴

- a) *Kongruenzen der ontologischen Grundbegriffe* – Der ontologischen Grundkategorie in „Prozess und Realität“, dem *wirklichen Einzelwesen*¹⁵ entspricht der Piagetsche Begriff der *Struktur*.
- b) *Kongruenz des Prozessbegriffs* – Der Prozessualität eines wirklichen Einzelwesens, dem Konzept von *Superjekt*, *Subjekt* und *subjektivem Ziel*, entspricht die Piagetsche Trias von *Ganzheit*, *Transformation* und *Selbstregulation*. Der Prozess eines wirklichen Einzelwesens ist der der synthetisierenden *Integration* von Kontrasten; dem entspricht das Piaget’sche Doppelkonzept von *Adaption* durch *Assimilation* und *Akkommodation*.
- c) *Kongruenz der wahrnehmungstheoretischen Begriffe* – Die Modi der *kausalen Wirksamkeit*, der *vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit* und des *symbolischen Bezugs* können als Applikationen des Piagetschen *Stufenkonzepts* gesehen werden: sensomotorische Phase, Stufen 1 und 2 bzw. Stufen 3 und 4 bzw. Symbolfunktion.
- d) *Kongruenz des Subjektbegriffs* – Im Hinblick auf den Subjektbegriff ist der Whitehead und Piaget gemeinsame Standpunkt der dezidiert relationale und pluralistische: der Mensch wird gezeichnet als komplexe, hierarchisch organisierte, fortdauernde Prozessualität:

Das Subjekt besteht in einer Abfolge von Wahrnehmungsprozessen, welche sich aus der unmittelbaren Vergangenheit konstituieren und ohne diese Beziehung nicht bestehen könnten. Selbstverständlich sind unter ‘Wahrnehmung’ hier alle drei Modi Whiteheads bzw. Piagets Äquivalente zu verstehen und nicht etwa nur Wahrnehmung in dem eingeschränkten Sinne von ‘bewußter Wahrnehmung’. Das Subjekt besteht quasi aus den Wahrnehmungsakten, welche an der Spitze einer Pyramide – gebildet von einer großen Zahl hierarchisch angeordneter Empfindungen (aktualer Entitäten bzw. Strukturen) – stehen.¹⁶

¹³ Reto L. Fetz: Für eine Verbindung Whiteheadscher und Piagetscher Ansätze, in: Harald Holz, Ernest Wolf-Gazo (Hg.): *Whitehead and the Idea of Process*, München 1984, S. 220f.

¹⁴ Franz Riffert: *Whitehead und Piaget, Zur interdisziplinären Relevanz der Prozessphilosophie*, Frankfurt (M.) 1995 (fortan: Riffert: Whitehead).

¹⁵ Die Terminologie ist im folgenden die der deutschen Übersetzung von „Process and Reality“, Hans Günter Holl: Alfred North Whitehead, *Prozeß und Realität*, Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt (M.) 1995.

¹⁶ Riffert: Whitehead, S. 360.

Knoten 4 | Und sonst?

Abschließend einige Anmerkungen zur gegenwärtigen Whitehead-Wahrnehmung: Z.Zt. ist eine gewisse Popularität Whitehead's beobachtbar, die jedoch größtenteils eher auf esoterisch-postmoderner Beliebtheit fußt – das Whiteheadsche Prozessdenken dient nicht selten als Aufhänger einer diffusen „Alles-hat-irgendwie-mit-allem-zu-tun“-Haltung. Ansonsten liegen aktuelle Forschungsarbeiten u.a. aus Linguistik¹⁷, kognitiver Psychologie¹⁸, Neurophysiologie¹⁹ und theoretischer Physik²⁰ vor. Direkte 'Anschließbarkeiten' im modelltheoretischen Rahmen konnektionistischer und dynamischer Systeme werden zwar vermutet²¹, sind momentan jedoch v.a. Gegenstand interessierter Spekulationen.

Connectionism, optimality theory, emergent grammar, prototype theory, fuzzy logic and embodied meaning, are all notions in the air today that Whitehead would have relished.²²

¹⁷ Siehe: Michael Fortescue: *Pattern and Process: A Whiteheadian Perspective on Linguistics*, Amsterdam 2001 (fortan: Fortescue: *Pattern*).

¹⁸ Siehe: Jason Brown: *Foundations of Cognitive Metaphysics*, in: *Process Studies* 27/1998.

¹⁹ Siehe: Avraham Schweiger: *The Process Approach in Perception, Support from Studies of Brain Damage Patients*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 3/1999.

²⁰ Siehe: z.B. Henry Stapp: *Whiteheadian Process and Quantum Theory of Mind*, Invited paper: Silver Anniversary International Whitehead Conference, Claremont 1998; Yutaka Tanaka: *Process Philosophy and Modern Physics*. <http://pweb.cc.sophia.ac.jp/~yutaka-t/process/tetugaku/new/physics.html> [zuletzt online: August 2002].

²¹ Siehe: z.B. David Bohm: *A new theory of the relationship of mind and matter*. *Philosophical Psychology*, Vol. 3, 2, 1990, S. 271ff.

²² Fortescue: *Pattern*, Kap. 1. <http://iaas.cphling.dk/pers/mf/WHITE1.htm> [zuletzt online: August 2002].

DIE STRUKTUR DER GABE BEI GEORGES BATAILLE

*Dem Westfalen von dem traurigen Gesicht ...
„Wenn sie ihn nicht ertragen können, sollen sie ihn töten.
Denn das ist besser, als so zu leben (wie sie).“
Marc Aurel¹*

[...] Madame Edwarda schritt vor mir her [...] auf Wolken. Die lärmende Gleichgültigkeit in dem Raum gegenüber ihrem Glück, der gemessenen Schwere ihrer Schritte war königliche Weihe und Blumenfest: der Tod selbst war auf diesem Fest zugegen, insofern als die Nacktheit des Bordells nach dem Messer des Schlächters ruft.² Die Existenz zum Extrem emporgeführt, unter Bedingungen des Wahnsinns, vergessen, verachtet, verfolgt. Gleichwohl unter diesen Bedingungen des Wahnsinns der Isolierung entrissen, zerbrechend wie ein irres Gelächter, unmöglichen Saturnalien zurückgegeben.³

Solche Texte, sowie die Beschäftigung mit Verfemtem und Extremem, wie z.B. Gilles de Rais⁴, haben die Rezeption Georges Batailles in der deutschen und französischen Öffentlichkeit nachhaltig gestört.⁵ Einerseits als nietzscheanischer Irrationalist und Pseudo-Heidegger, andererseits als neuer Mystiker dargestellt, gehört er zu den marginalisierten Dichtern, Denkern, Schriftstellern.

Unter anderem durch Michel Foucault begann eine Rehabilitierung Batailles. Er erkannte in Batailles Erfahrungen und Sprache eine neue Möglichkeit des Denkens, eine Möglichkeit, von der Souveränität der Erfahrungen von „Bataille, Blanchot und Klossowski“ aus, „unsere Sprache zu befreien.“⁶ Jacques Derrida zeigt die Verhaftung des Bataillschen Denkens im/auf dem Hegelianismus. Außerdem bietet er eine Auseinandersetzung mit der Kritik Sartres. Er macht gegen jenen die Punkte stark, daß „die Bataillsche Schreibweise in ihrer höchsten Instanz nicht die Unterscheidung von

¹ Marc[us] Aurelius Antoninus]: Wege zu sich selbst, 2. Aufl., Düsseldorf, Zürich 2001, 10,15 (fortan: Aurelius Antoninus]: WS).

² Georges Bataille: Madame Edwarda, in: Ders.: Das obszöne Werk, Die Geschichte des Auges, Madame Edwarda, Meine Mutter, Der Kleine, Der Tote, 18. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2002, S. 68 (fortan: Bataille: ME).

³ Georges Bataille: Die innere Erfahrung, in: Ders.: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953, Atheologische Summe I, München 1999, S. 182 (fortan: Bataille: IE).

⁴ „Wie dem auch sei, hier sind wir bei dem Antipoden der Vernunft. In Gilles de Rais ist nichts Vernunft.“ (Georges Bataille: Gilles de Rais, Leben und Prozeß eines Kindermörders, 7. Aufl. Erfurt 2000, S. 14)

⁵ Siehe: Jürgen Habermas: Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille, in: Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen, Frankfurt (M.) 1988, S. 248-278 (fortan: Habermas: PD) Jean-Paul Sartre: Ein neuer Mystiker, in: Ders.: Situationen, Essays, Reinbek bei Hamburg 1965, S. 59-88.

⁶ Michel Foucault: Vorrede zur Überschreitung, in: Ders.: Von der Subversion des Wissens, 5. Aufl., Frankfurt (M.) 2000, S. 35.

Form und Inhalt“ toleriert und, daß Batailles Denken „weder ein ‘Szientismus’ noch eine ‘Mystik’“, ist. Dafür stimmt er Sartre zu, daß die Rezeption Heideggers durch Bataille problematisch ist.⁷ Im *deutschen* Diskurs sind die Arbeiten von Gerd Bergfleth und Rita Bischof als Wiedergutmachung an Bataille hervorzuheben.⁸ Eine Bewegung, die durch die Thanatographie von Bernd Mattheus einen Höhepunkt erreicht.⁹

Das Werk Batailles befindet sich in einem Spannungsfeld aus surrealistischen¹⁰, psychoanalytischen¹¹, Heideggerschen¹², Hegelianischen¹³ und Nietzscheanischen¹⁴ Einflüssen. Jedoch ist Bataille diesen Positionen ebensowenig zuzuordnen wie dem Existenzialismus oder Strukturalismus. Er gehört vielmehr zu den Häretikern und Nomaden.

Dieser Essay beschäftigt sich mit der Thematik der Gabe bei Bataille. Diese findet sich sowohl in seinen obszönen als auch in seinen theoretischen Texten. Wir gehen davon aus, daß die Derridasche *Dekonstruktion* der Gabe als einer reinen Gabe, sich nicht nur auf den *Essai sur le don* von Marcel Mauss bezieht, sondern ungenannt auch auf die „Sonne“ als der Möglichkeit der (reinen) Gabe, in der allgemeinen Ökonomie Batailles.¹⁵

⁷ Siehe: Jacques Derrida: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie, Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: Ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt (M.) 1976, S. 405, 407, 413, 418 (fortan: Derrida: RH).

⁸ Siehe: Gerd Bergfleth: Theorie der Verschwendung, Einführung in Georges Batailles Antiökonomie, 2. Aufl., München 1985; Rita Bischof: Souveränität und Subversion, Georges Batailles Theorie der Moderne, München 1984.

⁹ Siehe: Bernd Mattheus: Georges Bataille, Eine Thanatographie, 3 Bde., München 1984-1995.

¹⁰ Siehe: Andre Breton: Zweites Manifest des Surrealismus, in: Ders.: Die Manifeste des Surrealismus, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 49-99. Hier finden sich Angriffe auf Bataille (und andere), die ein Dokument der Spaltung der surrealistischen Bewegung sind. „Andre Breton, Führer und Architekt der Gruppe, der mit seiner Vorliebe für pompöse Exkommunikationen den ‘autoritären Führungsstil’ der Kommunistischen Parteien nachzuahmen suchte, bemühte sich auf die Dauer vergeblich, ‘politische und surrealistische Aktivität miteinander zu vereinen und mit allen Mitteln zu verhindern, daß die Bewegung entweder zu einer bloßen Vereinigung von Künstlern oder zur politischen Aktionsgemeinschaft’ verkam.“ (Reinhard Brenneke: Der Berliner Club dada (1918-1920), in: Richard Faber, Christine Holste (Hg.): Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, S. 134) Zu einer allgemeinen Theorie von Intellektuellen-Assoziationen siehe: Jürgen Frese: Intellektuellen-Assoziationen, in: Richard Faber, Christine Holste (Hg.): Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, S. 441-462.

¹¹ Besonders deutlich ist der Einfluß der Psychoanalyse in dem frühen Text über den Faschismus. Siehe: Georges Bataille: Die psychologische Struktur des Faschismus, in: Ders.: Die psychologische Struktur des Faschismus, Die Souveränität, München 1997, S. 7-43 (fortan: Bataille: SF).

¹² Siehe: Bataille: IE, S. 41f.

¹³ Siehe: Derrida: RH, S. 380-421.

¹⁴ Siehe: Georges Bataille: Wiedergutmachung an Nietzsche, Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte, München 1999.

¹⁵ Das „Geld“ (bzw. Genealogien des Geldes) wird hier nicht berücksichtigt, obwohl es an die Thematik der Gabe anschließbar ist.

Die Thematik der Gabe findet sich auch bei anderen *Philosophen* und *Soziologen*, ausgehend von Mauss bei Levi-Strauss, Derrida, Benveniste, Bourdieu und Baudrillard.¹⁶ Allerdings wird hier primär auf Mauss und Derrida rekurriert.

Im Gegensatz zu den klassischen Mangelökonomien¹⁷ schließt Bataille den verfeimten Teil, d.h. die unproduktive Verausgabung, nicht aus. Das ist methodisch seiner Heterologie zu verdanken. Bereits in *Die psychologische Struktur des Faschismus* bestimmt er den homogenen Teil der *Gesellschaft* als der Produktion zugehörig. „Homogenität bedeutet hier Kommensurabilität der Elemente und Bewußtsein dieser Kommensurabilität.“¹⁸ Die Basis ist die Produktion. Gebildet wird dieser homogene, d.h. zweckrationale, nützliche und produktive Teil von den Besitzenden, bzw. denjenigen, die entsprechend Geld bereitstellen. Hier „ist jeder Mensch soviel wert wie er produziert, d.h. er hört auf eine Existenz *für sich* zu sein: er ist nur noch eine Funktion innerhalb der meßbaren Grenzen der kollektiven Produktion (die eine Existenz *für anderes* konstituiert)“.¹⁹

Alles was sich nicht der Nützlichkeit, die alles auf einen Nenner (Geld) bringt, unterwirft oder anpaßt, wird ausgeschlossen. Nicht nur aus dem Sozialen, sondern auch aus den wissenschaftlichen Diskursen. „So sind die heterogenen Elemente, die durch die soziale Homogenität ausgeschlossen sind, ebenfalls aus dem Feld der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit ausgeschlossen.“²⁰

Es gehört alles zum heterogenen Bereich, „was durch unproduktive Verausgabung hervorgebracht worden ist“²¹, eingeschlossen die sakralen Dinge.²² In die Welt des

¹⁶ Siehe: Marcel Mauss: *Die Gabe, Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt (M.) 1990 (fortan: Mauss: DG) Claude Levi-Strauss: *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd.1, *Theorie der Magie, Soziale Morphologie*, München 1974, S. 7-41; Ders.: *Strukturelle Anthropologie*, 1.-6. Aufl., Frankfurt (M.) 1997; Jacques Derrida: *Donner le temps (de la traduction) – Die Zeit (der Übersetzung) geben* (Vortrag protokolliert von Elisabeth Weber), in: Georg C. Tholen, Michael O. Scholl (Hg.), *Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, Weinheim 1990, S. 37-56 (fortan: Derrida: KV) Ders.: *Falschgeld, Zeit geben I*, München 1993 (fortan: Derrida: FG) Emile Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974; Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn*, 3. Aufl., Frankfurt (M.) 1997; Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1991.

¹⁷ Nach Bataille passen die rationalistischen Konzepte der begrenzten Ökonomie, als Ablösung der verschwenderischen Ökonomien des Feudalismus, zur Bourgeoisie, deren Haß auf die Verschwendung ihr Daseinsgrund ist. Siehe: Georges Bataille: *Der Begriff der Verausgabung*, in: Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie, Der Begriff der Verausgabung, Der Verfeimte Teil, Kommunismus und Stalinismus, Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, 3. Aufl., München 2001, S. 23 (fortan: Bataille: BV).

¹⁸ Bataille: SF, S. 10.

¹⁹ Ibid., S. 10f.

²⁰ Ibid., S. 14. Auf die Differenz von niederen (subversiven) und imperativen Formen des Heterogenen, die für die Faschismusanalyse entscheidend sind, greifen wir hier nicht zurück, weil es uns hier um die Heterologie als *Methode* geht.

²¹ Ibid., S. 16f.

²² „Das Ding – und nur das Ding – soll im geopfertem Tier zerstört werden. Das Opfer zerstört die in der Realität existierenden Bande der Unterordnung eines Gegenstands, es entreißt das Opfertier der Welt der Nützlichkeit und gibt es einer Welt kapriziöser Unbegreiflichkeit zurück. [...] Die Trennung des Opferers von der Welt der Dinge ist

Heterogenen gehört dasjenige, was von der homogenen Welt abgestoßen und ausgeschieden wird.

Die heterogene Existenz kann also in bezug auf das gewöhnliche (Alltags-) Leben als das ganz Andere bezeichnet werden.²³

Es geht um die nicht assimilierbaren Elemente. Zu diesem „Abfall“ gehören z.B. das „Lumpenproletariat“, das „Militär“, „Träume“, „Neurosen“, „Verrückte, Aufrührer, Dichter“ usw. „Willst du meine Falle sehen? fragte sie.“²⁴ Das Sakrale ist eine besondere Form des Heterogenen. Das Heterogene wird größtenteils von ihm konstituiert. Dementsprechend rufen sakrale und heterogene *Dinge* analoge Reaktionen hervor, die darin bestehen, daß ihnen eine „gefährliche“, „unbekannte“ Kraft („*Mana*“) und ein „gewisses soziales Berührungsverbot“ („*Tabu*“) zugesprochen werden. Die affektiven Reaktionen von Anziehung und Abstoßung können einander abwechseln. Während sich die „homogene Realität“ auf klar definierbare und identifizierbare (geronnene) Objekte bezieht, fokussiert sich die „heterogene Realität“ auf „Kraft“ und „Schock“ sowie das „Urteil des Subjekts“. Die Erkenntnisstruktur der ersten Realität ist die Wissenschaft, die der zweiten das mythische Denken der „Primitiven“ und die „Traumvorstellungen“: „sie ist identisch mit der Struktur des Unbewußten.“²⁵ Die Beschäftigung Batailles mit Heterogenem, z.B. in seinem obszönen Werk, ist also keine pornographische Schriftstellerei, sondern eine methodische Voraussetzung für seine theoretischen Werke, die nicht nur neue Perspektiven eröffnet, sondern auch, durch die Beschäftigung mit *Niederem*, eine Antiidealisierung bewirkt.

Die allgemeine Ökonomie Batailles ist eine „Sonnenökonomie“.²⁶ Ihr Primat ist die unproduktive Verausgabung. Darunter kann man folgendes verstehen:

Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Errichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (d.h. von der Genitalität losgelöste) Sexualität.²⁷

Dementsprechend kann diese Theorie als eine Antiökonomie betrachtet werden.

Kurz, ich gab mir vergeblich Mühe, das Prinzip einer *allgemeinen Ökonomie* zu erklären, in der die *Verausgabung* (oder die *Verzehrung*) der Reichtümer Vorrang hat vor der Produktion.²⁸

Die „Sonnenenergie“ wird entweder für den „Minimalverbrauch“²⁹ oder das Wachstum eines Systems bis an seine Grenze produktiv verausgabt. „Die Grenze des

notwendige Voraussetzung für die Wiederkehr der *Intimität*, der Immanenz von Mensch und Welt, von Subjekt und Objekt.“ (Georges Bataille: *Theorie der Religion*, München 1997, S. 39f)

²³ Bataille: SF, S. 18.

²⁴ Bataille: ME, S. 67.

²⁵ Bataille: SF, S. 18.

²⁶ Georges Bataille: *Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, in: Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie, Der Begriff der Verausgabung, Der verfemte Teil, Kommunismus und Stalinismus, Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, 3. Aufl., München 2001, S. 290 (fortan: Bataille: ÖU).

²⁷ Bataille: BV, S. 12.

²⁸ Georges Bataille: *Der verfemte Teil*, in: Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie, Der Begriff der Verausgabung, Der verfemte Teil, Kommunismus und Stalinismus, Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, 3. Aufl., München 2001, S. 35 (fortan: Bataille VI).

²⁹ Siehe: Bataille: BV, S. 12.

Wachstums ist die des Möglichen.³⁰ Allerdings ist das Wachstum an die geologische Jeweiligkeit des Ortes gebunden.

Wenn das System jedoch nicht mehr wachsen kann und der Energieüberschuß nicht gänzlich vom Wachstum absorbiert werden kann, muß er notwendig ohne Gewinn verloren gehen und verschwendet werden, willentlich oder nicht, in glorioser oder katastrophischer Form.³¹

Alle überschüssige Energie muß unproduktiv verausgabt werden. Akkumulation ist nur begrenzt möglich, da die (akkumulierte) Energie der „allgemeinen Bewegung der Energie“ folgen muß, d.h. sie muß entgleiten und sich verlieren „wie ein Fluß im Meer“. Zwar kann der Überschuß auch durch wirtschaftliche Entwicklungen (produktiv) verausgabt werden. Jedoch führt dies letztendlich dazu, daß der Überschuß vergrößert wird.

Das Wiederingangbringen der Entwicklung, das durch menschliche Aktivität zustande kommt, durch neue Techniken möglich wird, hat nämlich immer einen doppelten Effekt: in der ersten Phase absorbiert es einen beträchtlichen Teil der überschüssigen Energie, aber in der zweiten Phase erzeugt es selbst einen wachsenden Energieüberschuß.³²

Die produktive Verausgabung und Entwicklung der Technologien, welche die Produktivität erhöht, hat die Notwendigkeit zu mehr unproduktiver Verausgabung von Energie zur Folge.

Wenn wir die überschüssige Energie nicht unproduktiv verausgaben oder zerstören, dann kann diese uns zerstören. Das Leben an der Grenze des Wachstums ist wie ein Wasserkessel, der zu explodieren droht, weil er das erhitzte Wasser nicht abgeben kann. „Mein Wille entscheidet über die Modalität, nicht über die Quantität des Verlusts.“³³ Das Entscheidende ist dementsprechend die Art und Weise der Verausgabung. Bataille zieht die aktiven Verausgaben, die zur Souveränität führen können, den passiven, meist schädlichen vor, die zu Krieg und Arbeitslosigkeit führen.³⁴ „Das Sieden, das ich untersuche und das den Erdball bewegt, ist auch *mein* Sieden.“³⁵ Bataille geht nicht von Idealtypen, d.h. einer Ökonomie der reinen Akkumulation und einer reinen „Ökonomie des Fests“ aus, sondern davon, daß es „stets ein Minimum von Kompromiß“ gibt.³⁶

Die allgemeine Ökonomie ist keine Erweiterung der klassischen Ökonomie, sondern ein theoretischer Ansatz, der grundlegend für die Konstitution von Wissen-

³⁰ Bataille: ÖU, S. 292.

³¹ Bataille: VT, S. 45.

³² Bataille: VT, S. 63. Diese Denkfigur erinnert grundsätzlich an die Dialektik der Aufklärung. Siehe: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt (M.) 1971, S. 4.

³³ Bataille ÖU, S. 295.

³⁴ „Der allgemeine Vorgang des Ausschwitzens (der Verschwendung) der lebenden Materie erfaßt auch ihn [den Menschen], und er kann ihm nicht entgehen; ja auf seinem Höhepunkt läßt ihn seine Souveränität in der Welt mit diesem Vorgang eins werden; sie prädestiniert ihn in besonderer Weise für die gloriose Tat, die nutzlose Konsumtion.“ (Bataille: VT, S. 47)

³⁵ Bataille: VT, S. 36.

³⁶ Siehe: Georges Bataille: Der Gebrauch der Reichtümer, in: Ders.: Die Aufhebung der Ökonomie, Der Begriff der Verausgabung, Der Verfemte Teil, Kommunismus und Stalinismus, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 3. Aufl., München 2001, S. 299.

schaften sein soll, u.a. für die Evolutionstheorie.³⁷ Von Bataille wird der Übergang zur allgemeinen Ökonomie zu einer „kopernikanischen Wende“ stilisiert.³⁸ Die „Sonne“ als der Ursprungspunkt dieser Theorie steht für die permanente, nicht reziproke Abgabe von Energie, „sie verliert sich ohne Berechnung, ohne Gegenleistung.“³⁹ Die „Sonne“ symbolisiert die Möglichkeit der reinen Gabe. „Die Sonnenstrahlung verursacht den Überfluß der Energie auf dem Erdball.“⁴⁰ Die Bewegung dieser Energie ist die Grundlage aller Entwicklungen.⁴¹

Auf diesem Wege erzeugt und belebt uns das Licht, die Sonne, und bringt unsere Überschüsse hervor. Diese Überschüsse, diese Belebung sind ein Ergebnis des Lichts (wir sind im Grunde nichts als ein Ergebnis der Sonne).⁴²

In dieser Ursprungs-konzeption ist die „Sonne“ nicht nur Ursprung von Vertrag und Tausch sondern Ursprung von *allem*, d.h., daß *Seiendes* nur Konzentration und (An)Ordnung von Energie in einem historisch-evolutionären Prozeß ist.⁴³ Im *Essai sur le don* hingegen ist die Gabe, bzw. die Struktur der Verpflichtungen der Gabe, d.h. neben dem Bezug auf Natur oder Götter und der Verpflichtung Geschenke zu erwidern, „einerseits die Verpflichtung Geschenke zu machen, und andererseits die, Geschenke anzunehmen“⁴⁴, dasjenige, woraus sich Vertrag und Tausch ableiten lassen.

Die Entwicklung der Natur zeigt sich daran, daß das Zuviel in einem evolutionären Prozeß zur Entwicklung von Lebewesen verausgabt wird, die eine Verschwendung von Energie sind, beispielsweise Fleischfresser im Vergleich zu Pflanzenfressern.⁴⁵ Aus der Perspektive der Allgemeinen Ökonomie gibt es diesbezüglich kein Wachstum, „sondern nur eine luxuriöse Energieverschwendung in vielfältiger Form.“⁴⁶ Es werden immer *nur* kostspieligere Lebensformen erzeugt. Der Mensch er-

³⁷ Siehe: Bataille: ÖU, S. 295. Diesem Anspruch der allgemeinen Ökonomie folgend muß ein soziologischer oder ethnologischer Text, wie der *Essai sur le don*, betrachtet werden. Trotz seiner Bedeutung für das bataillesche Denken verschiebt sich das Hauptaugenmerk auf den Potlatsch, der bei Mauss nur eine Möglichkeit unter anderen war. Wir folgen dieser Verschiebung Batailles – dementsprechend ist dieser Text keine Mauss-Interpretation.

³⁸ Siehe: Bataille: VT, S. 50.

³⁹ Bataille: ÖU, S. 290.

⁴⁰ Bataille: VT, S. 54.

⁴¹ Deleuze und Guattari sprechen bezeichnenderweise von „Naturenergie“. Wenn sie in bezug auf unproduktive Konsumtion von „Produktion von Konsumtion“ sprechen, dann ist das eine Aussage, die im Rahmen ihrer Theorie funktional ist, jedoch Batailles Intention nicht trifft. Siehe: Gilles Deleuze, Felix Guattari: Anti-Ödipus, Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt (M.) 1977, S. 10.

⁴² Bataille: ÖU, S. 290.

⁴³ „Denn nichts ist ‘eines’, ‘etwas’ oder ‘etwas von einer bestimmten Art’. Denn infolge von Schwung, Bewegung und wechselseitiger Mischung *wird* alles, von dem wir fälschlicherweise sagen, es ‘sei’. Denn nichts ist jemals, sondern es *wird* immer.“ (Platon: Theätet, 152d-e, Stuttgart 1999; Hervorhebung durch mich, T.G.)

⁴⁴ Mauss: DG, S. 36.

⁴⁵ Aber auch die Sexualität und der Tod. Für Bataille zeigt sich an Einzellern, die sich durch Zellteilung „fortpflanzen“, daß der Tod nicht notwendig ist. Selbst er ist eine Form der unproduktiven Verschwendung von Energie. Siehe: Bataille: VT, S. 58.

⁴⁶ Bataille: VT, S. 59.

scheint als der Höhepunkt dieser Entwicklung, weil er „von allen Lebewesen die größte Fähigkeit [hat], intensiv und luxuriös den Energieüberschuß zu verzehren.“⁴⁷

Die unproduktive Verausgabung ist nicht nur der Primat der Ökonomie und Wissenschaft, sondern diese Verschwendung ist auch das grundlegende Konstitutivum für *Gesellschaften*, d.h., daß diese sich nicht primär durch ihre Produktionsverhältnisse bestimmen lassen, sondern durch ihre unproduktiven Verausgabungen. Diese bestimmen die Jeweiligkeit einer *Gesellschaft*.

Eine Gesellschaft produziert als Ganzes mehr, als zu ihrer Erhaltung notwendig ist, sie verfügt über einen Überschuß. Und eben der Gebrauch, den sie von diesem Überschuß macht, macht sie zu einer bestimmten Gesellschaft. Der Überschuß ist die Ursache für Bewegung, Strukturveränderung und Geschichte schlechthin.⁴⁸

Die notwendig unproduktive Verausgabung des Überschusses an Energie, der bei „Stauungen“ auch einer der „gefährlichsten Formen des Untergangs“ werden kann, ist bezüglich des Erwerbs von Macht und Rang sozial hierarchisierend, d.h. strukturierend.⁴⁹ Das bedeutet natürlich auch, daß diejenigen Theorien, die eine natürliche Gleichheit gegen eine kulturelle oder künstliche Hierarchisierung setzen, mit der Bataillschen Konzeption inkompatibel sind. Wobei *Gesellschaft* letztendlich nichts anderes sein kann als eine bestimmte Ordnung von Energie, die durch die „Sonne“ gegeben ist. „Ganz allgemein sind die Menschen, einzeln oder gruppenweise, ständig in Verausgabungsprozesse verwickelt.“⁵⁰

Die von Bataille untersuchten *Gesellschaften* zeichnen sich durch ihren jeweiligen Umgang mit dem Überschuß aus. Als verzehrende *Gesellschaften* betrachtet Bataille die aztekische und die *Potlatch-Gesellschaften*.⁵¹ Die aztekische *Gesellschaft* – die der unseren bezüglich der Moral antipodisch ist – integrierte die Opferpraktiken, so wie *wir* die Arbeit. Es war keine militärische *Gesellschaft*, sondern eine, die den Krieg zur Verzehrerung nutzte, nicht zur Eroberung. Letztendlich war „die Religion [...] der eigentliche Schlüssel zu ihren Spielen.“⁵² Die Opferung der Gefangenen – als Ersatzopfer für den König – ist das entscheidende. Zum einen stellt das Opfer eine (kostspielige) Verzehrerung dar, zum anderen öffnet das Opfer den Zugang zur intimen Welt. Einer Welt, die der Welt der Dinge, die durch die „Einführung der Arbeit“ begründet wurde und in der selbst der Mensch zu einem Ding wird, entgegengesetzt ist wie Maß und Klarheit dem Rausch und dem Wahnsinn.

In seinen eigenartigen Mythen, seinen grausamen Riten ist der Mensch seither *auf der Suche nach seiner verlorenen Intimität*.⁵³

Die Welt der Dinge wird überschritten, d.h. es gibt eine „Rückkehr der Dinge zur intimen Ordnung“, die darin besteht, daß diese in den „Kreis der Verzehrerung“ eintreten.⁵⁴

⁴⁷ Ibid., S. 64.

⁴⁸ Bataille: VT, S. 140.

⁴⁹ Siehe: Ibid., S. 99-103.

⁵⁰ Bataille: BV, S. 30.

⁵¹ Siehe: Bataille: VT, S. 72-110.

⁵² Ibid., S. 84.

⁵³ Ibid., S. 88.

Nur der Exzeß war gültig, der die Grenzen überschritt und dessen Verzehung der Götter würdig schien. Um diesen Preis entgingen die Menschen ihrer Erniedrigung, um diesen Preis hoben sie den Druck auf, den sie durch Habsucht und kalte Berechnung der realen Ordnung unter sich geschaffen hatten.⁵⁵

Der Islam repräsentiert die militärische *Gesellschaft*. Als eine Kultur des Krieges, die eine Synthese von Krieg und Religion schafft, wobei die Religion dem Krieg untergeordnet wird, ist er prädestiniert für eine unbegrenzte Ausdehnung. Nachdem die Begrenzung auf einen Stamm in folge des Wirken Mohammeds aufgehoben wurde, ist ein, der Industrialisierung analoger, Akkumulationsprozeß möglich, weil die Vergeudung gestoppt wird und alle Energie für ein Wachstum verausgabt wird, das keine „formalen Grenzen“ hat.

Der Islam ist eben zunächst nicht Verzehung, sondern, wie der Kapitalismus, Akkumulation der verfügbaren Kräfte.⁵⁶

Der tibetische Lamaismus ist gekennzeichnet durch seine Unterordnung der Eroberung unter die Moral. Es handelt sich um eine primär religiöse *Gesellschaft*. Der Überschuß wird durch das Mönchswesen verausgabt.

Die extreme Lösung in Zentralasien bestand darin, daß der *gesamte* Überschuß dem Kloster gegeben wurde.⁵⁷

Durch diese Operation ist die tibetische *Gesellschaft* stabil, d.h. sie kanalisiert so den Druck des Überschusses, da sie durch geographische Bedingungen nicht wachsen, bzw. sich ausdehnen kann.

Nachdem die Entwicklung des Kapitalismus' mit Weber und Tawney erläutert wird, zeigt sich der Sündenfall für Bataille darin, daß durch das Christentum die „funktionelle *Verpflichtung*“ des Reichtums im Heidentum durch das „freiwillige Almosen“ ersetzt worden ist, d.h.:

Der Neid zwischen den Menschen macht sich mit der gleichen Brutalität Luft wie bei den Wilden: nur Generosität und Noblesse sind verschwunden und mit ihnen die spektakuläre Gegenleistung, die die Reichen den Armen boten.⁵⁸

Die bürgerliche und die sowjetische *Gesellschaft* sind Welten der Dinge.⁵⁹ In der bürgerlichen *Gesellschaft* werden die Überschüsse in die Produktionskreisläufe reintegriert. Dementsprechend steigert diese *Gesellschaft* den Überschuß, den sie Verausgaben muß. Sie erscheint als fast reine Akkumulations*gesellschaft*. Es gibt nur ein gewisses Maß an Luxus. Diese Verausgabung geschieht aber privat und im Geheimen.

⁵⁴ Siehe: Ibid., S. 89.

⁵⁵ Bataille: VT, S. 92.

⁵⁶ Ibid., S. 122.

⁵⁷ Ibid., S. 142.

⁵⁸ Bataille: BV, S. 23.

⁵⁹ „Am Beginn der Industriegesellschaft, die dem Primat und der Autonomie der Ware – des Dinges – beruht, steht der entgegengesetzte Wille, das Wesentliche – was uns in Schrecken und entzücken erzittern läßt – außerhalb der Welt der Aktivität, der Welt der Dinge anzusiedeln.“ (Bataille: VT, S.164)

Alles Generöse, Orgiastische, Maßlose ist verschwunden: Rivalitäten, die weiterhin das individuelle Handeln bestimmen, finden im verborgenen statt und gleichen einem schamhaften Aufstoßen. Die Vertreter der Bourgeoisie befehligen sich eines unscheinbaren Auftretens: das Zurschaustellen von Reichtümern geschieht jetzt hinter den Wänden nach langweiligen und bedrückenden Konventionen.⁶⁰

Langfristig kann die individuelle Verausgabung die Überschüsse nicht bewältigen.

In der Sowjetgesellschaft ist das Individuum zum Ding degradiert und an den Produktionsprozeß gebunden. Die Überschüsse werden zur Produktion der Produktionsmittel verausgabt.⁶¹ „Der sowjetische Kommunismus hat sich dem Prinzip der unproduktiven Verausgabung strikt verschlossen.“⁶² Diese Form der Produktion muß letztendlich katastrophische Folgen haben.⁶³

Das von Mauss analysierte Phänomen des Potlatsch wird von Bataille bezüglich der sozialen Hierarchisierung aufgegriffen. „Das Ideal wäre nach Mauss ein *Potlatsch*, der nicht erwidert wird.“⁶⁴ Jedoch ist der Potlatsch in realitas keine reine Verschwendung, denn er dient durchaus dem Erwerb von Macht und Ruhm: „so bleibt der Erwerb nichtsdestoweniger sein letztes Ziel.“⁶⁵

Mehr oder weniger stark hängt auch der soziale Rang vom Besitz eines Vermögens ab, aber wiederum unter der Bedingung, daß das Vermögen teilweise für unproduktive soziale Ausgaben geopfert wird, wie Feste, Schauspiele und Spiele.⁶⁶

Der Überschuß an Energie muß verausgabt werden durch „verschenken, verlieren oder vernichten“. Aber das Geschenk dient durchaus dem Erwerb. „Schenken wird also heißen, eine Macht *erwerben*.“⁶⁷ Für den geschenkten Gegenstand wird die Überschreitung angeeignet. Das *Subjekt* „bereichert sich um die Verachtung des Reichtums.“⁶⁸ Eine Macht, die auf einem solchen (ostentativen) Verzicht beruht, muß sichtbar sein. Der eigentliche Reichtum liegt hier im *Gebrauch*, d.h. der Verzehrung oder Verausgabung des Reichtums. Es gibt also eine Identität von Macht und Verlustkraft. Nur so kann auch die Macht des *Geschenks*, das angenommen und erwidert werden muß, erworben werden. „Und die Einwirkung auf den anderen ist eben die Macht des Geschenks, die man erwirbt, weil man verliert.“⁶⁹

Woraufhin der Zirkel des Tauschs beginnen würde – beim Potlatsch exzessiv und agonial. Der Rang variiert entsprechend der Fähigkeit zum Schenken.

⁶⁰ Bataille: BV, S. 22.

⁶¹ Zumindest bzgl. des Fünfjahresplans von 1929 siehe Bataille: VT, S. 195.

⁶² Ibid., S. 195f.

⁶³ Bezüglich der Sowjet-Gesellschaft und des Stalinismus ist auf Batailles (zu unkritischen) Stalinismusaufsatz hinzuweisen: siehe Georges Bataille: Kommunismus und Stalinismus, in: Ders.: Die Aufhebung der Ökonomie, Der Begriff der Verausgabung, Der verfemte Teil, Kommunismus und Stalinismus, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 3. Aufl., München 2001, S. 237-288.

⁶⁴ Bataille: BV, S. 19.

⁶⁵ Bataille: VT, S. 104.

⁶⁶ Bataille: BV, S. 21.

⁶⁷ Bataille: VT, S. 100.

⁶⁸ Ibid., S. 100f.

⁶⁹ Ibid., S. 101.

*Der Potlatsch ist zwar nicht auf ein Verluststreben reduzierbar, aber was er dem Schenkenden einbringt, ist nicht der unweigerliche Zuwachs von Gegengeschenken, sondern der Rang, den er demjenigen verleiht, der das letzte Wort hat.*⁷⁰

Die Verschwendung der Überschüsse „wird selbst zum Gegenstand einer Aneignung.“⁷¹ Angeeignet wird das Prestige, was nur möglich ist, wenn die Verschwendung ostentativ erfolgt. Der „Widerspruch des Potlatsch“ besteht im folgenden:

Er [der Mensch] muß den Überschuß vergeuden, aber da er weiterhin auf Erwerb aus ist, auch wenn er das Gegenteil tut, macht er selbst die Vergeudung zum Gegenstand des Erwerbs.⁷²

Die reine Verschwendung ist das Ziel, aber sie ist „ungriffbar“ geworden.

Ganz allgemein suchen wir im Opfer oder im *Potlatsch*, in der Aktion (in der Geschichte) oder der Kontemplation (im Denken) immer jenen Schatten – den wir *per definitionem* nicht greifen können –, den wir hilflos Poesie, Tiefe oder Intimität der Leidenschaft nennen. Wir werden zwangsläufig getäuscht, weil wir diesen Schatten *greifen* wollen.⁷³

Grundlegend sei hier auf die *Struktur des hau* als Teil der Struktur der Gabe verwiesen. Das *hau* ist der *Geist* der Sachen. Die *taonga* sind Güter, die mit dem *mana* des (ursprünglichen) Trägers verknüpft sind. Sie haben Kräfte (*hau*), die bei Mißachtung der Verpflichtungen der Gabe, den (neuen) Träger schädigen oder vernichten können. Außerdem *sind* die *taonga Individuen*, die zu ihren Eigentümern zurück wollen. Die dieserart funktionierende Zirkulation führt dazu, daß der ursprüngliche Träger die gegebene Sache oder eine andere, die gegen die von ihm gegebene getauscht wurde, zurückerhält. Die *Sache* kehrt zu dem zurück, von dem sie ein Teil ist (ein Teil der gleichen Substanz).

Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger, so wie er durch sie, als ihr Eigentümer, macht über den Dieb hat.⁷⁴

Wenn es die Gabe als eine reine Gabe gibt, dann läßt sich diese Struktur diesbezüglich dermaßen verstehen, daß die Sonnenstrahlung wieder zurückgegeben werden muß. Das bedeutet, daß der Überschuß sich letztendlich im „Meer“ verlieren muß. Dementsprechend ist (reine) Akkumulation nicht unbegrenzt möglich, weil die akkumulierte Energie zurückgegeben werden muß. Das läßt sich über den Überschuß hinaus auch auf die Energie anwenden, die für Minimalverbrauch und Wachstum produktiv verausgabt wurde, d.h., daß alles was entsteht zugrunde gehen muß – letztendlich muß sich die Welt im „Meer“ verlieren.

⁷⁰ Bataille: VT, S. 102.

⁷¹ Ibid., S. 104.

⁷² Ibid., S. 105.

⁷³ Ibid., S. 106.

⁷⁴ Mauss: DG, S.33. „Das Motiv der Zirkulation läßt demnach vermuten, daß das Gesetz der Ökonomie die (zirkuläre) Rückkehr zum Ausgangspunkt oder zum Ursprung, zum Haus ist. Das wäre die ‘odysseische Struktur der ökonomischen Erzählung’.“ (Derrida: KV, S. 38f.)

Ebenfalls liegt die Struktur der Gabe als Gift-gift zugrunde.⁷⁵ Wenn man die Sonnenenergie, bzw. den Überschuß als Gabe auffaßt, dann besagt die Gift-gift Struktur zum einen, daß die Sonnenenergie eine Gabe (als gift = Geschenk) ist, die sowohl den Minimalverbrauch und das Wachstum als auch gloriose Formen der unproduktiven Verausgabung ermöglicht, zum anderen, daß sie eine Gabe (als Gift) sein kann, wenn der Überschuß katastrophisch verschwendet werden muß. Zum ersten ist anzumerken, daß sich hier eine Etymologie anbietet, die „Geschenk“ und „Getränk“ (Präsent – Präsenz) einander annähert. Zu bedenken wäre der *Ursprung* des Phänomens in bestimmten sozialen Situationen des *Festes*.⁷⁶

Die Setzung der „Sonne“ als Ursprung ist problematisch. Diese absolute Metapher hat einen eigenständigen Bedeutungsinhalt.⁷⁷ Der Ursprung, der gibt, d.h. die (reine) Gabe gibt, ist diesbezüglich zu hinterfragen.

Und Gott machte zwei große Lichter: ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch die Sterne.⁷⁸

Dies wirft folgende Frage auf: Ist die „Sonne“ hier eine Metapher für Gott oder ist Gott der „Sonne“ vorzuschalten? Wenn Gott die „Sonne“ ist, dann wäre, gemäß der hier bemühten Tradition, nicht klar, warum Gott die „Sonne“ schuf, wenn er sie selbst ist, und warum es etwas, d.h. „Gras und Kraut, das Samen bringe, und fruchtbare Bäume“⁷⁹, vor der „Sonne“ geben kann, d.h. vor der „Sonne“ als dem großen Licht an der Feste des Himmels.⁸⁰ Wenn Gott der „Sonne“ vorzuschalten ist, dann ist er es, der *gibt*. Nicht Gott ist die (reine) Gabe, sondern Gott gibt die Möglichkeit der (reinen) Gabe.

Die Gabe, die mir durch Gott widerfährt, insofern er mich unter seinen Blick und in seine Hand nimmt, während er mir unzugänglich bleibt, die furchtbar dissymmetrische Gabe dieses *mysterium tremendum* gibt mir zu antworten, erweckt mich zu der Verantwortung, die sie mir gibt, nur, indem sie mir den Tod, das Geheimnis des Todes, eine neue Erfahrung des Todes gibt.⁸¹

⁷⁵ Diesbezüglich siehe auch Derrida: FG S. 23.

⁷⁶ Bzgl. Heirat, Geburt, Beschneidung, Krankheit, Pubertät der Mädchen, Bestattungsriten und Handel siehe Mauss: DG, S. 27. Bzgl. des „Asking Festival“ siehe Mauss: DG, S. 41. Bzgl. Besuche, Feste Märkte, siehe Mauss: DG, S.50. Bzgl. Heirat, Totenfeiern, Initiationen etc., siehe Mauss: DG, S.54. „Die Anspielung an das ‘wenn sie getrunken haben’ führt uns direkt zurück auf das ökonomische Motiv der Trunkenheit und des Überflusses, des Restes und der Überfülle als *excessiver* Ursprung und undenkbbare Möglichkeit der Gabe.“ (Derrida: FG, S. 138)

⁷⁷ Zum Begriff der absoluten Metapher siehe Hans Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, 2. Aufl., Frankfurt (M.) 1999.

⁷⁸ 1. Mose 1,16.

⁷⁹ 1. Mose 1,11.

⁸⁰ Siehe: diesbezüglich die Darstellung des aztekischen Ursprungsmythos bei Bataille: VT, S. 74-78.

⁸¹ Jacques Derrida: Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, Derrida – Benjamin, Frankfurt (M.) 1994, S. 331-445 (fortan: Derrida: TG).

Den Tod geben oder das Leben geben *ist* das gleiche. (An)Ordnung und Auflösung geben *ist* das gleiche.

In diesem Sinne ist die (reine) Gabe dem ökonomischen Zirkel entzogen. Falls überhaupt, so ist die zweite Lesart auf die Bataillsche Theorie anzuwenden. Dementsprechend ist es möglich die Genesis als Formular für die Sonnenökonomie zu lesen.⁸²

Die Augustinische Lesart geht davon aus, daß Gott durch sein Wort *alles* erschaffen hat. Er gab nicht nur Himmel und Erde, sondern er gibt (auch die) Zeit.⁸³

Denn Du, Herr, hast die Welt gemacht aus dem formlosen Stoff, und ihn hast Du gemacht aus Nichts zu Beinah-Nichts, um daraus das Große zu machen, das wir bewundern, wir 'Menschenkinder'.⁸⁴

Auch Derrida stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Gabe und Zeit. Dabei versucht er gegen die Figur des Zirkels anzudenken.⁸⁵ Als eigentliches Thema benennt er die Ökonomie, die neben den Werten von Haus und Gesetz die Ideen von Tausch, Zirkulation und Wiederkehr enthält.

Die Figur des Zirkels ist gewissermaßen im Zentrum jeder ökonomischen Problematik und ihres Kreises.⁸⁶

Die Gabe, „wenn es Gabe gibt“, unterbricht die Ökonomie. Sie stört die Symmetrie und die Reziprozität. Anökonomisch dem Zirkel fremd – ohne Verhältnis, aber dennoch in einem „Verhältnis familialer, heimlicher Un-heimlichkeit.“

In diesem Sinne ist die Gabe vielleicht das Unmögliche.⁸⁷

Der ökonomische Zirkel wird von Derrida mit der Vorstellung der Zeit als Zirkel in Verbindung gebracht.⁸⁸ Nach Derrida ist „überall dort [...], wo die *Zeit als Zirkel*

⁸² Zum Terminus des Formulars siehe Jürgen Frese, Prozesse im Handlungsfeld, München 1985, S. 148-172. Die Möglichkeit die Genesis als Formular zu bestimmen impliziert natürlich keine Re-Christianisierung Batailles – eines atheistischen und atheologischen Denkers. Genausowenig, wie ihn seine Beschäftigung mit *Mystik* zu einem Mystiker macht. Zu Batailles Genesis Lektüre siehe Georges Bataille: Die Erotik, München 1994, S. 132 (fortan: Bataille: DE).

⁸³ Siehe: Aurelius Augustinus: Confessiones, Frankfurt (M.) 1987, XI, 13,15ff. (fortan: Augustinus: CO). Zu Augustinus siehe grundsätzlich Martin Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus, in: Ders.: Phänomenologie des religiösen Lebens, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Augustinus und der Neuplatonismus, Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, Frankfurt (M.) 1995, S. 157-299. Zu Batailles Augustinus Lektüre siehe Bataille: DE, S. 58.

⁸⁴ Augustinus: CO, XII, 8,8.

⁸⁵ Zur Thematik der Gabe bei Derrida siehe Geoffrey Bennington, Derridabase, in: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida: Jacques Derrida, Ein Porträt, Frankfurt (M.) 1994, S. 195-210. Zur Bedeutung des Batailleschen Denkens für Derrida siehe Jacques Derrida: Die différance, in: Ders.: Randgänge in der Philosophie, Wien 1999, S. 31-56.

⁸⁶ Derrida: KV, S. 38.

⁸⁷ Ibid., S. 39.

⁸⁸ Die Auseinandersetzung mit Heidegger bezieht sich hier im wesentlichen auf *Sein und Zeit*

herrscht – der vulgäre Zeitbegriff nach Heidegger –, die Gabe unmöglich [...]. Es kann Gabe nur geben in dem Augenblick, wo ein Einbruch aller Zirkulation stattgefunden haben wird. Noch dazu dürfte dieser Moment der Zeit nicht angehören“.⁸⁹

Die aporetischen Bedingungen der Gabe sind gleichzeitig die ihrer Unmöglichkeit.⁹⁰ Derrida geht hier von einer reinen Gabe aus, d.h. einer, die weder Reziprozität, noch Tausch oder Gegen-gabe impliziert. Er zeigt die Möglichkeit der Unmöglichkeit dieser Gabe. Die Rückgabe annulliert die Gabe. Außerdem darf sie nicht als Gabe erkannt werden. „Solch einfaches (An-)Erkennen als Gabe genügt schon, die Gabe zu annullieren.“⁹¹ Die Gabe darf nicht als Gabe erscheinen, weder dem Geber, noch dem Nehmer. Die Möglichkeit der Gabe bestünde darin, daß sie sogleich vergessen werden würde – ein absolutes Vergessen, daß nicht in den Termini der Psychoanalyse zu fassen wäre.

Wenn es in einem Augenblick ankommen muß, der sicher nicht der Ökonomie angehört, wenn das Vergessen vergessen muß, daß es sich vergißt, so darf es dennoch nicht nichts sein.⁹²

Die Gabe und das Vergessen bedingen einander. Dieses Vergessen wäre „Seinsvergessen“. Letztendlich erscheint die Gabe in folgendem double-bind gefangen zu sein:

wenn die Gabe erscheint oder sich bedeutet, d.h. letztlich als Gabe *ist*, was sie ist, dann ist sie nicht, dann wird sie annulliert.⁹³

Die Struktur des „Unmöglichen der Gabe“ ist diejenige des „Seins“.⁹⁴ Das läßt sich auf die Zeit beziehen. Die Zeit wäre dasjenige, was „es einzig zu geben gäbe.“ Derrida merkt außerdem an, daß es einen Spalt zwischen Ökonomie und Gabe gibt, der „nirgends anwesend ist“ und einer „transzendentalen Illusion“ ähnelt. Diese wieder-

und *Zeit und Sein*. Siehe Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993; Ders.: *Zeit und Sein*, in: Ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 1-25. Zu Derridas Auseinandersetzung mit Heidegger siehe diesbezüglich Jacques Derrida: *Ousia und gramme*, Notiz über eine Fußnote in *Sein und Zeit*, in: Ders.: *Randgänge in der Philosophie*, 2. Aufl. Wien 1999, S. 57-92.

⁸⁹ Derrida: KV, S. 39.

⁹⁰ Vergessen, Nicht-Erscheinen, Nicht-Phänomenalität, Nicht-Wahrnehmung und Nicht-Bewahrung. Siehe: Derrida: FG, S. 27.

⁹¹ Derrida: KV, S. 41. Derrida scheint ein Bewußtsein vorauszusetzen, das die Gabe wahrnehmen, erkennen und *vergessen* kann. Das wäre eine zusätzliche Prämisse, die für die Bataillsche Ökonomie nicht notwendig ist.

⁹² *Ibid.*, S. 42.

⁹³ *Ibid.*, S. 45.

⁹⁴ „Um der Konsequenz dieser befremdlichen Aussagen zu folgen, und wenn man bedenkt, daß die Gabe all diese Bedingungen mit dem Ereignis im allgemeinen teilt (die Gesetzlosigkeit, die Unvorhersehbarkeit, die 'Überraschung', die Abwesenheit einer Antizipation oder eines Horizontes, der Überschuß hinsichtlich jeder – spekulativen oder praktischen – Vernunft usw.) so sollte man daraus schließen, daß aus Vernunft und sogar aus *praktischer Vernunft* niemals etwas geschieht.“ (Derrida: FG, S. 200)

zudenken benötigt ein „sich hingeben, sich zu engagieren“, was über ein bloße Theorie der Gabe hinausgeht.⁹⁵

Derrida fordert auch der Ökonomie eine Chance zu geben.

Denn am Ende führt das Überborden des Kreises durch die Gabe, wenn es sie gibt, nicht auf ein bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre. Sondern dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) einläßt in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt.⁹⁶

Anhand der Analyse des Mausschen Textes stellt Derrida fest,⁹⁷ „daß die Gabe nur in dem Maße Gabe ist, nur in dem Maße gibt, wie es die Zeit gibt. Der Unterschied zwischen der Gabe und jeder anderen Form des Tausches bestünde also darin, daß nur die Gabe die Zeit gibt“.⁹⁸

Allerdings auch ein Verlangen nach Zeit.

Wie soll man über Bataille schreiben? Auf *Insulin* des Unverständnisses oder auf eine verkehrende Wissenschaftlichkeit hin? Ist es dysfunktional über Sokrates auf eine sokratische Art zu schreiben?

Bereits Habermas merkte an, daß Bataille den Status seiner Theorie nicht klären könne.⁹⁹ Die Erfahrungen und Beobachtungen, die der Theorie zugrunde liegen, sowie deren Thematik – eben das Verfemte – entzieht sich dem Bereich des Homogenen, zu dem die Wissenschaft gehört. Dementsprechend kann die Bataillesche Theorie nicht wissenschaftlich sein, sie selbst gehört zum heterogenen Teil. Aber sie ist auch eine Gabe, insofern man noch von Gabe sprechen kann, also als Geschenk, das den Weg zu Erfahrungen öffnet, welche die Wissenschaft subversiv unterlaufen können. So wie die allgemeine Ökonomie als Geschenk eine Verpflichtung zur Verschwendung und Souveränität ist, so ist die Bataillesche Theorie als Geschenk eine Verpflichtung zur Subversion. Sie zu einer Wissenschaft zu zwingen kann nicht funktionieren – auch nicht mit den rationalen Zwangsmitteln der bürgerlich-modernen Aufklärung.¹⁰⁰ Zur Wissenschaft selbst könnte die bataillesche Theorie nur dann ge-

⁹⁵ „Denn eine Theorie der Gabe ist wesensmäßig außerstande, die Gabe zu denken.“ (Derrida: FG, S. 45)

⁹⁶ Ibid., S. 45.

⁹⁷ Durch die Konstruktion der reinen Gabe kann Derrida behaupten, daß Mauss sich im *Essai sur le don* nicht mit der Thematik der Gabe beschäftigt, sondern mit der des Ökonomischen.

⁹⁸ Derrida: KV, S. 49. Madame de Maintenon gibt das, was sie nicht hat: die Zeit. Die Struktur, dasjenige zu geben, was man nicht hat, war bei Heidegger die Zeit, bei Lacan die Liebe und wird bei Derrida die Öffnung des oikos. Siehe: Derrida: FG, S. 10. „Das Opfer der Ökonomie, ohne das es keine freie Verantwortung und Entscheidung gibt (eine Entscheidung ist stets jenseits des Kalküls), ist eben in diesem Fall das Opfer der oikonomia, nämlich des Gesetzes des Hauses (oikos), des Herdes, des Eigenen, des Privaten, der Liebe und der Zuneigung der seinen [...]“ (Derrida: TG, S. 421)

⁹⁹ Siehe: Habermas: PD, S. 277f.

¹⁰⁰ Es scheint überhaupt nicht notwendig zu sein, durch Äußerungen wie: „Bataille spricht von deren heterogenen Existenz nicht ohne Bewunderung“ (Habermas: PD, S. 256), Bataille zu verfemen. Hatte Bataille nicht folgendes geschrieben: „Es ist klar, daß der Gebrauch der Worte *überlegen, vornehm, erhaben* keine Zustimmung impliziert.“ (Bataille: SF, S. 21) Zeigte uns nicht Batailles Leben und Wirken, daß er anderen Intentionen als so mancher Bonner Philosoph folgte?

hören, wenn die Grenze zwischen dem Heterogenen und dem Homogenen sich verschieben würde.

Es hat sich gezeigt, daß die allgemeine Ökonomie mit der Setzung eines Ursprungs problematisch wird, in dem Sinne, daß sie anschließbar an andere Texte wird, die sie eigentlich *hinter* sich lassen wollte. Außerdem hat sich gezeigt, daß die Gabe als ein Mythos funktioniert, der bestimmte Macht- und Rangstrukturen verdeckt oder legitimiert.¹⁰¹ Statt des aristokratischen Mythos einer „Sonne“ wären Ökonomien des Politischen und Sozialen aufzustellen.¹⁰² Dies bedeutet nicht, daß das Projekt einer allgemeinen Ökonomie gescheitert ist, sondern modifiziert werden muß. Zu Problematisierungen wären die zirkulären Denkfiguren, die biologisch-ergetische Beschränkungen und die Notwendigkeit eines Ursprungs.

Die sowohl von Mauss als auch von Bataille (indirekt) nahegelegte Illusion der Positivität der archaischen Formen der Verschwendung gehört selbst noch dem Mythos der Gabe an. Wir können nicht zurück – das steht auch für Bataille fest. Jedoch können wir auch nicht außerhalb der (abendländischen) Metaphysik denken. Stattdessen wäre eine neue Ethik der Verschwendung möglich, die sich durchaus an einstigen Erfahrungen und Ökonomien des Festes orientieren könnte – eine Ethik der Überschreitung der Moral.

Wie man sich bei Leckerbissen und anderen Speisen dieser Art vorstellen kann, daß es sich um den Kadaver eines Fisches handelt, um die Leiche eines Vogels oder Schweines, und weiter, daß der Farlerner nur der Saft einer Traube und das Purpurgewand nur die Wolle eines Schafes ist, die mit dem Blut einer Schnecke getränkt wurde und daß bei der geschlechtlichen Vereinigung nur ein Reiben des Gliedes und eine Absonderung von Schleim verbunden mit gewissen Zuckungen stattfindet – wie man diese Vorstellungen gewinnt, die den Kern der Sache treffen und ihren eigentlichen Gehalt bewußt machen, so daß man sehen kann, um was es sich in Wirklichkeit handelt, so muß man es das ganze Leben lang tun, und wo einem die Dinge allzu seriös vorkommen, muß man sie entblößen, ihre Wertlosigkeit erkennen und ihr hohes Ansehen zerstören.¹⁰³

¹⁰¹ Die Akzeptanz von *Gesellschaft* in ihrer Jeweiligkeit als Notwendigkeit der Organisation von Verausgabung und Natürlichkeit von Hierarchisierung sollte – auch jenseits der Differenz Natur-Kultur – nicht zur Ver-Götzung von *Gesellschaft* führen – falls es die überhaupt gibt.

¹⁰² Das betrifft natürlich auch die Bataillschen *Lösungen*, d.h. die Hebung des allgemeinen Lebensstandards und den (vorbildlichen) Marshallplan.

¹⁰³ Aurel[ius Antoninus]: WS, 6,13.

Andreas Leutzsich

„BISMARCK?“ –
„VON DEM HABEN WIR KORN, UND DER IST GUT!“

Es sind eben nicht die Fakten, die in der Geschichte entscheidend sind, sondern die Vorstellungen, die sich die Menschen von den Fakten machen.

(Marion Gräfin Dönhoff, Kindheit in Ostpreußen, S. 9)

Jürgen Frese zum Eintritt in den ‘Unruhestand’ im Westfalenwald

Am Anfang war Bismarck. Aus der Krise Preußens schuf der ‘eiserne Kanzler’ mittels dreier Hegemonialkriege das ‘Zweite Reich’ und verwirklichte das, was als Utopie zuvor die Kritik des sich emanzipierenden Bürgertums repräsentiert hatte: den deutschen Nationalstaat.

Über zwei Jahrzehnte sollte er die Schöpfung seiner konservativen – oder besser konservierenden – ‘Revolution von Oben’ entscheidend prägen, *seine* Macht nach innen und nach außen *politisch* zu sichern suchen. Mithin hätte sein erzwungener Rücktritt eine politische Zäsur in der Genese der deutschen Nation darstellen können – wieso dies in weiten Teilen weniger der Fall war, als man annehmen sollte, ist das Thema dieses Aufsatzes. Es geht um das Weiterleben jenes ‘zweiten Körpers’ des Kanzlers, welchen der junge Kaiser als politische Größe zunächst zu zerstören und später zu beerben suchte, der ihm zu schaffen machte und letztlich ein weiteres mal ‘die Nation’ – um ein Diktum Rosenstock-Huessys abzuwandeln – ‘überwinden’ sollte.²

¹ Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um einen Ausschnitt aus meiner Magisterarbeit: ‘Wie der Staatsmann die Nation überwand, Die Genese des Formulars Bismarck, (MS) Bielefeld 2002’. Da der theoretische und empirische Hintergrund in einer kurzen Abhandlung des Themas notwendig in den Hintergrund treten muß, wird eine vollständige Veröffentlichung überdacht. Für Anregungen und Unterstützung möchte ich PD. Dr. Karl Ditt, Prof. Dr. Henrik Jensen, Prof. Dr. Dr. hc. Reinhart Koselleck und besonders PD. Dr. Horst-Walter Blanke danken. Auf die letzten Jahre gesehen gilt gleiches natürlich für Prof. Dr. Bulst, Prof. Dr. Rüthing sowie meinen Lehrern Hermann und Lührmann, die mir Bismarck *unterschiedlich* nahebrachten.

Weiteren Dank schulde ich meiner Mutter, meinen Großmüttern und meinen Geschwistern Catrin und Tino. Da der Mensch für das Gewollte so sehr wie für das Ungewollte, und für das letztere vielleicht öfters und mehr als für das erstere, verantwortlich ist (frei nach Koselleck) – möchte ich mich an dieser Stelle auch für die Inanspruchnahme von Lebenszeit entschuldigen, die nicht bewußt gewollt war, aber trotzdem auf meinem Abakus der Sünden zu Buche schlug.

² Im Original heißt es: „Der Staatsmann überwand die Nation, ‘wir wurden alle bismärkisch’. *Preußisch wollten viele auch damals nicht werden.*“ Vgl.: Eugen Rosenstock-Huessy: Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen (ND der 3. Ausgabe von 1951, verändert zur 1. Ausgabe von 1931!) Stuttgart 1961, S. 424.

Die Voraussetzung dieser zweiten 'Überwindung' war die Entstehung eines *Formulars*³ 'Bismarck' aus der *Selbst-* und *Fremdmythisierung* seiner *charismatischen* Herrschaft⁴. Wie die sich selbst legitimierende Transformation blanken Machtwillens in einen Anspruch auf anzuerkennende Herrschaft durch Einsetzung einer mythisierenden und personifizierenden Verkleidung jenes Machtanspruchs in ein traditionell anerkanntes Formular der (Be-) Gründung legitimer Herrschaft geleistet werden kann, wird daher paradigmatisch am Beispiel des 'Formular' Bismarck sichtbar, dessen Genese hier nachvollzogen werden soll.⁵

³ Der hier verwendete Begriff des 'Formulars' schließt zum Teil an Freses Formularbegriff an (siehe: Jürgen Frese: Prozesse im Handlungsfeld, München 1985, S. 148 ff.). In der Folge verstehe ich unter den Begriff 'Formular' eine *strukturierte Metapher*. Als Metapher verweist Formular auf die Ähnlichkeit zweier Bilder. Diese basiert auf äquivalenten Strukturen bei differenten Inhalten. In der Renaissance konnte beispielsweise ein Condottiere sich in einen legitimen Herrscher wandeln, indem er seine Physiognomie in das bekannte Formular des cäsarischen Reiterdenkmals einsetzte. Das Formular bleibt als politisches Mittel jedoch nicht bloß auf Repräsentation im allgemeinen verwiesen, sondern kann zum Muster eines politischen Habitus werden, Verhalten bewußt steuern und politisches Konfliktpotential überdecken.

⁴ Ich folge hier Max Webers Charisma Begriff, siehe: Ders. Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie (StA) 5. rev. Auflage, Tübingen 1980, S. 140ff. Siehe zudem den Beitrag von Ursula Rhode-Jüchtern in diesem Band.

⁵ Maßgeblich für die Erforschung des Bismarck-Mythos sind folgende Arbeiten: Hans-Walter Hedinger: Der Bismarck-Kult, Ein Umriss, in: Stephenson, Gunther (Hg.): Der Religionswandel in unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, S. 201-215, und: Ders.: Bismarck-Denkmäler und Bismarck-Verehrung, in: Ekkehard Mai und Stephan Waetzold (Hg.): Kunstverwaltung, Bau und Denkmalpolitik im Kaiserreich (Kunst, Kultur und Politik im Deutschen Kaiserreich, Bd.1) Berlin 1981, S. 277-314 (fortan: Hedinger: Bismarck-Denkmäler). Lothar Machtan: Bismarck und der deutsche Nationalmythos, Bremen 1994, darin: Einführung, S. 7-23 und: Bismarck-Kult und deutscher Nationalmythos 1890 bis 1940, S. 15-67 (fortan: Machtan: Bismarck-Kult) Ders.: Bismarcks Tod und Deutschlands Tränen, Reportage einer Tragödie, München 1998 (fortan: Machtan: Bismarcks Tod) Ders.: Der inszenierte Mythos, Bismarck im Film, in: Jost Düllfer und Hans Hübner (Hg.): Otto von Bismarck, Person - Politik - Mythos, Berlin 1993, S. 247-258; Ders.: Bismarck, in: Etienne François und Hagen Schulze (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte, Bd.II, 2. Auflage, München 2001 (fortan: Machtan: Bismarck) S. 86-104; Rolf Paar: „Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust“, Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks (1860-1918), München 1992. Gerade die Ambivalenzen der Mythen, die in das Formular Bismarck eingesetzt werden, der/das wiederum mit *Nation* gleichgesetzt wurde, zeigt, wie offen Mythen für verschiedene Deutungen/Assoziationen sind. Christoph Studt: Das Bismarckbild der deutschen Öffentlichkeit (1898-1998) (Friedrichsruher Beiträge, Bd.6) Friedrichsruh 1999. Zum Thema Bismarck-Denkmäler siehe u.a.: Reinhard Alings: Monument und Nation, Das Bild vom Nationalstaat im Medium Denkmal, Zum Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich 1871-1918 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, Bd.4) Berlin/New York 1996; Wolfgang Hardtwig: Bürgertum, Staatssymbolik und Staatsbewußtsein im Deutschen Kaiserreich 1871-1914, in: GG 16 (1990) S. 269-295; Günter Kloss und Sieglinde Seele: Bismarck-Türme und Bismarck-Säulen, Eine Bestandsaufnahme, Petersberg 1997; Michael Courtney Quinn McGuire: Bismarck in Walhalla, The cult of Bismarck and the politics of national identity in Imperial Germany, 1890-1915, [phil. Diss.] Pennsylvania 1993 (fortan: McGuire: BiW). Eine pointierte

Der Sturz und die Mythisierung Bismarcks

Der Bismarck-Mythos bedarf der Differenzierung in zwei Formen: 1.) in den auf dem Eigencharisma des erfolgreichen 'Krisenbewältigers' basierenden Mythos, der zwischenzeitlich in eine tiefe Krise gerät, um dann in der von Bismarck gesteuerten *Selbstmythisierung* eine Renaissance zu erfahren, die 2.) durch den auf Fremdzuschreibung eines 'mythischen' *Charismas* fußenden Bismarck-Mythos' nicht bloß (über die Lebenszeit Bismarcks hinaus) auf Dauer gestellt, sondern vor allem quantitativ und qualitativ verändert wird. Der Bismarck-Mythos tauscht quasi die Rolle mit dem nationalistischen Formular, so daß er nicht mehr Inhalt dessen ist, sondern selbst zur Projektionsfläche *diverser* Ansprüche mutiert. Diese Genese bringt *Machtan* auf den Punkt:

Je mehr nun der Eiserne Kanzler zum Inbegriff für die machtpolitische Größe Deutschlands, je mehr er zur Leit- und Identifikationsfigur der Nation erhöht wurde, um so mehr wurde er von seiner konkreten Individualität als historisch-reale Persönlichkeit getrennt und zu einer Gestalt verformt, in die sich von interessierter Seite national-politische Hoffnungen und Wünsche – auch der vermessensten Art – projizieren ließen.⁶

Die beiden Formen der *Mythisierung* unterscheiden sich vor allem darin, daß die Inhalte des Bismarck-Mythos' im ersten Fall von Bismarck selbst bestimmt und von ihm gesteuert verbreitet werden⁷, während im zweiten Fall sich der Mythos seinem direk-

Kurzfassung seiner Dissertation hat McGuire als Aufsatz publiziert: Ders.: Bismarck in Walhalla: Der Bismarckkult und die Politik der Nationalen Identität vom Kaiserreich bis zum Dritten Reich, in: u.a. Hermann Reuter (Hg.): Otto von Bismarck, Spuren und Wirkungen (Bibliothek der Bismarck-Gesellschaft in Stendal e.V.) Lingen 1996, S. 139-163; Thomas Nipperdey: Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert, in HZ 206 (1968), S. 529-585; Volker Plagemann: Bismarck-Denkmal, in: Hans Mitig und Volker Plagemann (Hg.): Denkmäler im 19. Jahrhundert, Deutung und Kritik (Studien zur Kunst des 19. Jahrhunderts, Bd. 20) München 1972, S. 217-442; Friedemann Schmoll: Verewigte Nation, Studien zur Erinnerungskultur von Reich und Einzelstaat im württembergischen Denkmalkult des 19. Jahrhunderts (Stuttgarter Studien, Bd.8) Stuttgart u.a. 1995. Einige Hinweise findet man auch bei Meinhold Lurz: Kriegerdenkmäler in Deutschland, Bd. 2f., Heidelberg 1985f. Sowie bei: Peter-Arndt Gröppel und Karsten Weber: Heldenverehrung als politische Gefahr, Der Bismarck-Kult des deutschen Bürgertums im 2. Reich, Beiheft zur Dia-Reihe, Grünwald bei München 1973/74. Gut mit Bildern versehen – aber eher populärwissenschaftlich: Dirk Reinartz und Christian Graf von Krockow: Bismarck, Vom Verrat der Denkmäler, Göttingen 1991. Als Quelle immer zu beachten: Max Erhardt (-Apolda, Ortshinweis!): Bismarck im Denkmal des In- und Auslandes, Bd. I, Leipzig 1903 (149 Blatt, nicht paginiert!).

⁶ *Machtan*: Bismarck-Kult, S. 15f.

⁷ Zwar beruht 'Charisma' immer auf der Anerkennung der eigenen „magischen“ Begabung durch andere, aber der Charismatiker erkennt auch die Wirkung und Ausstrahlung seines Handelns, und kann sich dementsprechend verhalten. Abgesehen von der Krisenpolitik Bismarcks deuten auch sein Blick und seine Posen auf Fotos darauf hin, daß Bismarck sich seiner Ausstrahlung bewußt war. Besonders die Bilder Lenbachs unterstreichen dieses Bewußtsein, der (ausgehend von den Augen!) in seinen Portraits den Kopf offenbar mit Hilfe von Fotografien im gleichnamigen Stil malte, sich bei der 'Hintergrundbelichtung' an Rembrandt und den alten Meistern orientierte und 'unwichtige' Partien nur andeutete.

ten Einfluß entzieht⁸ – ja zum Formular für national-politische Ansprüche wird, die durchaus widersprüchlich sein können. Wann man letzteres zeitlich verorten kann, ist in der Forschung strittig. *Machtan* setzt diesen Zeitpunkt mit dem Tod Bismarcks an, während *McGuire* diese (von der realen Person gelöste) *Instrumentalisierung* Bismarcks schon in der Zeit der *Bismarck-Fronde* verortet. Beide unterscheiden allerdings nicht zwischen Mythos und Formular, obwohl die Zunahme und Kontingenz der Trägerschicht ein eindeutiges Indiz dafür sind, daß es sich zumindest nicht um einen Bismarck-Mythos handeln kann – auch wenn die Ausdrucksformen sich nicht groß unterscheiden. Diese Ambivalenz zwischen der zunehmenden Kontingenz der Inhalte und der Einheitlichkeit der Ausdrucksformen ist m.E. das Resultat der Genese 'Bismarcks' vom Mythos zum Formular.

Freilich überschneiden sich manche Entwicklungen, bleiben der in das nationale Formular integrierte Mythos und das nationale Formular Bismarck zunächst aufeinander verwiesen, aber letztlich lösen sie sich in der Genese als politische Instrumente voneinander. Denn nur so ist es zu erklären, daß nach 1919 mit Bismarck politische Ansprüche, die nicht auf eine Renaissance des Kaiserreichs hinzielen, legitimiert werden konnten. Daß dieser Effekt nicht bloß ein Rückgriff auf einen bewährten Mythos ist, sondern die Verwendung eines Formulars, zeigt sich darin, daß u.a. Bismarck-Türme in Hindenburg-Türme umgewidmet wurden⁹, die Kulthandlungen allerdings die gleichen blieben.

Obleich Bismarck sich eigentlich nie gegen den Kult um seine Person gewehrt hat, ist es doch relativ wahrscheinlich, daß er nicht immer die politischen Überzeugungen der Personen teilte, die sich in Form des Kults auf ihn beriefen und seiner bedienten, so daß man bei der Analyse der Politik Bismarcks auf Nuancen achten sollte.

Der Bismarckkult selbst ist dagegen frei von diesen Nuancen und ist in seiner Gesamtheit und zu jedem Zeitpunkt, von seiner Entstehung im Kaiserreich über die Weimarer Republik bis zum dritten Reich, und auch in seinen letzten spärlichen Resten in der Gegenwart, eindeutig den negativen Lasten der deutschen politischen Tradition zuzurechnen.¹⁰

Trotz der getroffenen Unterscheidung von (selbstintendiertem) Mythos und Formular bleibt ihnen dennoch der Oppositionscharakter gemein, wie auch das Machtstreben – also der politische Charakter – und die Verankerung in der Herrschaft Bismarcks, deren Ende quasi der Ausgangspunkt für die Genese der Mythisierung Bismarcks im kollektiven Gedächtnis der Nation ist.¹¹

⁸ Der Mythos wandelt sich dann quasi zum *Formular*.

⁹ Siehe: Anm. 75.

¹⁰ Michael McGuire: Bismarck in Walhalla: Der Bismarckkult und die Politik der Nationalen Identität vom Kaiserreich bis zum Dritten Reich, in: u.a. Hermann Reuter (Hg.): Otto von Bismarck, Spuren und Wirkungen (Bibliothek der Bismarck-Gesellschaft in Stendal e.V.) Lingen 1996, S. 139-163, hier: S. 140.

¹¹ Folgende Literatur wurde generell für die Darstellung des politischen Werdegangs und Karriereendes, des Versuchs der Selbstmythisierung und neuen Rolle Bismarcks als 'Alter im Sachsenwald' verwendet: Gordon Alexander Craig: Germany, 1866-1945 (Oxford history of modern Europe) Oxford 1978; Lothar Gall: Bismarck, Der weiße Revolutionär, (NA) Berlin 1997 (fortan: Gall: Bismarck) Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte, 1800-1866 und 1866-1918 (2 Bde.), (SA) München 1998; Otto Pflanze: Bismarck, 2 Bde., München 1997/98 (fortan: Pflanze: Bismarck) Fritz Stern: Gold und Eisen, Bismarck und sein Bankier Bleichröder, Reinbek 1988 (fortan: Stern: Gold) Hans-Ulrich Wehler: Deutsche

Bismarcks 'Kanzlerdiktatur' als Form charismatischer Herrschaft

Die mögliche Charakterisierung des Herrschaftsstils Bismarcks wurde in der wissenschaftlichen Literatur vielfältig diskutiert. Besonders Wehlers Charakterisierung des politischen Systems des Kaiserreichs als *pseudokonstitutionellen Semi-Absolutismus*, der sich bis 1890 durch ein *bonapartistisches* Diktatorialregime auszeichnete, wurde zunächst diskutiert und später von Wehler selbst ad acta gelegt¹².

Statt dessen bietet sich zur Charakterisierung von Bismarcks Herrschaftsstil – nach Wehler – die von Weber beschriebene und in dieser Studie schon angesprochene Form der *charismatischen Herrschaft* an.¹³

Nach Wehler basierte die Herrschaft Bismarcks nämlich auf der *Bewährung in der (selbstgeschaffenen) Krise*.

Durch eine typische Fundamentalkrise in sein Amt getragen, gewann Bismarck nach relativ kurzer Zeit als Eigencharismatiker aufgrund der verblüffend erfolgreichen Bewältigung komplizierter innerer und äußerer Krisen ein extremes Maß an Zustimmung und Loyalität. Drei siegreiche Kriege, die 'Lösung' des Verfassungskonflikts, die Gründung des deutschen Nationalstaats verliehen ihm eine weithin ausstrahlende Faszination, die den typischen charismatischen Bismarckmythos nährte.¹⁴

Durch den Auf- und Ausbau des Zweiten Reichs, die meisterliche Schaffung eines Bündnissystems, das auf absehbare Zeit dem Reich den Frieden sicherte, und die außenpolitische Rolle des *ehrliehen Maklers* gewann Bismarck nicht bloß nationale Anerkennung. Innenpolitisch jedoch war Bismarck weniger auf politischen Ausgleich bedacht, sondern versuchte als 'starker Mann' gegen die Gefahren des Ultramontanismus und des Sozialismus seine politische Sonderstellung zu festigen. Obgleich die Schaffung eines sozialen Sicherungssystems und die Sozialistengesetze die Mehrheiten für die Politik des Kanzlers im Reichstag zusätzlich absichern sollten, schlug diese Politik der (nationalistischen) In- und Exklusion fehl, da die Opposition immer mehr

Gesellschaftsgeschichte, Bd.3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849-1914, München 1995 (fortan: Wehler: GsG, Bd.3) und Heinrich August Winkler: Der lange Weg nach Westen, Bd.1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, 2. Auflage, München 2001. Siehe zur Auswahl der verwendeten Biographien u.a. die Sammelrezension von Hans-Ulrich Wehler: Bismarck-Biographien, in: Ders.: Politik in der Geschichte, Essays, München 1998, S. 194-214. Zurecht zählt Wehler die Arbeit Galls zu „dem halben Dutzend der gegenwärtig besten Biographien aus der Feder deutscher Autoren“ (S. 196).

¹² Siehe: Hans-Ulrich Wehler: Das Deutsche Kaiserreich: 1871-1918 (Deutsche Geschichte, Bd. 9) 6. bibliogr. erneuerte Auflage, Göttingen 1988, S. 60ff.; Ders.: Kritik und Kritische Antikritik, in: Ders.: Krisenherde des Kaiserreichs: 1871-1918, Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 1979, S. 404-426; Wehler: GsG, Bd.3, S. 355ff. (siehe dort Anm. 41).

¹³ Siehe: Wehler, GsG, Bd.3, S. 368ff. Das Grundproblem der (pointierten) Charakterisierung einer Herrschaft spricht auch Ullmann an, um dann das Problem geschmeidig zu umgehen, siehe: Hans-Peter Ullmann: Das Deutsche Kaiserreich: 1871-1918 (MDG, Bd.7) Frankfurt (M.) 1995, S. 93f. Das 'Zuspitzen' wissenschaftlicher Thesen erleichtert m.E. jedoch die Diskussion und somit auch den Erkenntnisfortschritt.

¹⁴ Vgl.: Wehler: GsG, Bd.3, S. 373.

Stimmen gewann, so daß Bismarck immer wieder Krisenszenarien zur Sicherung seiner Macht heraufbeschwören mußte.¹⁵ Besonders gestützt wird diese These durch Bismarcks vergeblichen Versuch, seine *Kanzlerdiktatur* durch einen Coup d'Etat zu retten, daher eine Krise zu schaffen, die ihm die Möglichkeit gegeben hätte, erneut als Krisenbewältiger aufzutreten und sein Charisma so zu festigen.

Erosion des Charismas Bismarcks und sein Sturz

Während Bismarck in der Literatur bis heute im Hinblick auf seine Außenpolitik kaum kritisiert wird, ist sich die Forschung hinsichtlich seiner Innenpolitik einig, daß diese spätestens seit dem *Kulturkampf* auf den politischen Mechanismen der *In-* und *Exklusion*, also der versuchten *Marginalisierung* und *Integration* von gesellschaftlichen Gruppen, fußte, und so kurzfristig die politische Landschaft in Freund und Feind polarisierte. Mittelfristig war sie zum Scheitern verurteilt und schädigte langfristig die politische Kultur in Deutschland. Bismarcks Politik der wechselnden Mehrheiten, mit Gall: sein 'System der Aushilfen'¹⁶, widersprach eigentlich der politischen Scheidung von Freund und Feind und führte letztlich zu einer Erosion seiner Macht, auch wenn später der Bismarck-Kult gerade aus dieser Dichotomie seine Kraft gewinnen sollte.

Diese langsame Erosion der Macht basierte letztlich auf der Veralltägung des Charismas durch die Verengung des politischen Handlungsspielraums Bismarcks. Beides bedingte sich offenkundig wechselseitig und steigerte sich, je mehr Bismarck seine Autonomie gegenüber anderen politischen Kräften verlor, sich daher die Grenzen seines Systems der Aushilfen, abzeichneten.¹⁷ Ein Beispiel hierfür ist die Aufweichung der politischen Fronten durch die Mäßigung der Kulturkampfgesetzgebung. Bismarcks Innenpolitik diente immer mehr der reinen Mehrheitsbeschaffung und dem Machterhalt, aber weniger der Umsetzung eines von Inhalten und 'Überzeugungen' geprägten Programms. Je länger Bismarck sich über die alten politischen (und *nationalen*) Fronten hinwegsetzte, desto mehr erodierte sein Charisma und seine politische Unabhängigkeit, da für politische Bündnisse Vertrauen – also ein Freundschaftsverhältnis – eine Grundbedingung ist.

Die Sicherung seiner charismatischen Sonderstellung bedurfte andererseits einer gewissen Autonomie, so daß die verfassungsgemäße Notwendigkeit der Herstellung von Majoritäten, um Gesetzesvorhaben im Reichstag verabschieden zu können, natürlich sein Charisma schmälerte. Sein Lavieren zwischen den politischen Lagern war somit von äußeren Umständen – zum Beispiel den Wahlergebnissen – wie auch von inneren, machstrategischen Erwägungen abhängig. Mittels der Beschwörung äußerer Krisen, wie der Kriegsgefahr vor den 'Kartellwahlen' 1887 oder der Skizzierung einer inneren Bedrohung durch 'Reichsfeinde', wie zum Beispiel den 'Ultramontanen' und den 'Sozialisten', also der 'schwarzen' und der 'roten Gefahr', gelang es Bismarck, bis 1890 die erforderlichen Mehrheiten im Reichstag für seine Politik – im wahrsten Sinne des Wortes – zu sammeln.

Mithin stellte der Machterhalt aufgrund der politischen Freund-Feind-Scheidung eine problematische Basis für die Krisenpolitik Bismarcks dar und ersetzte quasi ein (innen)politisches Zukunftsprogramm. Diese Form der Konfliktpolitik konnte jedoch

¹⁵ Siehe: Wehler: GsG, Bd.3, S. 372ff.

¹⁶ Siehe: Gall: Bismarck, S. 743ff.

¹⁷ Ullmann unterteilt die Erosion von Bismarcks Macht in drei Phasen. Die letzte läßt er mit den 'Kartellwahlen' 1887 beginnen: wie Anm. 13, S. 86ff.

nur solange funktionieren, wie einerseits die Öffentlichkeit die Krisen von 1848/49 und den 1860er/70er Jahren als *Folie* der Politik Bismarcks vor Augen hatte, andererseits der Kaiser diese Politik stützte. Beides war bis Ende der 1880er Jahre uneingeschränkt der Fall, wobei Bismarck das gewandelte Selbstverständnis der Nationalbewegung und die lange Lebenszeit von Wilhelm I. zugute kamen.¹⁸

Das *Dreikaiserjahr* 1888 veränderte die Herrschaftsbasis Bismarcks merklich, weil der auf Wilhelm I. folgende und als liberal geltende Kaiser Friedrich nur drei Monate regierte. Ihm folgte der erst 29 Jahre alte Wilhelm II. als preußischer König und deutscher Kaiser. Eine neue Generation der Hohenzollern kam an die Macht, die das 'tolle Jahr' 1848/49 und die (groß-) preußischen Hegemonialkriege nur noch aus Erzählungen kannte.

Damit wurde auch das bereits latent vorhandene Spannungsverhältnis zwischen dem jungen Monarchen und Bismarck manifest. Der Kanzler war nicht nur ein halbes Jahrhundert älter, vielmehr schuf seine Statur als 'Reichsgründer' eine noch größere Distanz, als sie durch den Generationsabstand ohnehin hervorgerufen wurde, zumal es in diesem Fall nicht um den gewissermaßen selbstverständlichen Abstand zwischen zwei aufeinanderfolgenden politischen Generationen, sondern um den fundamental andersartigen Erfahrungs- und Denkhorizont von Männern ging, die im Grunde durch die Spanne mehrerer Generationen voneinander getrennt blieben.¹⁹

Der Verlust der bedingungslosen Rückendeckung durch den *alten Herrn* wog sicherlich ebenso schwer, wie der Generationenabstand zwischen Kanzler und Kaiser und die damit verbundene Alterität des Gedächtnisses.

Sicher steuerte der junge Kaiser nicht gezielt auf den Konflikt mit dem alten Kanzler zu, hatte keinen *Vatermord* im Sinn, wenn er sich um Einblick in die Staatsgeschäfte bemühte, die Bismarck zunehmend von Friedrichsruh aus leitete. Seine Absicht war es nicht, sein eigener Kanzler zu sein, sondern „er wollte nur selber wirklicher Kaiser sein. Diese Aufgabe aber wollte er durchführen mit Männern, die seine Freunde waren.“²⁰ Es etablierten sich so neben dem von Bismarck koordinierten Machtzentrum ein weiteres am Hof des Kaisers, dessen *arcanum* dem Kanzler verschlossen blieb: Die Freundschaft, sei sie, wie später Harden in seinen von Bismarck beförderten Zeitungsartikeln in der *Zukunft* schrieb, homosexueller oder einfach opportunistischer Natur. Diese 'Liebenberger Tafelrunde' entwickelte sich jedenfalls zu einem konkurrierenden Beratergremium, zumal deren Mitglieder teilweise in den Schaltstellen des Kanzlers einflußreiche Positionen bekleideten. Die für die charismatische Herrschaftsausübung so notwendige Autonomie Bismarcks wurde so nicht bloß durch die Abhängigkeit von den Majoritäten im Reichstags von *außen*, sondern ebenso im doppelten Sinne von *innen* unterhöhlt.

Während Bismarck mit Blick auf die Vergangenheit seine Herrschaft zunehmend durch die Auseinandersetzung mit den von ihm erfundenen Reichsfeinden konzipier-

¹⁸ Siehe: u.a. Wehler: GsG, Bd.3, S. 946ff., Winkler (wie Anm. 12) S. 213ff. und besonders: Michael Jeismann: Das Vaterland der Feinde, Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918 (Sprache und Geschichte, Bd.19) Stuttgart 1992 [Diss. Bielefeld 1991]

¹⁹ Wehler: GsG, Bd.3, S. 993.

²⁰ Nicolaus Sombart: Die deutschen Männer und ihre Feinde, Carl Schmitt - ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos, Frankfurt (M.) 1997(fortan: Sombart: Männer) S. 206.

te, suchte der Kaiser, der vielen als 'Mann der Zukunft' galt, die Entscheidungsspitze des Reichs als *Freundeskreis* zu organisieren, wobei Interessenkonflikte mit Bismarck nicht ausbleiben konnten. Denn der Souveränitätsanspruch der freien Entscheidung, sich die Feinde auszusuchen, kollidierte hier mit jenem, sich die Freunde auszuwählen. Eine Besetzung des *locus decisionis* mit einem männerbündlerischen *Freundeskreis*, dessen Mitglieder den jungen Kaiser fasziniert bewunderten, war sicher die eine Seite der Bedrohung der politischen Ausnahmestellung Bismarcks.²¹ Viel schwerer hingegen wog die Konkurrenz durch die wachsende Ausstrahlung des Kaisers, denn „die Macht als Freundesgut und Hort! Das ist nicht die 'legale' oder 'traditionale', sondern eine *charismatische Form der Herrschaftsausübung*; der König im Mittelpunkt seiner Freunde – das mythische Bild der 'Tafelrunde des König Artus' schimmert auf.“²² Eine um den jungen Kaiser sich bildende Assoziation strebte den Griff nach der Macht im Reich an. Das Formular ihrer Gruppenhierarchie war ähnlich konzipiert, wie das von Bismarcks Herrschaft, hatte allerdings andere politische Inhalte. Dieser Unterschied konnte die Basis für eine *Machtergreifung* sein, aber die Gruppe auch an ihren Zielen scheitern lassen.

Konkret zutage traten diese verschiedenen Formen der Politikauffassung in der Sozialpolitik und in der Herrschaftsorganisation. Während Bismarck eine eher zurückhaltende Wohlfahrtspolitik anmahnte und der Sozialdemokratie mit verstärkten Repressionen das Wasser abgraben wollte, strebte der Kaiser eine Politik des Ausgleichs an. Dies war nicht im Sinne Bismarcks, der am 25. Oktober 1889, also wenige Wochen vor Ablauf der Legislaturperiode des Reichstags, einen Gesetzesentwurf über eine unbefristete Verlängerung des Sozialistengesetzes einbrachte, das, zudem durch das Recht der Ausweisung erweitert, erheblich verschärft worden war. Es wurde viel spekuliert, ob Bismarck, der aus Sondierungsgesprächen mit den Parteiführern der Kartellparteien wissen mußte, daß er nur für einen milderen Gesetzesentwurf die erforderliche Mehrheit im Reichstag zusammenbekommen konnte, gezielt eine Staatskrise herbeiführen oder aber sich auf das 'Umkippen' der Nationalliberalen verlassen wollte. Die Wahlen wurden jedenfalls für die Kartellparteien ein Fiasko, während die Parteien der 'Reichsfeinde' – also das Zentrum und die SPD – starke Gewinne verbuchen konnten. Einerseits blieb Bismarck nun die Chance, eine Mitte-Rechts-Mehrheit von Zentrum und Konservativen zu organisieren, andererseits konnte er versuchen einen neuen Verfassungskonflikt herbeizuführen. Mitnichten hatte sich sein Handlungsspielraum verengt, sondern er hatte ihn bewußt um die Möglichkeit der politischen Krise erweitert. Welche Chance wollte er aber nutzen? *Fritz Stern* faßt das Ergebnis so zusammen:

Nach diesen Wahlen betrieb Bismarck eine *politique de pire* und schürte alle bestehenden Konflikte, um wieder einmal wie zu Anfang als die unentbehrliche Führerpersönlichkeit dazustehen. Schon Tage nach den Wahlen steuerte er auf Kollisionskurs mit dem neuen Parlament; er deutete an, daß die Fürsten das Reich geschaffen hätten und es auch wieder umstoßen könnten; er spielte mit der Idee, die Verfassung, die er selbst entworfen hatte, zum alten Eisen zu werfen. In Berlin hätten es manche vorgezogen, den Architekten dieser Verfassung zum alten Eisen zu werfen.²³

²¹ Siehe u.a.: Pflanze: Bismarck, S. 585f. und Sombart: Männer, S. 37ff.

²² Sombart: Männer, S. 207.

²³ Stern: Gold, S. 624.

Den Reichstagswahlen vom 20. Februar war schon am 24. Januar 1890 ein Zusammenstoß mit dem Kaiser im Kronrat vorangegangen, der beinahe zum Rücktritt Bismarcks von einigen Ämtern, aber auch zur (scheinbaren) Versöhnung der Kontrahenten geführt hatte. Dieses labile Verhältnis hatte den angeschlagenen Kanzler weiter geschwächt und mündete in die offene Konfrontation, als Wilhelm von Bismarck nach den Wahlen Anfang März die Aufgabe des Sozialistengesetzes verlangte, um einer Staatskrise vorzubeugen. Statt seinen Abschied zu nehmen, wie es der Kaiser erwartet hatte, forcierte Bismarck jedoch die Militärvorlage, die als ein Gesetz zur Regelung eines Ausnahmezustandes die Suspension der durch die Verfassung garantierten Rechte vorsah. „Für Bismarcks Feinde am Hof war klar, was der Kanzler bezweckte – die Arbeiterschutzvorlage sollte hinfällig, der Reichstag in die Luft gesprengt werden. Dann würde der Augenblick kommen, da die besitzenden Klassen einsähen, daß allein Bismarck sie aus der Gefahr retten könne.“²⁴

Doch diese Form des Konflikts erschien anachronistisch und von Machtinteressen Bismarcks geleitet, dessen Politik mehr und mehr wie Mehltreue auf den Erwartungen „vornehmlich einer jüngeren, aktivistischen Generation“ lag.²⁵

Der Versuch Bismarcks, die Zügel wieder in die Hand zu nehmen, indem er die Minister seines Kabinetts auf eine Kabinettsorder von 1852 hinwies, die ihnen mit Ausnahme des Kriegsministers den direkten Vortrag beim Monarchen untersagte, läutete ebenso das Ende seiner Karriere ein, wie das durch Bleichröder vermittelte Gespräch mit Windhorst, das in der älteren Forschung häufig als Beleg für die verfassungsgemäßen Absichten Bismarcks herhalten mußte. Aus einer inhaltlichen Kontroverse über die Soziale Frage wurde mehr und mehr eine Auseinandersetzung um die jeweiligen Herrschaftskompetenzen, die Bismarck durch die Schaffung einer Abhängigkeit des Kaisers von seinen Krisenbewältigungsfähigkeiten für sich zu entscheiden gedachte. Der Kaiser jedoch hatte wohl Ähnliches im Sinn, denn:

Die Lösung [der Frage, warum die Situation zwischen Kaiser und Kanzler (am 15.3.1890) eskalierte, Anmerkung d. Verf.] liegt überhaupt nicht in der Angelegenheit der Order, sondern in der des Kampfprogramms gegen den Reichstag. Der Kaiser hingte sich an die anderen Konfliktstoffe, weil sein Widerstand gegen das Kampfprogramm als Wankelmüt und Schlappheit erscheinen konnte, vielleicht auch, weil er ein Gefühl dafür hatte, daß in seine sachliche Begründung das persönliche Motiv mindestens hineinspielte, dem unbequemen Kanzler den Boden wegzuziehen

Bismarck war sich dessen – aber auch seiner Ohnmacht in dieser Frage – wohl bewußt.²⁶ Mit dem erzwungenen Rücktritt von seinen Ämtern verabschiedete er sich allerdings nicht in den Ruhestand, sondern läutete eine neue Runde in der Auseinander-

²⁴ Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 611.

²⁵ Siehe: Wehler: GsG, Bd.3, S. 994.

²⁶ Siehe: Otto von Bismarck: Gedanken und Erinnerungen, Bd. III, Stuttgart/Berlin 1922, S. 80, 86. Trotzdem oder deshalb ist der dritte Band, der eigentlich erst nach dem Tod von Wilhelm II. erscheinen sollte, paradigmatisch für die Selbststilisierungsversuche Bismarcks, wie nicht zuletzt die Widmung zeigt: „Den Söhnen und Enkeln zum Verständnis der Vergangenheit und zur Lehre für die Zukunft“ (Titelblatt). In der offiziellen Hagiographie des Kaiserreichs wurde Bismarck stattdessen eher marginalisiert, so gibt es im *Lesebuch für die Kapitulantenschulen* von 1903 keinen einzigen Artikel über Bismarck! Siehe: *Lesebuch für die Kapitulantenschulen*, zweiter Teil, Zum Dienstgebrauch ausgegeben vom Königlich Preußischen Kriegsministerium, Berlin 1903.

setzung um die Macht im Reich ein. Denn, noch während der von ihm vorgeschlagene Nachfolger Caprivi seine Arbeit aufnahm, der Kaiser zweimal das Rücktrittsgesuch annahm, begann Bismarck an seiner Legende zu schreiben, die – zunächst in Form eines ausgeklügelten Entlassungsgesuchs – am 18. März 1890 Wilhelm II. erreichte. Der Kaiser, der dieses – gemäß der Form – bedauerte, ließ 48 Stunden später seine Bewilligung des Gesuchs inklusive der Ernennung Bismarcks zum Herzog von Lauenburg und Generaloberst der Kavallerie mit dem Rang eines Generalfeldmarschalls dem scheidenden Kanzler zukommen. Zusätzlich versprach er Bismarck: „Mein lebensgroßes Bildnis“.²⁷

An dieser Stelle erscheint die Ersetzung des einen Charismatikers durch den nächsten im Formular Nation und im Handlungsfeld *Herrschaft* vollständig und logisch, wenn man an *Max Webers* Szenario des Herrschaftswechsels denkt.²⁸ Kehren wir aber noch einmal kurz zum Entlassungsgesuch Bismarcks zurück, um die Ernsthaftigkeit des so vollzogenen Machtwechsels für die zukünftige Geschichte Deutschlands (also nicht bloß des Kaiserreichs) herauszustellen.

Als Grund für seinen Rücktritt hatte Bismarck in seinem Entlassungsgesuch explizit den Zwang, die Kabinettsorder von 1852 aufzuheben, genannt, was, wie wir wissen, der rein äußerliche Anlaß des erzwungenen Rücktritts war.²⁹ Er stilisierte diesen Streitpunkt in der Art, daß „die Nachwelt entnehmen sollte, wie er wegen seiner unachgiebigen Verfassungstreue entlassen worden sei. [In diesem Sinne bedeutete] die Aufhebung der Kabinettsorder von 1852 [...] die Rückkehr zum Absolutismus in Preußen.“³⁰

Die Auseinandersetzung um die Macht im Reich mutierte so zum Kampf um das (kollektive) Gedächtnis. Bismarck wurde zu seinem eigenen Mythenschreiber, um Autorität wiederzuerlangen, die er als ‘Kassandra im Sachsenwald’ und andere sich um ihn und seine Denkmäler sammelnde *Bismärcker*, als nationalistische Assoziationen verschiedener Couleurs, in der Zukunft politisch instrumentalisieren sollten. Der politische Mythos, der Gründermythos des Reichs, im Formular Nation eingesetzt durch die Reaktivierung mythischer Bildern aus dem kulturellen Gedächtnis, sollte als Bismarck-Kult (in seiner Genese) politische Handlungsrelevanz gewinnen. Der Gründer des Reichs und ‘Verteidiger’ der Verfassung gegen den Absolutismus, dies gilt es zu zeigen, wurde als Formular zum Wegbereiter des *Nazismus*.

Der Bismarck-Kult bis 1890

Bismarcks Politik basierte, wie wir gesehen haben, zum Teil auf seinem Charisma, zum anderen Teil aber ebenso auf einer gezielten Politik der *Inklusion* und *Exklusion* bestimmter politischer und gesellschaftlicher Gruppen. Der Bismarck-Kult im 19. Jahrhundert spiegelt im großen und ganzen diese Freund-Feind Verhältnisse wider – und war damit auch selbst ein Politikum.

Viele der Mythen, die ihn umrankten, thematisierten natürlich die historischen Leistungen des Mannes, der den Traum der Nationalbewegung – die Einigung Deutschlands – realisierte, um die Nationalbewegung als politischen Gegner zu schwächen und alte Machtverhältnisse zu sichern. So kam es denn auch zu ersten

²⁷ Zitiert nach: Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 615.

²⁸ Siehe: Anm. 4 und den Beitrag von Ursula Rhode-Jüchtern in diesem Band.

²⁹ Siehe: Gall: Bismarck, S. 817f, Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 614.

³⁰ Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 614.

Formen der Bismarck-Verehrung nach der Herstellung der preußischen Hegemonie im Deutschen Krieg von 1866. Die erste Widmung einer Straße erfolgte in diesem Zusammenhang im Dezember 1866 in Berlin auf Geheiß von Wilhelm I., der allerdings wenig später eine Petition von Berliner Bürgern betreffs der Benennung einer weiteren Straße nach Bismarck ablehnte, und so die königliche Prerogative gegen die Demokratisierungstendenzen im Bereich des politischen Symbolarsenals durchsetzte. Mittelfristig ließ sich dieser Trend, der im ausgehenden 18. Jahrhundert im Bereich der Denkmäler ein- und im 19. Jahrhundert sich fortsetzte, allerdings nicht aufhalten, denn der Steuerungsversuch von Wilhelm I. mißglückte:

*All public honors over the next half century were conferred 'from below', by local government and a wide variety of political, patriotic and civic organizations acting independently from, and after 1890 sometimes in conscious opposition to, the monarch and the national government.*³¹

In diesem Sinne folgten bis zum deutsch-französischen Krieg die Ehrenbürgerschaften der Städte Barby und Bütow, wobei sicherlich lokale Bezüge zu Bismarck eine Rolle spielten. Unabhängig von 'persönlichen' Bezügen entstand in Ober-Johnsdorf (Schlesien) hingegen in Form eines Turms das erste Bismarck-Denkmal, das an die Siege von 1864 und 1866 erinnern sollte und auf private Initiative entstand, [so that] „it was a public monument only in a limited sense and its existence was not widely known“.³²

Noch vor Abschluß der Versailler Verträge sollte dann eine weitere Welle von Ehrenbürgerschaften folgen³³, wobei deren geographische Verteilung auf eine noch nicht vollständige Überwindung der innerdeutschen Gegensätze schließen läßt, da überwiegend norddeutsche und protestantische Städte Bismarck die Ehrenbürgerschaft verliehen. Diese Welle sollte (mit besagter Tendenz) bis zur Beilegung des Kulturkampfes andauern und in sie fällt auch die Errichtung des ersten Bismarck-Standbildes 1874 in Charlottenbrunn (Schlesien).

Mit dem Kulturkampf nahm das Nord-Süd Gefälle im Bereich der öffentlichen Ehrungen noch weiter zu. Gleichzeitig kann man eine erste Politisierung des Bismarck-Kultes beobachten, die zwar im Sinne, aber nicht auf Initiative der Regierung einsetzte. So verlieh Chemnitz dem Kanzler die Ehrenbürgerschaft mit explizitem Hinweis auf dessen 'Leistung' im Kampf gegen die 'schwarzen Reichsfeinde', aber auch in Köln wurde Bismarck für seinen Einsatz gegen die 'dunklen Pläne' Roms geehrt.³⁴

Überhaupt war der 60. Geburtstag Bismarcks der erste, welcher in großen Teilen des Reichs im größeren Stil gefeiert wurde, so daß man die ersten Ansätze eines Personenkultes in dieser Zeit verorten muß. Köln blieb jedoch wohl eher eine der Ausnahmen unter den Städten, in welchen sich die Protestanten in der Diaspora befan-

³¹ Siehe: McGuire: BiW, S. 4.

³² Ibid.

³³ Unter anderen verliehen Leipzig, Hamburg, Berlin, Görlitz, Lübeck, Bremen, Dresden und Stendal Bismarck die Ehrenbürgerschaft, siehe: Wilhelm Schultz: Bismarck als Ehrenbürger, BB Juni/Juli 1914, S. 70 und McGuire: BiW, S. 4f.

³⁴ Siehe: Karl Schlüter: Fürst Bismarck, der deutsche Reichskanzler, Ein Lebens- und Charakterbild, dargestellt in einer Festrede zum 60. Geburtstag des Fürsten gehalten im Saale der Lesegesellschaft zu Köln am 1. April 1875 von Dr. Karl Schlüter, Mit einem Anhang von Liedern und Gedichten, Bremen 1875.

den. Mag sein, daß lokale politische Konflikte und die hier schon seit den 1830er Jahren andauernde Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem preußischen Staat eine besondere Situation herbeiführten, die 1879 eines der ersten aus einer öffentlichen Sammlung finanzierten Standbilder Bismarcks entstehen ließ. Die gewählte Form der Darstellung – Bismarck in Uniform – sollte lange Zeit stilbildend bleiben.

Gleiches gilt eingeschränkt für die sogenannte ‘Canossasäule’ in Bad Harzburg, die 1877 errichtet wurde und als Inschrift Bismarcks bekannten Ausspruch aus seiner Reichstagsrede vom 14. Mai 1872 – „nach Canossa gehen wir nicht!“ – zitierte. Zwar sind Bismarck-Säulen im ikonographischen Sinne eher selten zu finden, jedoch sind im Laufe der Zeit noch einige Denkmäler entstanden, die in der Darstellung ein Bismarck-Zitat als *Motto* verbildlichten oder als Inschrift verwendeten, also konkreten politischen Inhalt mit dem Bismarck-Mythos zu verbinden suchten. Wie problematisch diese Darstellungsform ist, zeigen die zahlreichen Karikaturen der Canossasäule, die nach Beilegung des Kulturkampfes entstanden.³⁵

Daß der Kulturkampf das kollektive Gedächtnis und damit auch den Bismarck-Kult prägte, offenbart sich nicht bloß in der ablehnenden Haltung von Zentrumsabgeordneten gegenüber Einladungen zu Bismarck-Feiern in den 1880er Jahren, sondern auch in den kulturkämpferischen Implikationen, die einige Bismarck-Denkmalprojekte bis in das 20. Jahrhundert hinein hatten. Noch deutlicher offenbart allerdings der zeitweilige Rückgang von Bismarck-Ehrungen nach der Beilegung des Konflikts den kulturkämpferischen – und damit auch nationalistischen! – Inhalt des Bismarck-Mythos’.

Bismarck als Führer der nationalen Opposition

Schon mit den spontanen Ovationen der Bevölkerung bei der Abreise des soeben entlassenen Kanzlers in seinen ‘Unruhestand’ nach Friedrichsruh wurde ersichtlich, „auf welche Ressourcen er noch zurückgreifen konnte, um seinen verletzten Narzißmus zu kurieren, seine Demütigung zu rächen und letztlich den ‘neuen Kurs’ der Regierung anzugreifen“.³⁶

Freilich gab es auch eine ganze Reihe von Stimmen, die den in doppeltem Sinne *unzeitigen* Abgang des Kanzlers, begrüßten. Man denke an den berühmten Historiker und späteren Literaturnobelpreisträger Theodor Mommsen, der bilanzierte und auch prophezeite, daß „der Schaden“ der Regierungsepoche Bismarcks „unendlich viel größer“ für das Reich gewesen sei „als ihr Nutzen“, denn:

Die Gewinne an Macht waren Werte, die bei dem nächsten Sturme der Weltgeschichte wieder verlorengehen; aber die Knechtung der deutschen Persönlichkeit, des deutschen Geistes, war ein Verhängnis, das nicht mehr gutgemacht werden kann.³⁷

Bismarck war zweifellos zum Zeitpunkt seines Rücktritts weniger populär als der verheißungsvolle ‘neue Kurs’, wie später die Ära Caprivi genannt wurde, obgleich das Potential für die Mythisierung Bismarcks in Teilen der deutschen Bevölkerung durch-

³⁵ Siehe u.a.: McGuire: BiW, S. 7f.

³⁶ Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 623.

³⁷ Zitiert nach: Gall: Bismarck, S. 820. Siehe auch: Wehler, GsG, Bd.3, S. 999.

aus vorhanden war. Vermutlich setzte der scheidende Reichskanzler schon bei der Abfassung seines Rücktrittsgesuchs auf dieses Potential für ein Comeback, weil,

wenn Bismarcks letztes Staatspapier seinerzeit, wie er es wünschte, veröffentlicht worden wäre, hätte [es] auf der Hand gelegen, daß er nicht beabsichtigte, ins Dunkle abzutreten und nie wieder von sich hören zu lassen. Dieses Abschiedsgesuch hätte einen neuen Machtkampf eröffnet, der nun aber nicht länger hinter den Kulissen, sondern auf offenen Bühne vor dem ganzen deutschen Volk ausgetragen worden wäre.³⁸

Diese Veröffentlichung kam zwar nicht zustande, aber Bismarck sollte sich schon bald nach seiner Ankunft in Friedrichsruh mit anderen Möglichkeiten auseinandersetzen, wie eine Öffentlichkeit zu gewinnen sei – den Reichstag nämlich, welchen er so lange geringgeschätzt hatte.

Seine Entscheidung, sich um ein Reichstagsmandat zu bemühen, stieß zwar bei seiner Frau und Sohn Herbert nicht auf Gegenliebe, doch im Februar 1891 kandidierte Bismarck für die Nationalliberalen in einem Hannoveraner Wahlkreis. Das Wahlergebnis fiel bescheiden aus, und es ist eine Ironie der Geschichte, daß sich Bismarck erst in einer Stichwahl mit Hilfe der Welfenpartei gegen einen Arbeiter einer Zigarrenfabrik durchsetzen konnte, der für die Sozialdemokraten angetreten war. Wahrgenommen hat er dieses Mandat jedoch nie, aber es schwebte gleich einem Damoklesschwert über der Regierung, die mehr und mehr sich der Kritik Bismarcks in der Presse ausgesetzt sah, obwohl auf amtlichen Druck ehemals Bismarck nahestehende Zeitungen, wie z.B. die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, den Kontakt zu ihm abgebrochen hatten. Dennoch war Bismarck für viele Zeitungen ein interessanter Gesprächspartner, und das erste Interview nach seiner Entlassung führte der *New York Herald* mit ihm, kaum daß er sich im Sachsenwald zur Ruhe gesetzt hatte.³⁹

Als Sprachrohr Bismarcks galten jedoch die *Hamburger Nachrichten* und die *Zukunft*. Mit den Chefredakteuren der Blätter verband Bismarck eine Freundschaft, die zumindest im Fall von Harden, dem Chefredakteur der *Zukunft*, schon als 'Kumpanei' bezeichnet werden muß, so daß Harden seine Rolle als „Stachel im Fleische des Kaisers und seiner Regierung“ mit intimen Kenntnissen wahrnehmen konnte, gleich, ob man die psychologische Analyse *Nicolaus Sombarts* in diesem Fall teilt oder nicht.⁴⁰

Trotz der Unterstützung des Verlags *J.G. Cotta* und Bismarcks Einfluß auf Hamburger und Münchner Blätter, gelang es ihm jedoch nicht, eine Berliner Zeitung unter seine Kontrolle zu bringen, wie auch das Ziel der Gründung einer Nationalpartei scheiterte. Ein Grund hierfür ist die zunehmende Berufung auf Bismarck durch verschiedene und sich zum Teil widersprechende Gruppen, die der Kanzler als Machtbasis brauchte. Bismarck war intelligent genug, sich nicht politisch instrumentalisieren zu lassen, sondern versuchte, den eigenen Mythos für eine Vielzahl von Gruppierungen 'offen' zu halten. Ein weiterer Grund war der zunehmende Widerstand der Regierung

³⁸ Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 623.

³⁹ Siehe: Ibid., S. 626ff. Zur Pressepolitik der Familie Bismarck generell: Lothar Machtan: Bismarcks Tod und Deutschlands Tränen, Reportage einer Tragödie, München 1998 (fortan: Machtan: Bismarcks Tod).

⁴⁰ Vgl.: Pflanze, Bismarck, Bd.2, S. 626ff., S. 648ff., hier: S. 627 und siehe: Machtan: Bismarcks Tod, S. 21f (Harden) 58f (Harden, *Hamburger Nachrichten*) 93 (Harden und Bismarck), 128ff. (Kaiser und Freundeskreis, Presse) 207 (Harden) und Sombart: Männer, S. 40-54.

in Berlin, deren Ängste sich zur Schizophrenie zu steigern drohten, wie der 'Uriasbrief' anlässlich der Hochzeit seines Sohns Herbert 1892 zeigt.⁴¹

Herberts Braut, die ungarische Gräfin Marguerite Hoyos, hatte – statt ihres Heimorts Fiume – Wien als Hochzeitsort gewählt. Gemäß der Etikette ersuchte daher Bismarck um Audienz bei Kaiser Franz Joseph, was in Berlin zu einiger Aufregung führte, zumal Bismarck auf seiner Reise noch die Hauptstädte Sachsens und Bayerns zu besuchen beabsichtigte. Eingedenk der Möglichkeit, daß der ungeliebte Reichskanzler 'im Unruhestand' versuchen könnte, den österreichischen Kaiser und die Obrigkeiten von Sachsen und Bayern für die Rückkehr an die Macht zu instrumentalisieren, schickte man Briefe an diese und an alle anderen wichtigen Fürstenhöfe, um eine Audienz und vermutlich implizit auch die Teilnahme an der Hochzeit zu unterbinden. Zudem richtete Wilhelm II. noch einen persönlichen Brief an Franz Joseph, der an seiner Haltung gegenüber Bismarck an Deutlichkeit schwer zu überbieten war. Die Aktion wurde maßgeblich vom *Freundeskreis* des Kaisers und der Regierung gelenkt, so daß in diesem Konflikt die Fronten in der Auseinandersetzung um die Macht in Preußen und dem Reich paradigmatisch hervortreten. Da eine Indiskretion in der Wiener Botschaft für die Kenntnisnahme des Briefs durch Bismarck sorgte, erfuhr die Öffentlichkeit recht bald von dem Isolationsversuch, so daß die Aufenthalte und die Rückreise des 'Reichsgründers' zu einem Triumphzug durch 'Großdeutschland' wurde. Ungewöhnlich genug, wenn man an 1866 denkt. Letztlich schlossen sich viele der Honoratioren und Fürsten den Huldigungen an, so daß die Popularität und der Einfluß Bismarcks sich beträchtlich erweiterten. „Ohne sich darum zu bemühen“, schreibt *Pflanze*, „war Bismarck zum deutschen Nationalhelden geworden, zum Symbol der Einheit und der Größe des Deutschen Reichs, ja darüber hinaus sogar der nationalen Identität aller Völker deutscher Sprache, einer Identität, die sich über alle noch trennenden politischen Grenzen hinwegsetzte.“⁴² Wenn die Aussage *Pflanzes* in Hinsicht auf die Identität doch etwas gewagt erscheint, der erste Teil hinsichtlich der Bemühungen Bismarcks doch arg fragwürdig ist, so hat der Autor doch den Symbolcharakter, welchen Bismarck einzunehmen begann, zurecht herausgestellt. Dies wurde seinen Berliner Gegnern auch mehr und mehr klar, so daß sich diejenigen, welche sich besonders den Angriffen aus dem Sachsenwald ausgesetzt sahen, Gedanken um eine Versöhnung des Kaisers mit seinem Vasallen machten. Ein erstes Anzeichen hierfür war die Einladung Herberts zum alljährlichen Ordensfest, die diesem als Träger diverser hoher Orden und Ämter genauso wie seinem Vater zustand, allerdings in den letzten Jahren stets ausgeblieben war.

Aller Wahrscheinlichkeit nach war die treibende Kraft hinter dieser Entscheidung Philipp zu Eulenburg in Absprache mit Graf zu Eulenburg, dem Oberhofmarschall, und dem Flügeladjutanten des Kaisers, Cuno Graf von Moltke. Philipp hatte erkannt, daß der Streit mit Bismarck seinem Freund, dem Kaiser, teuer zu stehen kam.⁴³

Es bedurfte noch einiger Vermittlungstätigkeit, bis beide Seiten zur Versöhnung bereit schienen, wobei besonders Johanna alles tat, um die Reise ihres Mannes nach Berlin zu verhindern, die für Bismarck als auch Wilhelm II. zum vollen Erfolg wurde. Trotz der Versöhnung und zunehmender körperlicher Beschwerden entsagte Bismarck nicht seiner symbolischen Führerschaft derjenigen oppositionellen Gruppen,

⁴¹ Siehe: *Pflanze*, Bismarck, Bd.2, 637ff., McGuire, BiW, S. 28f.

⁴² *Pflanze*: Bismarck, Bd.2, S. 640.

⁴³ *Ibid.*, S. 645.

die dem 'Alten Kurs' huldigten, vielmehr trank er schon am 14. Februar 1894, also ca. zwei Wochen nach seinem Besuch beim Kaiser, jene Flasche Wein, die ihm Cuno Graf von Moltke überbracht hatte, mit Maximilian Harden. Nicht umsonst sollte ein Witzbold den Tropfen 'Lacrimae Caprivi' taufen. Kaum 13 Jahre später stand eben der Überbringer der Flasche im Mittelpunkt der Hardenschen Skandalprozesse gegen die 'unverantwortlichen Freunde' des Kaisers.⁴⁴

Bestreiten zu wollen, daß Harden der Exekutor der Bismarckschen Rache war, wie es in der jüngsten Harden-Literatur geschieht, gehört zu dem Kapitel 'Bismarck-Apologetik um jeden Preis' – zu dem zähen Widerstand der Deutschen, sich ihre epochale Vaterfigur nicht zerstören zu lassen.⁴⁵

Die offizielle Huldigung seiner Person tat Bismarck gut, der ja Ende des Vorjahres in Kissingen eine ernsthafte gesundheitliche Krise zu überstehen hatte. Sein Lebensstil, übermäßiges Trinken und Essen bei möglichst wenig Bewegung, forderte zunehmend seinen Tribut, wie auch sein von Leidenschaften und Anstrengungen geprägtes Leben überhaupt.⁴⁶ In Kissingen hatte sich Bismarck wohl die ersten Gedanken gemacht, wie sein Begräbnis einen Beitrag zu *seiner* Mythisierung liefern könnte, denn er hatte Sorge, daß Wilhelm II. politisches Kapital aus einer ostentativen Geste zöge. Diese Sorge faßte er schon am 20. Juni 1893, daher vor der gesundheitlichen Krise des Spätsommers (s.o.), gegenüber seinem früheren Berliner Pfarrer Pank, der sich um die Versöhnung Bismarcks mit dem Kaiser bemühte, in folgende Worte:

Ich bin ein alter Mann und beschäftige mich oft, zumal in schlaflosen Nächten, mit meinem Tode; und da erfaßt mich immer wieder – ich weiß nicht, woher es kommt – der Gedanke und erregt mich: wenn das Ende nahe ist und ich vor meinem Gott zu treten habe – kommt der Kaiser.⁴⁷

Unter diesen Vorzeichen muß man den Besuch in Berlin beiderseits eindeutig als Zugeständnis an die Erwartungshaltung der Bevölkerung deuten. 'Versöhnung und Verhöhnung' – wie *Machtan* dieses Tauziehen um die Gunst des kollektiven Gedächtnisses in den Jahren 1893 und 1894 nennt, warfen schon früh Schatten auf den Tod Bismarcks, so daß beide Seiten sich bemühten, entsprechend vorbereitet zu sein

⁴⁴ Den allgemeinen Ablauf der 'Versöhnungsfahrt' schildert: Pflanze: Bismarck, Bd.2, S. 645ff. Stärker den zynischen Machtinstinkt Bismarcks beschreibend: Sombart: Männer, S. 51 und Machtan: Bismarcks Tod, S. 93.

⁴⁵ Sombart: Männer, S. 48f.

⁴⁶ Siehe zur Leidensgeschichte Bismarcks: Machtan: Bismarcks Tod und auch: Joachim Radkau: Das Zeitalter der Nervosität, Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 2000, S. 63ff.

⁴⁷ Siehe: Oskar Pank: Im Bismarckschen Hause, Leipzig 1929, S. 82f.

Das Potential für die Apotheose Bismarcks

Die ersten Anzeichen einer *Apotheose* Bismarcks hatte es schon kurz nach seiner Entlassung gegeben. Im Kontext der Kritik am 'Neuen Kurs' Caprivis, der sich durch eine Annäherung an die 'Reichsfeinde', Aufgabe des Agrarprotektionismus und eine generelle Hinwendung zum Freihandel auszeichnete, bildete sich eine Vielzahl von Gruppen, die sich in ihrer Opposition auf Bismarck als Verkörperung des 'Alten Kurses' beriefen. Zahlreiche Bilder und Postkarten weisen durch die Einbeziehung von frühen Nationaldenkmälern darauf hin, daß der 'Alte Kurs' nicht bloß die Metapher für die Politik Bismarcks war, sondern zugleich ein nationales Selbstverständnis demonstrierte.⁴⁸

Im Rahmen seiner Selbststilisierung gelang es Bismarck, zum Führer der Opposition zu avancieren. Dies zeigte sich besonders deutlich in der 'Bismarck-Fronde', die bis zur vorgeblichen Versöhnung im Jahre 1894 andauerte. Schon bevor es zum erneuten Bruch zwischen dem Kaiser und Bismarck kam, zeichnete sich aber ab, daß der Diskurs nicht mit einer Geste zu beenden war – auch wenn Caprivi durch den bayrischen Aristokraten Hohenlohe, der den 'Neuen Kurs' abschwächen sollte, abgelöst wurde. Die Probleme lagen nicht nur auf der tagespolitischen Ebene, sondern sind auch auf die *Nervosität* der Nachgründerzeit zu veranschlagen.⁴⁹

Nationalismus und Bismarck-Kult des Kaiserreichs lagen in einer tiefen Verunsicherung von Teilen der Bevölkerung begründet. Obgleich keineswegs die Rede von zwei Dekaden der wirtschaftlichen Depression sein kann⁵⁰, litten eine Vielzahl von Individuen unter Krisenerfahrungen, die sich in *Deprivationsängsten*, *Integrationsproblemen* und *Marginalisierungserlebnissen* äußerten und zur 'Nervosität' verdichteten. Dies hatte grundlegende Auswirkungen auf den *Habitus* der Betroffenen, die in einer Zeit der in Frage gestellten sozialen Stratifikation und zunehmender Auflösung der alten Zeit- und Raumhorizonte⁵¹, neue Formen der *soziopolitischen* Distinktion schufen oder alten zu einer Renaissance verhalfen, wie zum Beispiel dem aristokratischen Ehrbegriff.⁵²

In Bismarck als Patienten konnten viele ihr eigenes Leiden spiegeln, aber gleichzeitig eine Haltung und Kraft finden, die ihnen als Vorbild diente. *Siegen* und *Leiden* verwies auf *Prädestination* und in vielen *Dioskurenpaaren*, mit denen das sich bildende Formular Bismarck gefüllt wurde, finden sich widersprechende Assoziationen⁵³, die in

⁴⁸ Siehe u.a. die Beispiele, welche Breitenborns Bildband bietet: Konrad Breitenborn: Bismarck, Kult und Kitsch um den Reichsgründer, Frankfurt (M.) 1990, S. 72ff., insbesondere die Abb. 81 und 83.

⁴⁹ Siehe u.a.: Joachim Radkau, wie Anm. 46. und Ders.: Nationalismus und Nervosität, in: Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 248-315; Volker Ullrich: Die nervöse Großmacht: 1871-1918, Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs, Frankfurt (M.) 1997.

⁵⁰ Siehe: Radkau, wie Anm. 46., S. 62f.

⁵¹ Zur „Vernichtung von Zeit und Raum“ siehe: Wolfgang Schivelbusch: Geschichte der Eisenbahnreise, Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt (M.) 2000.

⁵² Zum Duell und Ehrbegriff siehe: Ute Frevert: Ehrenmänner, Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991.

⁵³ Siehe: Rolf Parr: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“, Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks (1860-1918), München 1992, insbesondere Kap.3 und Kap.7.2 im Belegstellenarchiv (auf Mikrofiche).

der Kombination mit Wörtern wie ‘dramatisch’, ‘außeralltäglich’ und ‘tragisch’ umschrieben werden können.

In der Krisenstimmung des fin de siècle bildeten sich denn auch eine Vielzahl von Interessengruppen⁵⁴, die allesamt nationalistisch waren, Bismarck huldigten, aber diverse politische Ziele verfolgten:

VERBÄNDE	INHALTE
Nationalliberale Partei	liberale Wirtschaftspolitik, starker/liberaler Staat, Reichsnationalismus
‘Konservative’	Monarchie, Bewahrung der alten Verhältnisse, borussisch
Sänger und Turner	traditionelle Vertreter des Nationalismus
Alldeutscher Verband (seit 1886)	Antisemitismus, Auserwähltheit des dt. Volkes, Ethnozentismus, völkisch-nationalistisch
Bund der Landwirte	Für Agrarprotektionismus und Schutzzölle, nationalistisch
Ostmarken-Verein	Für die Ausgrenzung der polnischen Minderheit und Kolonisierung des Ostens, dt. Mission
Deutsch-nationaler Handelsgehilfenverband	Gegen Wirtschaftsliberalismus, Deprivationsängste.
Verein deutscher Studenten	z.T. marginalisierte Jugend, Nationalismus und völkischer Egalitarismus
Flottenverein	Kolonialismus, „Platz an der Sonne“
Bismarck-Vereine	„Alter Kurs“ und ↑

Bismarck hatte wissentlich „endowed with his own enormous symbolic capital a populist ‘German-national’ ideology which he had, as chancellor, resolutely opposed“ und das machte ihm selbst zum Symbol und Fixpunkt der nationalen Opposition gegen die Politik seines Nachfolgers.⁵⁵

Diese Gruppen trennten spezifische politische Ziele, die zwar größtenteils unter dem ‘Alten Kurs’ Bismarcks subsumiert werden, allerdings in der Realität doch zu Interessenkollisionen führen konnten. Gemeinsam hatten sie hingegen die Beschwörung Bismarcks im Rahmen der Zivilreligion *Nationalismus*, die immer stärker sakrale Züge annahm. Letzteres führte nach und nach zu einem Wechsel im Geschichtsbild der *neuen Generation* von Nationalisten, wie McGuire in seiner Studie gezeigt hat:

⁵⁴ Siehe: Gall: Bismarck, S. 832, McGuire: BiW, S. 38ff.

⁵⁵ Roger Chickering: *We Men who feel most German, A Cultural Study of the Pan-German League, 1886-1914*, Boston 1984, S. 46, siehe auch McGuire: BiW, S. 37.

With the increasing invocation of Bismarck as personification of the German nation, German nationalists began to emancipate themselves from the view of history established by Treitschke and Sybel that placed the Hohenzollern in the center of modern German history.⁵⁶

Diese *Geschichtsvergessenheit* erstreckte sich natürlich nicht auf die Mytheme, die mit Bismarck verbunden wurden, forderte aber mittelfristig Wilhelm II. heraus – obwohl oder gerade weil er sich zunächst „gnädig“ zeigte. Es galt für ihn, die Apotheose Bismarcks zu verhindern, für die zusammenfassend drei Gründe sprachen:

1. Es gab ein Publikum, das aufgrund der Krisenstimmung bereit für einen ‘Messias’ war.
2. Es gab eine Gemeinde, die zwar politisch uneins war, aber aktiv die Apotheose Bismarcks betrieb.
3. Bismarck war – entgegen von Selbstaussagen und Biographen, die seiner Selbstbeschreibung Glauben schenkten – bereit, diese Rolle zu übernehmen.

Wie stark hierfür das Potential war, zeigte die Huldigungswelle im Jahre 1895.

Der Höhepunkt der Bismarck-Verehrung

Mit Ende der Fronde und der Versöhnung zwischen Berlin und Friedrichsruh schien zunächst die Konfrontation zwischen dem Kaiser und Bismarck beendet zu sein. Dies führte 1895 anlässlich von Bismarcks 80. Geburtstag zu einer bis dahin noch nicht gesehenen Huldigungswelle, die kaum mit dem Hinweis auf die zahllosen Feste und über 400 Ehrenbürgerschaften⁵⁷, die Bismarck verliehen wurden, beschrieben werden kann. Trotzdem kam es zum Eklat, als am 23. März auf Antrag der Nationalliberalen über eine Grußadresse zu Ehren des Geburtstags im Reichstag abgestimmt wurde. Mit den Stimmen von Zentrum, SPD und der Freisinnigen Volkspartei (163:146) wurde dieser Antrag nämlich abgelehnt⁵⁸, was zu einem Sturm der Entrüstung führte, dem sich selbst den Parteien nahestehende Zeitungen anschlossen. Diese Ablehnung war schon an sich erstaunlich, hatte doch zehn Jahre zuvor der Reichstag relativ einmütig seine Glückwünsche an Bismarck gesandt. Noch erstaunlicher oder weitschauender war die Begründung von Eugen Richter, der für die Freisinnigen die Ablehnung im Plenum vertrat, denn er warf den Nationalliberalen eine Instrumentalisierung der Grußadresse vor. Der Popularität der Parteien dürfte dieses Verhalten aber wohl wenig genutzt haben, zumal der Kaiser die Gunst der Stunde nutzte, um nochmals seinen Willen zur Versöhnung zu dokumentieren, indem er sich an die Spitze der Gratulanten stellte – er, der zwei Jahre zuvor ebenfalls keine Glückwünsche übermitteln ließ.

Wer dieses politische Schmierentheater nur für eine Fußnote der Geschichte des Kaiserreichs hält, sollte sich an dieser Stelle vor Augen führen, wer – neben den Tausenden von Gratulanten aus dem Volk – alles nach Friedrichsruh pilgerte: u.a. 110 Reichstagsabgeordnete, 248 Abgeordnete des Landtags, 60 Mitglieder des preußischen

⁵⁶ McGuire: BiW, S. 45.

⁵⁷ Während McGuire von 394 Städten spricht, geht Studt von 450 aus, siehe: McGuire, BiW, S. 52 und Studt: Bismarckbild, S. 8. Studt geht an gleicher Stelle von mindestens ebenso vielen Ehrenmitgliedschaften diverser Verbände aus. Siehe zudem: Hedinger: Bismarck-Denkmäler, S. 279.

⁵⁸ Siehe u.a.: Gall: Bismarck, S. 833, Studt: Bismarckbild, S. 7f, McGuire: BiW, S. 50f.

Herrenhauses und die gesamte Rektorenschaft der deutschen Universitäten.⁵⁹ Zudem bewirkten die zahlreichen Huldigungen eine offenkundige Verbesserung des Gesundheitszustandes des Jubilars, der bis zum Ende des Jahres von den Ehrungen zehren konnte.⁶⁰

Während der Bismarck-Kult seinen Höhepunkt erlebte, Inseln, Berge, Städte, Straßen, Blumen, Äpfel, Gurken, Heringe und Erbswurst nach dem Reichskanzler a.D. benannt wurden, zeichnete sich aber erneut ein Konflikt mit dem Kaiser ab.

Wiederaufnahme des Diskurses auf der semiotischen Ebene

Der Burgfrieden wurde brüchig, als der Kaiser seinen Großvater als 'Wilhelm den Großen' zu promoten begann. Erstmals unternahm er diesen Versuch im Juni 1895 bei der Einweihung des Nord-Ostsee Kanals, zu der er Bismarck nicht eingeladen hatte, obgleich dieser maßgeblich an der Planung des Projekts beteiligt gewesen war. Ebenfalls bei der 25. Jahresfeier des Sedanstages kam er auf 'Wilhelm den Großen' zu sprechen und bei der Jubiläumsfeier des Frankfurter Friedens bedankte er sich dann in der Rede bei Bismarck für seinen 'Anteil' am Einigungswerk. Am 26. Februar 1897 wurde seine Geschichtsverfälschung endgültig skandalös, da er nicht bloß die Werke seines Großvaters in den Himmel hob, sondern „dessen 'Ratgeber', also vor allem Bismarck, zu 'Handlangern' und 'Werkzeugen' degradierte. Für diese Entgleisung erntete er einen Sturm der Entrüstung in der Öffentlichkeit, der auch seinen eigenen Handlangern Tränen heller Verzweiflung in die Augen trieb“.⁶¹

Der Diskurs hatte sich endgültig auf die Ebene der Zeichen und Symbole verlagert. Es zeichnete sich ab, daß die einzige Möglichkeit eines Sieges über den verhaßten Exkanzler für Wilhelm II. darin bestand, diesen zu 'beerben'. Damit begann das bange Warten auf den Tod – für beide Seiten.⁶²

Bismarcks Tod und Auferstehung

*Acht Jahre lang im Sachsenwald lebendig begraben, hat er seinen politischen Tod um acht Jahre überlebt. [...] Die Bismarcklegende wird nicht zwei Menschenalter lang auf uns lasten wie die Napoleonlegende auf Frankreich.*⁶³

In doppelter Hinsicht irrte der Autor der *Vorwärts*: Einerseits hat die Bismarcklegende die Spanne von immerhin 30 Jahren den Tod Bismarcks überlebt; andererseits war dies das Resultat einer gezielten Einflußnahme auf die kollektive Kommemoration, die alles andere als ein 'politischer Tod' gewesen ist.

Nicht zuletzt der Kaiser hat dies zu spüren bekommen. Sein Versuch Bismarck zu beerben, scheiterte schon im Ansatz, da dieser mit Hilfe seiner Familie dagegen Vorkehrungen getroffen hatte. Weder konnte der Kaiser Bismarck am Sterbebett heimsuchen, noch konnten andere Symbolhandlungen mit Bismarcks Leiche durchgeführt

⁵⁹ Siehe: McGuire: BiW, S. 51.

⁶⁰ Siehe: Machtan: Bismarcks Tod, S. 108ff.

⁶¹ Machtan: Bismarcks Tod, S. 114, 115.

⁶² Das qualvolle Warten auf beiden Seiten hat Machtan eindringlich beschrieben: Machtan: Bismarcks Tod.

⁶³ Vorwärts, Nr. 178 (2.8.1898) zitiert nach: Studt: Bismarckbild, S. 4.

werden. Wilhelm II. blieb nur noch die späte Unterwerfung unter seinen Widersacher und die öffentliche Meinung – soweit diese national gesinnt war.

Mit seinem Tod vollendete Bismarck die eigene Apotheose und schuf die Basis für seine *Hypostasierung*, „und diese wiederum muß man als das Produkt eines *Mythisierungsprozesses* begreifen: als Prozeß der Verklärung einer herausragenden Persönlichkeit des politischen Lebens einer vergangenen Epoche zu einem ausstrahlungskräftigen und massenwirksamen Symbol von *überzeitlichen* Rang“.⁶⁴ Hatte Bismarck bis zuletzt auf der semiotischen Ebene den Diskurs mit dem Kaiser geführt, so – wenn nicht schon früher – wurde er nun selbst zu einem Symbol in diesem Diskurs. Bismarck war nun nicht mehr bloß eine mythisierte Persönlichkeit oder ein Mythos, sondern:

Der Bismarck-Mythos war zu einer Matrix des deutschen Nationalmythos geworden, jedenfalls zu einem Nationalsymbol allerersten Ranges. Obwohl er ein eigenes semiotisches System ausprägte, erwies sich der Bismarck-Mythos als ein sehr formbares Phänomen im politischen Überbau der reichsdeutschen Gesellschaft. Vor allem eignete diesem Mythos die Fähigkeit zu assoziativer Ausweitung über den tagespolitischen Kontext hinaus, so daß er fortgeschrieben, das heißt: in neue Sinnbezüge gestellt und mit politischen Religionen anderer Provenienz verschränkt werden konnte. Wirkungsgeschichtlich betrachtet, haben wir es mit Metamorphosen zu tun, die den Bismarck-Mythos ein halbes Jahrhundert lebendig hielten.⁶⁵

Der Begriff ‘Mythos’ erscheint mir für die von *Machtan* zutreffend beschriebenen Charakteristika der Bismarck-Verklärung nicht mehr angemessen, wie auch – besonders hinsichtlich der diachronen Entwicklung und den *Metamorphosen* der Begriff *Matrix* ungeeignet erscheinen muß – mein Vorschlag für dieses Phänomen lautete daher: Formular.⁶⁶

Bismarck als Formular

Kurz nach dem Tod Bismarcks setzte auch schon eine neue Welle von Denkmalprojekten ein. So wie sich die darauf entstehenden Denkmäler mehr und mehr ikonographisch von der realen Person Bismarck lösten, so wandelte sich der – bisher schon von *ambivalenten Dioskurenpaaren* geprägte – Mythos zu dem *Formular* für Nation. Im Grunde konnten alle Gruppen und Verbände, die ihrem Selbstverständnis nach nationalistisch waren, auf der *semiotischen Ebene* mit Bismarck argumentieren. Bismarck war fortan eine sakrosankte Figur und könnte als Beispiel für den Nationalismus als Säkularreligion dienen, wenn nicht gerade die relative Offenheit der Interpretation von Bismarck = Nation dem widerspräche. Anders gewendet: solange man kein klassischer ‘Reichsfeind’ war oder allzusehr Bismarck als Legitimation seiner Anliegen nutzte, konnte man nahezu in jeder Hinsicht sich auf Bismarck berufen. Verglichen mit den diversen Schutzheiligen des Katholizismus, die arbeitsteilig eingesetzt werden, war Bismarck der Allzweckheilige des reichsdeutschen Nationalismus – Michel und Georg, Hagen und Siegfried.

⁶⁴ Machtan: Bismarck-Kult, S. 16.

⁶⁵ Machtan: Bismarck, S. 88. Studt kommt zu ganz ähnlichen Ergebnissen und bezeichnet das Symbol *Bismarck* als Chiffre ohne eindeutigen Inhalt, siehe: Studt: Bismarckbild, S. 9. Siehe auch: Hedinger: Bismarck-Denkmäler: S. 288ff.

⁶⁶ Siehe: Anm. 3.

Mag sein, daß in Krisenzeiten, seien sie auch mehr oder minder eingebildet, die Menschen sich bevorzugt an Übermenschen orientieren. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß Nietzsche zur gleichen Zeit philosophierte. Belegbar ist auf alle Fälle, die bleibende politische Wirkung Bismarcks auf das kollektive Gedächtnis der Nation, die Ernst von Wildenbruchs Gedicht 'Unser Bismarck' belegt und einklagt:

*Deutschland, sei wach! Wahr' Deine Sach',
Wahre Dein Leben, werde nicht schwach!
Kyffhäuser-Raben, die da entschliefen,
Steigen krächzend aus nächtigen Tiefen,
Himmel wird dunkel, die Luft wird schwer,
Eckart der Treue scheucht sie nicht mehr.
Eckart der Treue ruht aus von Taten,
Kann nicht mehr helfen, kann nicht mehr raten.
Hilf Dir selber in Deiner Not,
Sonst ist er tot,
Bismarck für immer Dir tot.*

*Laß nicht den Bismarck sterben in Dir!
Gib es nicht her, das errung'ne Panier,
Laß in Vergessens Erbärmlichkeit
Nicht versinken die heilige Zeit,
Die uns den Kaiser gab und den Vater:
Wilhelm und Bismarck, seinen Berater.
Siehst Du die Feinde? Hörst Du sie flüstern,
Wie sie die Beute schleichend umlüstern?
Strafe sie Lügen, mach' sie zu schand,
Wolle Dich selber, deutsches Land!
Wolle Dich selbst! Zwing die Not!
Bismarck war tot, ist nicht mehr tot.
In Deiner Seele, die sich erhebt,
Steht er Dir auf, kommt wieder und lebt,
Kommt und ist da,
Allgegenwärtig und nah,
Deutschland, Dein Bismarck, er lebt!⁶⁷*

In den letzten beiden Versen des Gedichts dürfte deutlich werden, daß Bismarck mit einer Vielzahl von Mythen in Verbindung gebracht wurde (in diesem Fall mit Barbarossa und Eckart). Er verkörpert bei Wildenbruch den Schutz gegen die Feinde, wird erwartet und ist doch in jedem vorhanden. Bismarck wurde als 'Untoter' nicht nur zum Identifikationsobjekt der Deutschen, sondern „er *ist* in Wahrheit Deutschland selbst“.⁶⁸ Diese Äquivalenz ist die höchste Steigerung der *Apotheose* und geht über die Grenzen eines Mythos hinaus. Der Bismarck-Mythos wandelte sich durch die Apotheose zum Formular. Das Charisma des Führers wird in Form einer alles-seienden Figur konserviert, deren Auftrag auf die Gemeinde übertragen wurde. Statt als Mythos' auf der semiotischen Ebene des Diskurses Ansprüche symbolisch zu vertreten und zu legitimieren, stellt das Formular diese an die Gemeinde, und eröffnet den Mit-

⁶⁷ Ernst von Wildenbruch: Deutschland sei wach! Vaterländische Gedichte, o.A. 1915, S. 114.

⁶⁸ Hedinger: Bismarck-Denkmal, S. 289.

gliedern – bei Erfüllung – eine *eschatologische* Zukunftserwartung. Die positiven Erfahrungen der Reichsgründung bedrängen so als Zukunftserwartungen die Lebenden in der Gegenwart. Durch die Teilhabe offizieller Instanzen am Bismarck-Kult – Thron und Altar zum Beispiel⁶⁹ – erfährt der Kult und nationale Formular seinen Segen von ‘Oben’ und spendet denselben, wie zum Beispiel bei der Mobilmachung für den Ersten Weltkrieg.

Vom Vater- zum Bruderkult?

Im Grunde befindet sich der Bismarck-Kult an einer mentalitätsgeschichtlichen Schnittstelle. Wurden bis zum 1. Weltkrieg die westeuropäischen Gesellschaften von den *Vätern* dominiert, so ergab sich in Folge der Kriegserlebnisse eine Wende zum Bruderkult.⁷⁰ Offenkundig war das Formular Bismarck im Stande, diese Entwicklung nicht nur zu trotzen, sondern entscheidend mitzugestalten.

Die Mobilisierung der deutschen Nation im Geiste Bismarcks hat Machtan überzeugend dargestellt.⁷¹ In unzähligen Veranstaltungen wurde zum Schutzgott *gebetet* und mit ihm *gepredigt*: „Wir Deutsche fürchten Gott und sonst nichts in der Welt“ – jene bezeichnende Verkürzung eines Bismarck-Ausspruches – wurde zum Motto der Augusttage des Jahres 1914.⁷² „Im Wechsel von Suggestion und Auto-Suggestion ließen sich die Deutschen [...] einreden, Bismarck sei in den Augusttagen als nationalheiliger

⁶⁹ Zu den Trägern des Kultes zählte nun auch der Kaiser, weitere nennt Machtan: Bismarck-Kult, S. 29f.

⁷⁰ Henrik Jensen hat in seinem Vortrag ‘Moving from a father-dominated, through a brother-dominated, to a mother-dominated society’, während des IP: ‘Political Systems and Definitions of Gender Roles’ im Mai 2001 in Pisa, ausführlich den gesellschaftlichen Wandel beschrieben, der sich auf der Kulzebene hier zum Teil spiegeln lässt.

Henrik Jensen geht davon aus, daß sich während des ersten Weltkriegs die Utopie der ‘Brüderlichkeit’ gegen die Normen der alten ‘Vätergesellschaft’ durchgesetzt hatten. Die Scheere zwischen den Generationen öffnete sich aufgrund der Weltkriegserfahrung und die ‘peer group’ wechselte von der patriarchalisch geführten Familie zu Vereinigungen und Parteien, die mit Hilfe von Medien und Eindruckstechniken, aber auch durch charismatische Individuen, Orientierung bereitstellten. Im Zweiten Weltkrieg zeigte die Utopie der Brüderlichkeit ihr negatives Gesicht und die Rolle der Frauen in Familie und Gesellschaft, aber besonders ihre Normen und Werte, wurden so gestärkt. Heute wiederum hat sich die Vermischung traditioneller Rollen und Orientierungen in einen Werteverlust verkehrt, der zu sozialer Inkompetenz führen kann, insbesondere jedoch die ‘risk societies’ (Risikogesellschaften, Beck) der westlichen Welt prägt.

Die Vorträge des IPs sollen demnächst veröffentlicht werden. Siehe zudem: Henrik Jensen: *Ofrets arhundrede*, Kopenhagen 1998, das ein Bestseller in Dänemark ist. Henrik Jensen selbst ist Dekan und Professor an der Geschichtsfakultät des RUC (Universität von Roskilde). Folgende Arbeiten stützen hinsichtlich des Generationenproblems die hier geäußerten Thesen: Michael H. Kater: *Generationskonflikt als Entwicklungsfaktor in der NS-Bewegung vor 1933*, GG, 11 (1985), S. 217-243 und auch: Detlev J.K. Peukert: *Die Weimarer Republik, Krisenjahre der Klassischen Moderne* (MDG, Bd.9) Frankfurt (M.) 1987, S.25ff. Siehe zudem: Frese, wie Anm. 28.

⁷¹ Siehe: Machtan: Bismarck-Kult, S. 30ff. und Ders.: Bismarck: 88ff.

⁷² Siehe: Machtan: Bismarck, S. 90.

Geist auferstanden und in sein Volk gefahren – zur Stählung seiner Kraft gegen eine Welt von Feinden“.⁷³

Auch das Jubiläumsjahr 1915 in dem Bismarck 100 Jahre alt geworden wäre, stand ganz im Zeichen dieser Instrumentalisierung. Feldpostkarten und Bismarck-Feiern belegen dies. Leise Kritik mit dem Hinweis auf die Kluft zwischen der Realpolitik Bismarcks und der deutschen Kriegszielpolitik übte nur der *Vorwärts*.⁷⁴

Mit Ende des Krieges sank die Popularität des Bismarck-Kultes, dennoch machte schon bei der ersten Wahl die DNVP auf Wahlplakaten mit Bismarck Werbung für ihr Programm. Allerdings erreichte die Zahl von Bismarck-Feiern nicht Vorkriegsniveau und alle Denkmalprojekte wurden im Grunde fallen gelassen oder 'auf Eis gelegt'. Erst mit der Kritik an der Weimarer Republik in den 1920er Jahren setzte eine *Remythisierung* Bismarcks ein. Neben dieser hatte das Formular Bismarck durch die *Einsetzung* Hindenburgs seine Fähigkeit zur Integration nationaler Mythen gezeigt. Hindenburg ersetzte im Kult zeitweilig Bismarck selbst, wie das Beispiel der Umwidmung von Bismarck- in Hindenburg-Türme zeigt.⁷⁵ Der Rückgriff des nationalen und konservativen Lagers auf das Formular Bismarck im Zusammenhang mit der Mythisierung Hindenburgs deutet darauf hin, daß vor allem das Bild 'des starken Mannes' als Löser der politischen Probleme der *Gegenwart* in den Köpfen der 'Hindenburgler' vorherrschte. Hindenburg entsprach durch sein *Image* als Retter des Reichs an der Ostfront des Ersten Weltkriegs dem Formular Bismarck. Die vollständige *translatio* des Charismas sollte zwar unter den politischen Bedingungen der 1930er Jahre nicht erfolgen können, da die dauerhafte Bewährung in der Krise ausblieb, jedoch belegt die Widmung eines Turms des Tannenberg-Monuments für Bismarck die These, daß eine politisch formelhafte Kontinuität zwischen Bismarck und Hindenburg hergestellt wurde. Diese Kontinuitätslinie verlief nicht nur vom Kaiserreich über den Ersten Weltkrieg zur Weimarer Republik, sondern zeugt auch vom Anspruch der politisch Rechten, die *vergangene* als *zukünftig legitime* Herrschaftsform – als Alternative zur Republik – zu etablieren. Im Vordergrund dieses Versuchs stand somit zwar das Bild vom 'starken Mann' als Erlöser aus den Malaisen der Gegenwart – im Hintergrund hingegen wirkten die Erfahrungen (oder die Vorstellung von) der Vergangenheit auf die Hoffnung: „Daß Gott uns wieder Führer sende // Wie Bismarck – Deutschlands Held.“⁷⁶

Die Renaissance des Formulars Bismarck entwickelte sich somit vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, deren rechtes Lager den Zusammenbruch des deutschen Heeres in Geschützentfernung von Paris sich nur mit einem 'Dolchstoß' in den Rücken des Heeres erklären konnte, der von den 'Reichsfeinden' alter Tage geführt wurde. Diese Wunde zu heilen, trauten manche Zeitgenossen nur den politischen Kräften zu, die in der Tradition Bismarcks demonstrativ den offenen und existentiellen Konflikt mit den politischen Gegner führten. Zusätzlich steuerte eine *marginalisierte* Jugend

⁷³ Vgl.: Machtan: Bismarck, S. 91.

⁷⁴ Siehe: Ibid., S. 91 und Ders.: Bismarck-Kult, S. 31ff. Zur Kritik siehe: Studt: Bismarckbild, S. 13.

⁷⁵ Siehe: Machtan, Bismarck, S. 94. Ein Beispiel für das Erlahmen der Bismarck-Turm Projekte ist der nicht vollständig fertiggestellter Turm auf dem Moritzberg, der seit 1899 geplant und dessen Bau am 20. Juli 1910 begonnen wurde. Am 18.7.1918 schon wurde der Turm auf Hindenburg ungewidmet, siehe: „Zur Geschichte des Verschönerungsvereins Moritzberg“, in: <http://www.verschoenungsverein-moritzberg.de/vvm100gs.htm>, zuletzt online am: 31.07.2002.

⁷⁶ Aus: Die Ostmark, XIV, 1909, S. 36, zitiert nach: Machtan: Bismarck-Kult.

aus dem Reservoir der Jugendbewegung ein Gemisch von zugleich *egalitären* wie auch *elitären* Ansprüchen bei, die nur *ethnozentrischer* Nationalismus und die Organisation der *Gemeinde* hinreichend auflösen konnte. Beides war zwar nicht mit der Person Bismarcks kompatibel, aber das Formular Bismarck war nicht bloß flexibel genug, gewisse Widersprüche zu integrieren, sondern beförderte aktiv die Hoffnung auf einen neuen *Messias* im Geiste Bismarcks. Machtan sieht dies ähnlich:

In politischer Hinsicht war die Beschwörung von Bismarcks Geist natürlich nicht von einem einheitlichen Motivationsschub getragen. Selbst innerhalb des deutsch-nationalen Lagers lassen sich recht unterschiedliche Erwartungshaltungen erkennen: Die einen erhofften sich 'die Heranbildung des innerlich wehrhaft deutschen Menschen', den zweiten ging es um ein 'Schutzserum gegen den alles verseuchenden und anfressenden jüdischen Schiebergeist' [...]. Grundkonsens all' dieser politischen Strömungen aber war der erklärte Wille zum Neubau eines dritten Deutschen Reiches – jenseits von Toleranz, kritischer Vernunft und Demokratie. Und eben diesem Grundkonsens entsprach das flammende Bekenntnis zu Bismarck, dem Größten aller Deutschen [...].⁷⁷

Die politische Rechte legitimierten ihre Ansprüche und Erwartungen mittels 'Ableitung' vom Formular Bismarck. Diese 'Ableitung' konnte ganz verschieden motiviert sein, so daß eine Vielzahl von Stimmen sich auf das Formular Bismarck berufen konnten. Einzig die Erfüllung der Erwartungshaltung durch den Auftritt eines Charismatikers, der in der Lage war, seinen politischen Körper in das Formular Bismarck einzusetzen, versprach eine erfolgreiche Orchestrierung der differenten Stimmen.

Dieser Erwartungshaltung wollte und sollte Hitler vor den Augen der, dem *Messias* harrenden, Gemeinde gerecht werden: „Diese mythische Zuschreibung gab ihm alle Mittel zur schrankenlosen charismatischen Herrschaft in die Hand. Der politische Bismarck-Mythos feierte 1933 seinen größten und zugleich fatalsten Triumph.“⁷⁸

Über die Bismarck-Bezüge Hitlers ist viel geschrieben worden. Natürlich kompromittiert die Nähe der beiden Kulte Bismarck. Jedoch muß man sich vor Augen führen – abgesehen von der Diskrepanz zwischen der realen Person Bismarck und der Kultfigur – daß erst die Genese des Formulars Bismarck (=Nation) die *Inversion* Hitlers in das Formular Bismarck möglich machte. Zudem verstand es Hitler meisterlich, sich in das Formular zu integrieren, indem er schon früh in seinen Reden, die ja die Basis seines Charismas waren, immer wieder Bezüge zu Bismarck suchte, so zum Beispiel 1924 bei seiner Verteidigung vor Gericht. Erscheinen diese Bezüge in der heutigen Zeit abwegig und pathetisch, so entsprachen diese gerade im Pathos des Anrufens einer 'heiligen' Autorität den Gefühlen vieler Deutscher, die sich in der Erniedrigung der Niederlage die 'große' Vergangenheit als Zukunft herbeischten.

Nicht nur die Teilhabe und Organisation der NSDAP an und von Bismarck-Feiern, sondern auch das Arrangement des 'Tages von Potsdam' zeigen die Verbindung des *Alten* mit dem *Neuen Reich*. Mit dieser Geschichtspolitik, so Machtan, „befeuerte“ Hitler sein Charisma.⁷⁹ So verwundert es auch nicht, daß viele Postkarten eine Ahnenreihe abbildeten, die von Luther über Friedrich den Großen, Goethe,

⁷⁷ Vgl.: Machtan: Bismarck-Kult, S. 43f. Auf der symbolischen Ebene bewies das Bismarck-Denkmal in Hamburg am 01.04.1926 seine Funktionstüchtigkeit als Festraum für die Massendemonstration nationaler Gesinnung, wobei Fackelzüge und Beleuchtung die Kulisse eindrucksvoll verstärkten (Siehe: *Ibid.*).

⁷⁸ Vgl.: Machtan: Bismarck, S. 97.

⁷⁹ Siehe: Machtan: Bismarck, S. 100.

Bismarck und Hindenburg zu Hitler führte: Eine 'vollendete' Genealogie des 'deutschen Tatmenschen'.

Zugleich wurde das 'spezifische' politische Erbe Bismarcks angetreten, das in der Vollendung der deutschen Einheit gesehen wurde, und die Solidargemeinschaft des Augusterlebnisses wieder zum Leben erweckt. Der Führerkult Hitlers basierte somit auf *Geschichte* und *Gemeinde*, die beide im Formular Bismarck vorgeprägt wurden. Die NS-Organisationen eine Gemeinschaft von Brüdern zu nennen, ist vielleicht zuviel gesagt, dennoch sind Führermythos und Brüdergemeinde im Formular Bismarck als Motive zu finden, wie die Vernetzung Deutschlands mit Bismarck-Türmen zeigt, und Hitler hat sein Konzept von Führerschaft und Volksgemeinschaft angepaßt, die 'Reichsfeinde' übernommen und das Erbe Bismarcks als Charismatiker und Messias angetreten. Hitler versprach – als über die erfundene Entsprechung seiner Person mit dem des Formulars Bismarck legitimerter Krisenbewältiger – die Einigkeit und Einheit der Nation, welche mit dem Formular Bismarck konnotiert wurde. Daß der historische Bezug und der Anspruch nicht der historischen Realität entsprachen, wurde durch die Suche nach den Schuldigen für die katastrophale Gegenwart überdeckt. Die Erfinder der mythischen Vergangenheit vertauschten die Rollen von Täter und Opfer, um der eigenen Schuld zu entgehen – und bereitete so die Grundlage für eine neue, größere.

Trotz der zeitweiligen Wiederbelebung von Denkmalprojekten und der Herstellung von Bismarck-Filmen tritt der Bismarck-Kult im Dritten Reich bald in den Hintergrund, „geschichtspolitisch war Bismarck [...] zum genialen Vorläufer und Wegbereiter eines noch genialeren Vollenders degradiert. Als Identitätsvorgabe für das Dritte Reich und seinen Führer hatte er ausgedient.“⁸⁰ Alle Feiern zu Ehren Bismarcks, wie zum Beispiel 1939 bei der Einweihung des Schlachtschiffs *Bismarck*, waren mehr Hommage als Glaubensbekenntnis.

Nicht nur die Versenkung der 'Bismarck' machte deutlich, daß der Traum des Wiedererstehens eines verspielten Reichs ausgeträumt ist. Bismarck ist heute nicht mehr das Traditionsmuster der jungen Bundesrepublik, die noch 1965 seinen 150. Geburtstag mit einer Feierstunde im Bundestag und der Herausgabe von Bismarck-Briefmarken beging.⁸¹ Er ist auch nicht mehr das Schreckgespenst der späten 60'er und 70'er Jahre, als endgültig sein Mythos dekonstruiert und persifliert wurde. Bismarck ist den Deutschen gleichgültig: „Bismarck?“ – so die Antwort der Wirtin des 'Bismarck-Ecks' am 100 Todestages des Kanzlers auf die Frage eines Journalisten, „von dem haben wir Korn, und der ist gut“.⁸²

⁸⁰ Vgl.: Ibid., S. 102.

⁸¹ Siehe: Studt: Bismarckbild, S. 20.

⁸² Zitiert nach: Studt: Bismarckbild, S. 21.

„DER WANDERER INS NICHTS“ – SCHLAGETER ALS POLITISCHER MYTHOS DER KPD 1923

1. Vorbemerkung

Am 21. Juni 1923 hielt Karl Radek auf der Dreizehnten Sitzung der Konferenz der Erweiterten Exekutive der Kommunistischen Internationale die ebenso berühmte wie berüchtigte „Schlageter“-Rede, die am 28. Juni in der „Roten Fahne“ unter dem Titel „Leo Schlageter, der Wanderer ins Nichts“ abgedruckt wurde. In der Rede hieß es unter anderem:

Während der ganzen Rede der Genossin Zetkin über die Widersprüche des Faschismus schwirrte mir im Kopfe der Name Schlageter herum und sein tragisches Geschick. Wir sollen seiner gedenken hier, wo wir politisch zum Faschismus Stellung nehmen. Die Geschicke dieses Märtyrers des deutschen Nationalismus sollen nicht verschwiegen, nicht mit einer wegwerfenden Phrase erledigt werden. Sie haben uns, sie haben dem deutschen Volke vieles zu sagen [...] Wenn die Kreise der deutschen Faschisten, die ehrlich dem deutschen Volke dienen wollen, den Sinn des Geschicks Schlageters nicht verstehen werden, so ist Schlageter umsonst gefallen, und dann sollen sie auf sein Denkmal schreiben: der Wanderer ins Nichts... [...] *Nur wenn die deutsche Sache die des deutschen Volkes ist*, nur wenn die deutsche Sache im Kampf um die Rechte des deutschen Volkes besteht, wird sie dem deutschen Volke tätige Freunde erwerben. [...] Schlageter kann nicht mehr diese Wahrheit vernehmen. Wir sind sicher, daß Hunderte Schlageters sie vernehmen und sie verstehen werden.¹

Die Rede Radeks bot ein konkretes Diskussionsangebot zur Vermittlung mit der völkischen Rechten. So stellte Radek die Frage: „Gegen wen wollen die deutschen Völkischen kämpfen: gegen das Ententekapital oder das russische Volk?“². Die Sitzung der Erweiterten Exekutive hatte hingegen bislang ganz im Zeichen der „Faschismus“-Analyse gestanden. Am Tag vor Radeks Rede hatte Clara Zetkin über den „Kampf gegen den Faschismus“ referiert. Die 66jährige Zetkin war bereits schwer krank und mußte, so das Protokoll, in den Saal getragen werden und sitzend sprechen, „bei ihrem Erscheinen erhebt sich stürmischer Beifall“³. In ihrem Referat suchte Clara Zetkin die soziale Zusammensetzung der „Truppen des Faschismus“, der „tausendköpfigen Massen“ zu erörtern. Ihre Ergebnisse fielen weitaus differenzierter aus, als die fordernde Position Radeks, demzufolge die Kommunisten vor allem die „kleinbürgerlichen Massen“, die „Kopfarbeiter“ mit den „Handarbeitern“ zu einer „eisernen Phalanx“⁴ vereinigen mußten. Zetkin formulierte, daß der „Faschismus auch Elemente einschließt, die der bürgerlichen Gesellschaft außerordentlich unbequem, ja

¹ Vgl.: Protokoll der Konferenz der Erweiterten Exekutive der Kommunistischen Internationale, Moskau 12.-23. Juni 1923, Hamburg 1923 (RP, Mailand 1967), S. 240-245.

² Ibid.: S. 241.

³ Ibid.: S. 204.

⁴ Ibid.: S. 244.

gefährlich werden können“. Am Schluß ihrer Rede fordert sie: „Es muß! Über dem Chaos der heutigen Zustände wird sich die Riesengestalt des Proletariats mit dem Rufe aufrecken: Ich bin der Wille! Ich bin die Kraft! Ich bin der Kampf, der Sieg! Mir gehört die Zukunft (Stürmischer, langanhaltender Beifall. Die Versammlung erhebt sich und singt die 'Internationale').“⁵ Als politische Praxis sollte Radeks Bezug auf den Mythos „Schlageter“ jedoch zunächst von weitaus größerer Bedeutung sein.⁶ Es gilt zu zeigen, wie die Besetzung des Schlageter-Mythos durch Karl Radek ein mythisches Formular beschrieb, das nicht nur taktisch eingesetzt wurde, sondern gleichsam selbständig eine Debatte kontaminierte, zur mythischen Wucherung hinzog.

Die Diskussionen fanden zunächst weitestgehend zwischen einem sehr begrenzten Personenkreis statt. Auf Seiten der KPD äußerten sich vornehmlich Karl Radek und Hermann Remmele, von „Völkischer“ Seite aus Arthur Moeller van den Bruck und Ernst Graf Reventlow, sowie Autoren der Zeitschrift „Das Gewissen“. Diese Beschränkung war zunächst auch von Radek angestrebt. So äußerte er sich im Artikel „Dem 'Gewissen' zur Antwort“:

Das 'Gewissen', das zweifelsohne das einzige denkende Organ der deutschen nationalistischen Kreise ist, beantwortet in einem Artikel vom 2. Juli meine Rede über Schlageter mit Ausführungen, die auch ich nicht ohne Antwort lassen will. Mögen die sozialdemokratische und bürgerliche Presse, diese Organe des deutschen Zerfalls, über einen faschistisch-kommunistischen Block faseln, das wird mich nicht davon abhalten, zu versuchen, eine Klärung darüber herbeizuführen, wo die Elemente des deutschen Faschismus stehen, von denen ich annehme, daß sie nicht gewillt sind, bewußt den Interessen des deutschen Kapitals zu dienen, sondern von denen ich annehme, daß sie bemüht sind, den Weg zu suchen, zu dem Neuen, ohne das der deutsche Zerfall, die Zermürbung des deutschen Volkes nicht aufzuhalten ist. In einem Artikel ist diese Antwort unmöglich; Möller von der Bruck wirft zu viele Fragen auf, als daß man sie in einem Artikel beantworten könnte. Ich hoffe, daß ich in den

⁵ Ibid.: S. 232.

⁶ Recht quellenreich sind vor allem die Monographien von Ernst-Otto Schüddekopf: *Linke Leute von rechts, Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1960 und Werner T. Angress: *Die Kampfzeit der KPD, 1921-1923*, Düsseldorf 1973 (fortan: Angres: *Kampfzeit*); In einem weiten politikgeschichtlichen Kontext findet die „Schlageter-Linie“ der KPD Erwähnung in: Heinrich August Winkler: *Weimar 1918-1933, Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München 1993; Ders.: *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1: *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2000 (fortan: Winkler: *Weimar*) sowie ders.: *Von der Revolution zur Stabilisierung, Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1918 bis 1924*, Berlin/Bonn 1984; allgemeiner: Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, 2 Bde., Darmstadt 1989 (1949) und Wolfgang Eichwede: *Revolution und internationale Politik, Zur kommunistischen Interpretation der kapitalistischen Welt 1921-1925*, Köln/Wien 1971.

Quellen finden sich vor allem in Zeitungen des Jahrgangs 1923. Auch die Berichte von Versammlungen liegen zum größten Teil nur als Mitschriften von Redakteuren der „Roten Fahne“ wie des „Vorwärts“ vor. Eine Ausnahme blieben die Broschüre „Sowjetstern oder Hakenkreuz? Deutschlands Weg – Deutschlands Rettung. Ein Waffengang zwischen Faschisten und Kommunisten, Stuttgart“, vermutlich 1923 von Hermann Remmele herausgegeben, sowie „Karl Radek, P. Frölich, Graf Ernst Reventlow, Arthur Möller van den Bruck: *Schlageter, Eine Auseinandersetzung*, Berlin 1923“. Anzeigen für die letztgenannte Broschüre finden sich ab August 1923 in der „Roten Fahne“.

nächsten Wochen in einer kleinen Broschüre mich mit dem ‘Gewissen’ ausführlicher unterhalten werde.⁷

Und einen Monat später lobte er die zwei herausragenden Kreise der nationalistischen Bewegung, „jene, die sich um den Grafen Reventlow und jene, die sich um das Wochenblatt ‘Gewissen’ gruppieren“⁸.

In der „Schlageter-Rede“ machte Karl Radek den Völkischen und den „kleinbürgerlichen Massen“ nicht nur ein konkretes Angebot, sondern bediente sich einer vorhandenen mythischen Rhetorik. So griff Radek mit dem „Wanderer ins Nichts“ auf ein Motiv des Romans „Der Wanderer ins Nichts“ des Freicorpskämpfers Friedrich Freksa zurück. Radek legte sein Zitat selbst offen: „Schlageter, der mutige Soldat der Konterrevolution, verdient es von uns, Soldaten der Revolution, männlich ehrlich gewürdigt zu werden. Sein Gesinnungsgenosse Freksa hat im Jahre 1920 einen Roman veröffentlicht, in dem er das Leben eines im Kampfe gegen Spartakus gefallenen Offiziers schildert.“⁹ Friedrich Freksa ließ seine Romanfigur dann auch am Ende des Romans monologisieren:

Damals, als Deutschland so reich war, daß es überquoll, als ich selbst nicht nach dem nächsten Tage zu fragen wagte, da er mir in seiner Fülle eine Lebenslast war, wollte ich gern in das Nichts wandern. Heute, da Deutschland arm und elend ist, da ich vieler Glücksgüter beraubt bin, habe ich Angst vor dem Tode. Nein ich will nicht in das Nichts wandern! - - - Ach Fanny, ich will leben - - - ich will schaffen - - - ich will kämpfen! . . . Für Deutschland!¹⁰

„Schlageter“ wurde zunächst nur von den Nationalsozialisten als Figur eines „politischen Mythos“ wahrgenommen und verwandt.¹¹ Während in den nationalistischen Zeitungen Schlageter seit dem Tage seiner Hinrichtung als Märtyrer der nationalen Bewegung verehrt wurde, blieb es bei der „Roten Fahne“ zunächst bei einer sehr knappen Meldung ganz am Ende der Kurznachrichtenseite. Im vollen Wortlaut stand dort: „Am Sonnabend früh bei Sonnenaufgang ist der zum Tode verurteilte *Schlageter* von den Franzosen standrechtlich erschossen worden.“ Der „Völkische Beobachter“ forderte hingegen sofort Vergeltung.

Man sollte nun meinen, daß, wo unsere Feinde nach diesem Manne fahnden, sich keine deutsche Behörde finden würde, welche diese Suche nach einem deutschen Patrioten unterstützen würde. Man hat sich geirrt; in der heutigen Novemberrepublik rechnet man es sich scheinbar zur Ehre an, gerade die Männer zu verfolgen, welche den von der Regierung geforderten passiven Widerstand am energischsten bestätigen. [...] Fort mit Severing, fort mit dem vaterlandslosen und verräterischen marxistischem Terror im Deutschen Reiche!¹²

⁷ Die Rote Fahne, 10.7.1923.

⁸ Ibid.: 16.8.1923.

⁹ Protokoll, wie Anm.1, S. 240.

¹⁰ Friedrich Freksa: Der Wanderer ins Nichts, München 1920, S. 365.

¹¹ Die nationalsozialistische und völkische Literatur über Schlageter ist dement- sprechend auch unüberschaubar.

¹² Völkischer Beobachter, 2.6.1923 („Steckbrief und Denunzianten gegen Albert Leo Schlageter“)

In einem angehängten Gedicht stand im Endvers: „Und wenn ihr die letzte Klinge zerbrecht:/ Schlageter! Schlageter!/ Du wirst gerächt!“. Die Nationalsozialisten hatten in Schlageter den Helden gefunden, nach dem, so Hitler auf einer NSDAP-Versammlung, sich das „Volk immer [sehnt]“, ¹³. In den regionalen Zeitungen der Kommunistischen Partei schien man sich aus diesem Grund auf Vorbehalte der Arbeiterschaft gegen die „Schlageter“-Rede Radeks einzurichten. Der Vortrag war in den regionalen kommunistischen Tageszeitungen im Rahmen der Reden der Erweiterten Exekutive der Kommunistischen Internationale unter dem Titel „Leo Schlageter, der Wanderer ins Nichts“ abgedruckt worden. Am 30. Juli 1923, also zwei Tage nach der Veröffentlichung in der „Roten Fahne“ erschien der Artikel etwa in der „Sozialistischen Republik“, der Tageszeitung der KPD für Westfalen und das Rheinland. Weitere Beiträge zur „nationalen“ Frage der Kommunisten wurden der regionalen Leserschaft hingegen vorenthalten, auch im Vorfeld waren keine Artikel zur Rolle des Kleinbürgertums publiziert worden. Für Karl Radek schien Erklärungsbedarf zu bestehen und am 9. Juli 1923 veröffentlichte er die Schrift „Der Faschismus, wir und die deutschen Sozialdemokraten“. So leitete er den Artikel ein:

Meine Rede über Schlageter hat natürlich bei der ‘Zeit’, dem Organe der deutschen Volkspartei, und bei der ‘Vossischen Zeitung’ sehr unangenehme Empfindungen hervorgerufen. Die ‘Zeit’ warnte die Faschisten, sich von mir nicht einfangen zu lassen. Ich kann es ihr nachempfinden. Wenn die Herren von der Volkspartei nicht imstande sein werden, die nationalen Gefühle der Kleinbürgerlichen Massen politisch auszubeuten, so wird das deutsche Kapital nicht imstande sein, das deutsche Proletariat und das deutsche Kleinbürgertum ökonomisch auszubeuten.¹⁴

2. „Die weitere Vorbereitung zum Kriege“

Es scheint jedoch erklärungsbedürftig zu sein, vor welchem politischen Hintergrund Karl Radek das Angebot an die völkische Rechte und die Besetzung des Mythos „Schlageter“ für tragfähig hielt. Am 8. Mai 1923 hatte die englische Regierung der Sowjetunion das „Curzon-Ultimatum“ zugestellt. Wegen der Beschlagnahmung englischer Kutter an der Murnau-Küste hatte die englische Regierung neben der Note ein Kanonenboot in das betroffene Gebiet entsandt.¹⁵ Wenige Tage später wies die englische Regierung zudem ein Reparationsangebot der Regierung Cuno vom 2. Mai als „Enttäuschung“ zurück. Die Kommunistische Internationale sah sich zunehmend durch die Annäherung der Entente-Staaten bedroht. Am 14. Mai gab die KPD bekannt, die deutsche „Bourgeoisie“ sei genötigt, „das deutsche Proletariat niederzuwerfen, an Händen und Füßen zu fesseln. Wenn das gelingt, ist Deutschland das Aufmarschgebiet der Entente gegen Sowjetrußland. Es steht dann offen für die Truppentransporte und Munitionstransporte nach Polen“¹⁶. Doch die Gefahr eines drohenden Krieges hatte Karl Radek bereits in dem Artikel „Das machtlose Deutsch-

¹³ Hitler in einer Rede auf einer NSDAP-Versammlung am 27.6.1923, vgl.: Eberhard Jäckel, Axel Kuhn (Hg.): Hitler, Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924, Stuttgart 1980 (fortan: Jäckel, Kuhn: Hitler) S. 940.

¹⁴ Die „Sozialistische Republik“ (ab August 1923 „Freiheit“), 9.7.1923.

¹⁵ Siehe: Winkler: Weimar, S. 197.

¹⁶ Dokumente und Materialien zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Band 7/2, Berlin 1975, S. 309-312.

land“ in der „Roten Fahne“ am 23. März 1923 beschworen. Auf die Verbündeten könne Deutschland sich nicht stützen, denn „wenn sie sich einmischen, so werden sie es nur dann tun, wenn der Kampf sowohl die Kräfte Frankreichs wie auch die Kräfte Deutschlands erschöpft haben wird. Dann aber wird der Konflikt in einer solchen Weise beigelegt, daß Deutschland völlig unterjocht wird, d.h. es entsteht die Frage über die *weitere Vorbereitung zum Kriege*“¹⁷. Der Artikel ist auch sonst erhellend, da Radek die Taktik der englischen Außenpolitik zu ergründen suchte. Er vermutete, daß England sich nicht einmische, um die Entente nicht zu gefährden. Doch, so heißt es weiter, die englische Regierung warte gerade deshalb ab,

bis die Franzosen den Bankerott erklären. Poincaré fliegt mit den Beinen in die Höhe, und der französische Imperialismus kapituliert. Wenn das nicht erfolgen wird, so wird England versuchen, sich durch Beteiligung an der Beute zu entschädigen [...] Die kleinen Lakaien der englischen Bourgeoisie aus der Labour Party sprachen über die Internationalisierung der Ruhr, da, wie bekannt, der Internationalismus ein gutes Ding ist und dem Deutschen es nicht mehr weh tun wird, wenn nicht der Franzose allein im Fleische wühlt, sondern wenn bei der Operation der Gentleman aus der City mit der Chloroformmaske in der Hand dabeistehen wird¹⁸.

Die Kriegsgefahr schien noch nicht als unmittelbare Bedrohung Sowjetrußlands, sondern als Gefahr für die deutschen Verhältnisse, die sich gerade aus der Konkurrenz der Entente-Staaten ergebe. Aber auch die später zentrale Frage nach der Trägerschaft des „Nationalen“ in Deutschland zeichnet sich bereits ab. Radek konstatierte bereits jenes „nationale Vakuum“, das von den Kommunisten besetzt werden sollte. „Man kann nicht wissen, wie lange Poincaré imstande sein wird, den Druck fortzusetzen, und die deutsche Bourgeoisie – Widerstand zu leisten“. Denn, so behauptet Radek gegen Ende des Artikels, die „deutsche Bourgeoisie fürchtet sich vor der Bewaffnung der Arbeiter, und dadurch beweist sie, daß sie nicht fähig ist, sich an die Spitze der nationalen Verteidigung zu stellen“¹⁹. Diese Spitze galt es wenig später von Seiten der Kommunisten zu besetzen – und mit dem „Nationalen“ und der Mythisierung Schlageters für die deutsche Linke fanden nahezu alle ideologischen Versatzstücke deutsch-völkischer und nationalsozialistischer Propaganda Einzug in die kommunistische Rhetorik.

3. „Der wirkliche Dolchstoß“

Mit der Veröffentlichung von Karl Radeks „Das machtlose Deutschland“ vom 23. März 1923 war die Basis für einen nationalen Kurs der deutschen Kommunisten geschaffen. Schon kurz bevor die Kommunistische Internationale Mitte Mai Sowjetrußland durch die englische Politik in Kriegsgefahr sah, bediente sich die „Rote Fahne“ zunehmend völkischer Propaganda-Elemente.

Am 27. April 1923 erschien in der „Roten Fahne“ der Artikel „Wo sitzen die Landesverräter?“. Die Besetzung des propagierten nationalen Vakuums, das die „deutsche Bourgeoisie“ in der Verbrüderung mit den „französischen Imperialisten“ hinterlassen

¹⁷ Die Rote Fahne. Zentralorgan der Kommunistischen Partei Deutschlands, 23.3.1923.

¹⁸ Die Rote Fahne, 23.3.1923.

¹⁹ Ibid.

habe, nahm ihren Anfang. Dabei bediente man sich auch bisher weitestgehend nur von den Völkischen und den Nationalsozialisten verwendeter Motive.

Das ist der wirkliche Dolchstoß, gezielt in den Rücken der deutschen Nation, ausgeführt von den deutschen Kapitalisten. Worin besteht der Patriotismus dieser Patrioten? Sie ermuntern den General Degoutte zum bewaffneten Vorgehen gegen die Arbeiter. [...]

Jetzt ist klar, wer die deutsche Nation vertritt und wer sie verrät. Der Zweifrontenkrieg der Ruhrarbeiter wird zum Kampf gegen die einheitliche gemeinsame Klassenfront der deutschen Großbourgeoisie und des französischen Imperialismus.²⁰

Der „Dolchstoß“ wurde vor allem beim „Völkischen Beobachter“ als Metapher der Ruhrbesetzung, der „angesagten jüdischen Weltherrschaft im Ruhrgebiet“, verwendet. Hier war es allerdings stets der „französische Shylock“, der der „Germania“ von hinten mit dem Dolch das Herz zerschnitt, der Dolchstößler war jüdisch besetzt.

Bisher war es jedoch noch nicht erklärtes Ziel der Kommunisten, die „kleinbürgerlichen Massen“ auf die Seite der Arbeiter herüberzuziehen, die Kraft in die Figur „Schlageters“ zu übertragen. Diese Wendung kam nun tatsächlich erst Mitte Mai. So forderte die „Rote Fahne“ am 13. Mai auf, der entnationalisierten „Bourgeoisie“ ihre Massen zu entreißen:

Die deutsche Bourgeoisie kann nicht mehr der Fahnenträger des nationalen Befreiungskampfes in Deutschland sein, sie ist weder fähig, gegen die Entente wirklich und siegreich zu kämpfen, noch ist sie dazu im Ernst bereit. Deshalb müssen auch die von ihr entfesselten und nationalen und nationalistischen Stimmungen sich letzten Endes gegen sie wenden. Aufgabe der Kommunistischen Partei Deutschlands ist es, den breiten kleinbürgerlichen und intellektuellen, nationalistischen Massen die Augen darüber zu öffnen, daß nur die Arbeiterklasse, nachdem sie gesiegt hat, imstande sein wird, den deutschen Boden, die Schätze der deutschen Kultur und die Zukunft der deutschen Nation zu verteidigen. [...] Nur die Arbeiterklasse kann durch ihren Sieg einen Zusammenschluß mit dem immer mehr erstarkenden Sowjetrußland herbeiführen und so den Boden schaffen für einen neuen Aufstieg des deutschen Volkes.²¹

Die Kommunistische Partei verließ im Juli die rein theoretisierende Form der Zeitungsdebatten und bemühte sich um praktische Vermittlung bei Studenten, Polizei und Reichswehr. Der „Vorwärts“ berichtete am 17. August 1923, daß es zu Protesten „aus Kreisen der Polizeibeamten und der Reichswehrsoldaten“ gekommen sei, „gegen die von den Kommunisten in den Tagen des ‘Generalstreiks’ gemachten Versuche, sich bei der Polizei und der Reichswehr anzubiedern. In Berlin hatten die Kommunisten viele Häuser und Zäune mit Zetteln und Flugblättern beklebt, in denen sie Ansprachen an Schupo und Reichswehr richteten und sich ihnen als verkannte Freunde vorstellten“²². Vortragende der kommunistischen Parteiführung drangen ein in die „stickige Atmosphäre der kleinen Universitäten, in der der Faschismus üppig gedeiht“²³. Die Kommunisten glaubten an ihren möglichen politischen Erfolg. „Die Diskussion war sehr lebhaft“ heißt es im Bericht der „Roten Fahne“, „sie zeigte, daß viele von den bisher faschistisch und arbeiterfeindlich eingestellten Studenten an der

²⁰ Ibid., 27.4.1923.

²¹ Die Rote Fahne, 13.5.1923.

²² Der Vorwärts Berlin, 17.8.1923/Morgenausgabe.

²³ Die Rote Fahne. Zentralorgan der Kommunistischen Partei Deutschlands, 13.7.1923.

Richtigkeit ihrer Meinung zu zweifeln begonnen haben. Eine ähnliche Studentenversammlung fand in Jena statt. Auch hier das gleiche Ergebnis.²⁴

In der Trägerschaft der nationalistischen Agitation kam es Ende August zu einer bedeutsamen Verschiebung. Während die Diskussion bisher allein von den Angehörigen der Parteiführung der KPD, vor allem Karl Radek, Ruth Fischer und Hermann Remmele, getragen wurde, beteiligten sich nun - mit der unterirdischen Ausbreitung der mythischen Rhetorik der Völkischen - selbst die Ortsgruppen an der Agitation unter den Völkischen. In Anlehnung an die Sprache der NSDAP²⁵ liest sich ein Flugblatt, das der „Vorwärts“, wie er vorgab, „der drucktechnischen Aufmachung getreu“ publizierte. Die Anfangswörter der gedruckten Sätze sind jeweils einzeln und mittig gesetzt, so daß man von oben nach unten lesen kann: „Hochverräter verschachern Deutschland an den Erbfeind“²⁶. Die nationale Agitation der KPD verließ damit zunehmend die taktische Ebene der Diskussion, die gerade bei den Auseinandersetzungen Radeks und Reventlows zentral erschien, die Forderungen der Ortsgruppe Jena lesen sich als „völkischer“ Text: „Rettet die Nation! Die von der deutschen Reichsregierung geduldete Großbourgeoisie, das Schieber- und Wuchertum, das ist der Erbfeind. Große Versammlung gegen die Verschacherung deutschen Bodens.“

4. ‘Der Antisemitismus ist der Sozialismus der dummen Kerle’

Am 5. Juli 1923, also eine Woche nach Abdruck der „Schlageter-Rede“, erschien in der „Roten Fahne“ ein Gedicht, das erstmals auch antisemitische Versatzstücke be-
diente. Unter dem Titel „Herr Weiß“²⁷ hieß es dort:

Herr Weiß. / Urgermanisch! Keine Phrase! / Dieser Weiß! Geschwung’ne Nase! / Saß und blätterte in Akten, / Als ihn die Verteid’ger zwackten! / Weinberg, Herzfeld, Victor Fraenkl, / Hin und her das Wortgeplänkel! / Fragen! Gut war das Kaliber, / Der diversen Nasenstüber. / Für den Weiß, der „gar nichts weiß“, / War der Boden ihm zu heiß. / Der sich in sein Amt verkroch: / Weiß – man? Nun, was fehlte noch! / Mit Mabuse sich blamieren, / 1a. Posten gar riskieren! – / Wo Er sich in Schlingen fing, / Künstlerpause: Severing!
Havelok.²⁸

Gemeint war Bernhard Weiß, der als erster ungetaufter Jude in den höheren preußischen Verwaltungsdienst – und dort in die politische Abteilung des Berliner Polizeipräsidiums – übernommen worden war. Seit 1920 war er Leiter der politischen Polizei. Die nationalsozialistische Presse, allen voran der „Völkische Beobachter“, sprach von Weiß, der SPD-Mitglied war, als „Isidor Weiß“ und gab später einen Karikaturenband unter dem Titel „Das Buch Isidor“ heraus. In der selben Ausgabe der „Roten Fahne“,

²⁴ Ibid.

²⁵ Bei Hitler heißt es nahezu synchron auf einem Sprechabend der NSDAP am 20.3.1923: „Wieder einmal hat die Zeit der ‘Verhandlungen’ begonnen. Was heißt das? Deutschland soll ‘verhandelt’, verschachert werden“. Vgl.: Jäckel, Kuhn: Hitler, S. 846.

²⁶ Der Vorwärts Berlin, 29.9.1923/Morgenausgabe („Hitlers Bundesgenossen. Ein Aufruf der moskowitzisch-völkischen KPD.“).

²⁷ Die Rote Fahne. Zentralorgan der Kommunistischen Partei Deutschlands, 5.7.1923.

²⁸ Bei Angress heißt es hierzu interessanterweise, daß Havelok das Pseudonym des Lokalredakteurs der „Roten Fahne“, Otto Steinicke, gewesen sei, der, so Angress, „als ‘Hausdichter’ im Goebbelschen ‘Angriff’ endete“. Vgl: Angress: Kampfzeit, S. 375.

in der auch das Gedicht erschien, wurde in der Beilage ein Artikel zu den „Zirkus Busch-Vorgänge(n) vor dem Schwurgericht“ veröffentlicht. Er enthielt Auszüge aus den Gerichtsverhandlungen über eine Versammlung der Nationalsozialisten im Zirkus Busch, in denen Weiß, so die „Rote Fahne“, hätte zugestehen müssen, daß „nach der heutigen preußischen Regierungspraxis die Versammlung hätte aufgelöst werden müssen. Aber er, Weiß, wollte eben damals den Rechtsradikalen nach den Schlägen der Rathenau-Zeit durch Genehmigung der Versammlung politisch entgegenkommen. Und dieser Weiß schützt immer noch die Republik in Berlin . . . Arme Republik.“²⁹ Doch in der Kommentierung der Gerichtsverhandlungen griff der Autor des Artikels zu eben jenem Namen, mit dem die Nationalsozialisten Bernhard Weiß bezeichneten, und schrieb: „Als erster Zeuge wurde nun der mit dicker Aktenmappe und Zwicker bewaffnete Leiter der politischen Polizei, Oberregierungsrat *Isidor Weiß*, vernommen.“ Gegen Ende des Artikels heißt es wiederum, daß eine Gruppe Jugendlicher unter Führung des Oberleutnant a.D. Bankbeamter Fürstner, Mitglied des Verbandes nationalgesinnter Soldaten, von „*Isidor Weiß* vor dem Zirkus Busch als Saalschutz der Faschisten“³⁰ erkannt worden sei.

Der Antisemitismus erschien bislang noch als reines Fragment und ungebunden an eine Einschätzung der Funktion des Antisemitismus in der völkischen und nationalsozialistischen Ideologie. Die Arbeit an/von antisemitischen Versatzstücken der deutsch-völkischen und nationalsozialistischen Propaganda wurde erst in den Ausführungen Ruth Fischers und Hermann Remmeles offensichtlicher. Hier stellte der Antisemitismus eine Vorstufe klassenkämpferischen Denkens dar und kam zur Sprache. Der Kampf gegen die „Bourgeoisie“ stellte sich als „Zusatzfrage“. Einem Bericht des „Vorwärts“ vom 22. August 1923 zufolge soll Ruth Fischer, selbst „Halbjüdin“, auf einem Vortrag unter dem Titel „Wofür starb Schlageter?“ ausgerufen haben:

Sie rufen auf gegen das Judenkapital, meine Herren? Wer gegen das Judenkapital aufruft, meine Herren, ist schon Klassenkämpfer, auch wenn er es nicht weiß. Sie sind gegen das Judenkapital und wollen die Börsenjobber niederkämpfen. Recht so. Tretet die Judenkapitalisten nieder, hängt sie an die Laterne, zertrampelt sie. Aber meine Damen und Herren, wie stehen Sie zu den Großkapitalisten, den Stinnes, Klöckner...?³¹

In den Auszügen, die die „Rote Fahne“ von der selben Veranstaltung am 29. Juli 1923 herausgab, fehlten die vom „Vorwärts“ zitierten Stellen, Ruth Fischer hat die Aussagen des „Vorwärts“ jedoch nicht dementiert.³² Und auch Hermann Remmele kom-

²⁹ Die Rote Fahne. Zentralorgan der Kommunistischen Partei Deutschlands, 5.7.1923..

³⁰ Vgl.: Ibid.

³¹ Der Vorwärts Berlin, 22.8.1923/Abendausgabe.

³² Das die Bereitschaft zum Dementi bei der „Roten Fahne“ durchaus vorhanden war zeigt die Debatte um die „Mörder von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg“. Am 21.8.1923 hatte der „Vorwärts“ geschrieben: „So erklärte sich der kommunistische Reichstagsabgeordnete Remmele in der von Bolschewisten und Faschisten gemeinsam abgehaltenen Versammlung in Stuttgart zu gleicher Zeit bereit, mit den Mördern von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg zusammenzugehen und Sozialdemokraten am Galgen aufzuhängen.“ Dies wird in der Broschüre Remmeles kommentiert: „Die Rede des Genossen Remmele wurde bereits am Freitag, den 17. August, veröffentlicht, so daß Crispian wußte, daß er fälschte.“ Am 18.8.1923 erschien in der „Roten Fahne“ bereits ein Artikel unter dem Titel „Fälscher!“, in dem man die „Leipziger Volkszeitung“ beschuldigt, Sätze der Rede Remmeles unterschlagen zu haben, „um den Anschein zu erwecken, als ob die Kommunistische Partei

mentierte den Antisemitismus in seiner Rede in Stuttgart, die am 10. August 1923 in der „Roten Fahne“ vollständig abgedruckt wurde:

Der Antisemitismus ist keine neue Erscheinung, er ist uralte. Und er hat zu allen Zeiten dazu gedient, blinde, unwissende Massen von den wirklichen Ursachen ihrer traurigen Notlage abzulenken. (Widerspruch.) Wie dieser Antisemitismus entsteht, kann ich ja sehr leicht begreifen. Man braucht nur einmal auf den Stuttgarter Viehmarkt, nach dem Schlachthof zu gehen, um dort zu sehen, wie Viehhändler, die größtenteils vom Judentum gehören, zu jedem Preis Vieh aufkaufen, während die Stuttgarter Metzger wieder leer abziehen müssen, weil sie einfach nicht so viel Geld haben, Vieh kaufen zu können. (Sehr richtig! bei den Faschisten.) Daß da in den bürgerlichen Mittelschichten, in den Kreisen der Händler und Gewerbetreibenden ein Judenhaß entsteht, ist begreiflich.³³

Man muß das fälschlicherweise oft Bismarck zugeschriebene Wort des „Antisemitismus als Sozialismus der dummen Kerle“ nicht bloß zur Verdeutlichung des unterschwellig wirkenden Antisemitismus' und der Fehleinschätzung der KPD hinzufügen. Hermann Remmele zitierte das vermeintliche Bismarckwort selbst in einem Vortrag. Vermutlich gab er die „Redeuelle“, die er und der Nationalsozialist Bodo Kaltenböck sich in der Versammlung in Stuttgart über zwei Tage lieferten, als Broschüre unter dem Titel „Sowjetstern oder Hakenkreuz? Deutschlands Weg – Deutschlands Rettung. Ein Waffengang zwischen Faschisten und Kommunisten“³⁴ heraus. Remmele erwiderte die Ausführungen Kaltenböcks zum Stellenwert des Antisemitismus in der nationalsozialistischen Ideologie mit den Worten:

Aber Bismarck hat nicht nur das gesagt, was Herr Kaltenböck zitierte, sondern er sagte auch: 'Der Antisemitismus ist der Sozialismus der dummen Kerle.' (Stürmische Heiterkeit.) Ich glaube im Längen und Breiten in meinen weiteren Ausführungen genügend dargelegt zu haben, daß die Ausbeuter und Räuber sowohl im Judentum wie im Christentum zu suchen sind. Die Anilinpatrioten, die Fürsten von Eisen und Kohle, die Könige der Syndikate und Trusts, sind in ihrer Mehrheit 'Urgermanen' und keine Juden!³⁵

An dieser Fehleinschätzung des Antisemitismus' läßt sich am offensichtlichsten zeigen, warum die nationalistische Agitation der deutschen Kommunisten Ende 1923 scheiterte. Weder Radek noch Ruth Fischer und Hermann Remmele schienen den Antisemitismus als *den* zentralen Generator der nationalsozialistischen Ideologie wahrgenommen zu haben. Die Parteiführung der deutschen KPD glaubte, durch die Besetzung von deutsch-völkischen Ideologiefragmenten und der Mythisierung „Schlageters“ die „kleinbürgerlichen Massen“ auf die Seite der Klassenkämpfer ziehen zu können. Das Zugehörigkeitsgefühl der Arbeiter zu den geistigen Eliten, das die Nationalsozialisten propagierten, sollte sozialpsychologisch umgekehrt werden. So rief Ruth Fischer, mit Verweis auf die Zetkinsche „Riesengestalt des Proletariats“ den Studenten bei einem Vortrag in der Aula des Dorotheenstädtischen Gymnasiums zu: „Der Gigant, der Deutschland befreien wird ist da! Ihr seht ihn nicht! Der Gigant ist das deutsche Proletariat, zu dem Ihr gehört, und mit dem ihr gehen sollt!“ – Dann

bereit sei, mit den direkten Mördern ihrer beiden Führer [...] zusammenzuarbeiten“.

³³ Die Rote Fahne, 10.8.1923

³⁴ Siehe: (o.A.): Sowjetstern oder Hakenkreuz? Deutschlands Weg – Deutschlands Rettung. Ein Waffengang zwischen Faschisten und Kommunisten, Stuttgart o.A. (fortan: Sowjetstern)

³⁵ Sowjetstern, S. 36.

lauter Beifall von allen Seiten und die Gegner schieden, nicht gerade versöhnt, aber mit dem Gefühl gegenseitiger Achtung.³⁶ Der Artikel erschien bezeichnenderweise in der „Roten Fahne“ unter dem Titel „Zum Existenzkampf der geistigen Arbeiter“. Doch gerade in der Fehleinschätzung des Antisemitismus, die von den Nationalsozialisten und Reventlow viel deutlicher gesehen und auch kritisiert wurde, scheint sich abzuzeichnen, warum die Agitation der KPD unter den Deutsch-Völkischen so wenig Ergebnisse erzielte. So zitierte der „Vorwärts“ am 15. August 1923 Reventlow unter der satirisch anmutenden Überschrift „Sowjetkreuz und Hakenstern. Reventlow gibt Radek Vorschriften“:

Reventlow gibt weiter zu, daß sich schon lange vor der Schlageterrede Radeks in Versammlungen und privaten Unterhaltungen Berührungspunkte zwischen Völkischen und Kommunisten ergaben'. Aber schließlich: 'Die Völkischen, wo immer sie mit Kommunisten zusammenkommen, dürfen auch nicht vergessen, daß die kommunistischen Führer entweder als Juden von Natur auf Internationale und Internationalismus eingeschworen sind, oder, wenn Deutsche, unter der jüdischen Führung stehen.[...]'

Für die Arbeiter, die sich noch immer für Kommunisten halten, wird diese Auslassung Reventlows gewiß überraschend kommen. Sie hatten sich schon eingebildet, durch die schlaue Taktik ihrer Radek und Frölich die völkischen Sturmtrupps vor den KPD-Karren gespannt zu haben.³⁷

Auch Bodo Kaltenböck schilderte eben jene Vorbehalte in der Interpretation des Antisemitismus:

Das Finanzkapital aber befinde sich in Händen der Juden. Es bedürfe weiter nichts, als diese Judenherrschaft zu brechen [...] Diese Weltanschauung stehe der Weltanschauung der Kommunisten im schärfsten Gegensatz gegenüber. Aus dem Grunde könne es kein Zusammengehen der NS. mit den Kommunisten geben. Solange an der Spitze der Kommunisten Leute stünden, wie Radek-Sobelsohn und wie die sonstigen Juden heißen, könne der Kommunismus nie national, sondern würde immer international sein. Die NS. fordern aus diesem Grunde den nationalen Sozialismus. Der Sozialismus könne nur national sein, einen internationalen Sozialismus gebe es nicht. Aus diesem Grunde werden wir NS. stets gegen den Internationalismus und gegen das internationale Judentum kämpfen, und damit auch gegen die Kommunisten.³⁸

Kaltenböck hatte zu Beginn seiner Rede die „einheitliche Rasse“ als Grundlage einer „gesunden Gesellschaft“ dargestellt, er hatte, darauf verweist auch Remmele, „seine längsten Ausführungen darauf verwendet, uns als Grundlage des Faschismus selbst den *Antisemitismus* zu bezeichnen“³⁹. In seinem Schlußwort des „Waffengangs“ zwischen Nationalsozialisten und Kommunisten nahm Bodo Kaltenböck dann noch einmal Bezug auf das „Bismarck-Zitat“ Remmeles: „Er hat ausgeführt, Bismarck habe den Antisemitismus als den Sozialismus der dummen Kerle bezeichnet. Das ist nicht richtig! Dieses Wort hat der österreichische Sozialdemokrat Viktor Adler geprägt.“⁴⁰

³⁶ Die Rote Fahne, 29.7.1923.

³⁷ Der Vorwärts Berlin, 15.8.1923/Abendausgabe.

³⁸ Sowjetstern, S. 31.

³⁹ Ibid., S. 7.

⁴⁰ Ibid., S. 39.

Im Scheitern der Rekrutierung der „kleinbürgerlichen Massen“ stellt sich damit auch die Frage der Rezeption der nationalistischen Propaganda der KPD. Karl Radek stellte in dem Artikel „Kommunismus und deutsche nationale Bewegung“ in der „Roten Fahne“ am 16. August 1923 fest, daß er bereits „über dreihundert Zeitungs-ausschnitte“ vor sich liegen habe, sie stellten aber „gewiß nur einen kleinen Teil der Antworten, die in der Presse aller Schattierungen erfolgten, dar. Nicht nur in den Zeitungen geht die Auseinandersetzung vor sich. Sie findet in Versammlungen von Arbeitern und Kleinbürgern statt“⁴¹. Am selben Tag glaubte man, sogar „Angst“ bei den Nationalsozialisten wittern zu können. Vor allem die „mit dem Großkapital versippten Hakenkreuzführer, mit Herrn Hitler an der Spitze“ sähen die Auseinandersetzungen der Kommunisten mit Deutsch-Völkischen und Nationalsozialisten „mit wachsender Besorgnis“. Eine kleine Nachricht des „Völkischen Beobachters“ wurde an die „Spitze“ der Zeitung verlegt und als Beweis der grassierenden Angst stilisiert:

An der Spitze des Münchner 'Völkischen Beobachters' befindet sich folgender Aufruf: Warnung an unsere Ortsgruppen. Verschiedentlich versuchen kommunistische Führer, sich an unsere Parteigenossen heranzumachen, um unter der neuen Maske des Vaterlandsfreundes die völkische Bewegung unter die nationalbolschewistische jüdische Führung zu bringen. Wir warnen alle Ortsgruppen vor diesen neuen Verführern! Nie wird der Tag kommen, da es zwischen Nationalsozialismus und Bolschewismus eine gemeinsame Verhandlungsbasis geben kann [...].⁴²

Der „Völkische Beobachter“ hatte aber den nationalistischen Kurs der deutschen Kommunisten, selbst die „Schlageter-Rede“ Karl Radeks, bisher völlig unkommentiert gelassen. Allein Adolf Hitler spielte auf einer NSDAP-Versammlung in München auf die Taktik der KPD an: „Wir wollen die Diktatur (großer Beifall)! Der Jude weiß ganz genau, welche Gefahr ihm dadurch bevorsteht, und klammert sich an die KP(D). Und weil dies noch zu wenig zieht, gründet er sogar auch noch eine deutsch-völkische KP(D).“⁴³ Ebenso läßt auch der satirische Stil der Berichte des „Vorwärts“ darauf schließen, daß die SPD keine ernsthaften Ergebnisse des kommunistischen Nationalismus erwartete. Die Artikel über die „Firma Radek-Reventlow“⁴⁴ erschienen fast durchweg unter Überschriften wie: „Aus dem kommunistischen Tollhaus“⁴⁵, „Kommunistische Dolchstößler“⁴⁶, oder eben „Sowjetkreuz und Hakenstern“⁴⁷ – ein Titel der nachträglich durch die Veröffentlichung der Broschüre Hermann Remmeles an satirischem Wert gewann.

⁴¹ Die Rote Fahne, 16.8.1923.

⁴² Ibid.

⁴³ Jäckel, Kuhn: Hitler, S. 984.

⁴⁴ Siehe: Vorwärts Berlin, 23.8.1923/Abendausgabe.

⁴⁵ Ibid., 23.8.1923/Abendausgabe.

⁴⁶ Ibid., 21.9.1923.

⁴⁷ Ibid., 15.8.1923.

5. Schluß

Die Ergebnisse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Der nationale Kurs der KPD entstand aus den politischen Überlegungen vorwiegend Radeks, wie die Kriegsgefahr, die er von den Entente-Staaten ausgehen sah, zu verhindern sei. Ab Ende März 1923 zeichnen sich nationale Überlegungen bei Radek und zunehmend ab Mitte Mai auch in der kommunistischen Presse ab.

Bei der Besetzung des nationalen Vakuums, das die KPD in der Verbrüderung der „deutschen Bourgeoisie“ mit den „französischen Imperialisten“ wahrzunehmen glaubte, kam es innerhalb des von Radek ausgegebene nationalen Kurses zu einer zunächst strategischen Okkupation völkischer und nationalsozialistischer Ideologie, die sich um den Mythos Schlageter organisierten, der politischen Mythos entwickelte jedoch zusehends ein rhetorisches Eigenleben in der kommunistischen Propaganda.

Für das Scheitern der nationalen Bewegung der KPD war vor allem die Unterschätzung der Bedeutung des Antisemitismus in der völkischen Propaganda verantwortlich, die erhofften Zuströme der „kleinbürgerlichen Massen“ blieben aus. Bei den Sozialdemokraten und den Völkischen war die Wahrnehmung realistischer.

Rückblickend erschien den deutschen Kommunisten eher die ausgebliebene erhoffte Revolution zentral, als die Ursachen des Scheiterns der „Schlageter-Linie“. So heißt es in einem Aufsatz Zinov'evs zur Fehleinschätzung der Lage in Deutschland von 1924:

Im Oktober glaubte die Kommunistische Partei Deutschlands und das Exekutivkomitee der Komintern, daß die revolutionäre Krise Deutschlands ein Stadium erreicht habe, in dem ein bewaffneter Aufstand nur eine Frage von Wochen sein würde. Die Ereignisse haben gezeigt, daß unsere Kalkulationen übertrieben waren. [...] Wie heute ganz klar ist, waren nicht nur die technischen, sondern auch die politischen auf entscheidende Kämpfe unzureichend. Die große Welle der politischen Streiks im August 1923 führte uns zu der Annahme, daß die Kommunistische Partei Deutschlands bereits die Mehrheit des Proletariats hinter sich habe oder zumindest doch, was am wichtigsten ist, seine sozialistischen Teile⁴⁸.

Selbst von dem mythischen Namen „Schlageter“ nahm die Kommunistische Partei bereits im Dezember 1923 offiziell Abschied. In einer Anweisung des Sekretariats an die Bezirksleitungen und Redaktionen vom 21.12.1923 lautete der elfte Punkt der „revolutionären Antikriegs- und Antiversailles-Offensive“, daß „dem faschistisch-chauvinistischen *Schlageter*-Kult die Popularisierung unserer jungen revolutionären Helden aus dem Ruhrkrieg (*Hugo Demaré* etc.) entgegenzustellen“⁴⁹ sei. Die eigene Ar-

⁴⁸ Horst Günther Linke: Quellen zu den deutsch-sowjetischen Beziehungen, 1917-1945, Darmstadt 1998, S. 124.

⁴⁹ Quellen zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien (Reihe 3: Die Weimarer Republik, Band 6) Rundschreiben des Zentralkomitees der KPD an die Bezirke 1929-1933, Düsseldorf 1981, S. 632.

beit mit dem Kult war den KPD-Offiziellen nicht einmal mehr der Erwähnung wert,⁵⁰ der Name Schlageters wurde aus dem offiziellen Gedächtnis der Partei gestrichen.

⁵⁰ Auch die Historiker der DDR erwähnten in keiner einzigen Veröffentlichung zur KPD 1923 die mythische Bezugnahme auf Schlageter, ebensowenig die Biographen Karl Radeks.

RICHARD WAGNERS ÄSTHETISCHE HERRSCHAFTSFORM – ZUR SOZIOLOGIE DER BAYREUTHER IDEE

„Mein Taktstock wird noch einmal das Szepter der Zukunft werden. Er wird die Zeiten lehren, welchen Gang sie zu nehmen haben.“ (Wagner)

Wagners charismatische Herrschaft

Wer sich mit Wagners Werken beschäftigt hat, dem dürfte der Begriff „Musikdrama“ geläufig sein. Er kennzeichnet die Einheit von Dichtung, Musik und Bühnenwirksamkeit. Wagner hat für seine Musikdramen in Bayreuth ein eigenes Theater bauen lassen, in dem sie noch heute bei den „Bayreuther Festspielen“ vorzugsweise ihren Platz haben. Ungewöhnlich dürfte es dem Musikfreund jedoch erscheinen, Richard Wagner in Beziehung zu Max Weber gesetzt zu sehen, dem sogenannten Vater der deutschen Soziologie. Aber es zeigt sich, daß Wagners Strategien, durch die er seine Kunst und Weltanschauung gesellschaftlich wirksam zu machen bestrebt war, Max Webers Definition von „charismatischer Herrschaft“ entsprechen, denn:

‘Charisma’ soll eine außeralltägliche [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften (begabt) oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‘Führer’ gewertet wird.¹

Diese Eigenschaft besaß Wagner und sie prägte seine Form der – somit charismatischen – Herrschaft, deren reinste Typen nach Weber die Herrschaft des Propheten, des Kriegshelden oder der großen Demagogen sind. Der Herrschaftsverband wiederum ist die *Vergemeinschaftung* in der Gemeinde oder Gefolgschaft.²

Im Sinne Wagners müßte von einem „sozialen“ Gesamtkunstwerk gesprochen werden. Er benutzte diesen erweiterten Begriff schon ein halbes Jahrhundert vor Weber, und beide gehen von einem ähnlichen Ansatz aus. Wagners Schriften „Die Kunst und die Revolution“ und „Das Kunstwerk der Zukunft“ von 1848/49 gehören nach Ansicht des Soziologen Wolf-Daniel Hartwich in die Vorgeschichte der Kultursociologie, wo die Kunst als soziales Produkt erscheint.³ Diese Einstufung der Kunst bildet eine wesentliche Grundlage der ‘Bayreuther Idee’.

Wie Wagner sieht Weber in den Modernisierungsprozessen des „langen 19. Jahrhunderts“ (Hobsbawm) eine *Entzauberung der Welt*. Von dieser blieb auch Wagners Werk nicht verschont, was dieser auch erkannte, wie Dieter Brochmeyer schreibt:

¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie*, (StA) 5. rev. Auflage, Tübingen 1980 (fortan: Weber: WG) S. 140.

² Siehe: *Ibid.*, S. 140f.

³ Siehe: Wolf-Daniel Hartwich: *Religion und Kunst beim späten Richard Wagner*, in: *Jahrbuch der dt. Schiller-Ges.* 40, 1996, S. 297–323.

Zwei Jahre vor seinem Tod interpretiert Wagner in seinem Aufsatz 'Erkenne dich selbst' das Zentralsymbol des 'Ring' sogar als 'Börsenportefeuille' und 'schauerliches Bild' der Weltherrschaft des Geldes.⁴

Nach Weber führt die religiös motivierte asketische Ethik zu einer Privatisierung der „letzten und sublimsten Werte“, so daß Kunst und Kultur zu einer Angelegenheit verschworener Bruderschaften und esoterischer Zirkel werden. In der Entzauberung des sozialen Kosmos sieht Weber den Triumph zweckrationaler Erwägungen.⁵

Wagner glaubt in den genannten Schriften von 1848/49 eine ästhetisch-politische Wiederverzauberung des modernen Lebens feststellen zu können. In der kapitalistischen Gesellschaft, die auf materiellen Zwecken beruht, wird das klassisch-romantische Ideal einer autonomen Sphäre der Kunst verlassen. Aber Wagner sieht neue Aufgaben für die Kunst: Ihre revolutionäre Erneuerung soll „von unten“ ausgehen und das Potential für eine „soziale Revolution“ schaffen. Das „Volk“ wird zum „Künstler der Zukunft“, und damit wird die Trennung von ästhetischer Produktivität und Rezeption überwunden. Dieser soziale Kunstbegriff erscheint ihm geeignet, ein demokratisches Bewußtsein in einer Gesellschaft mit humanistischem Anspruch zu entwickeln.

Andererseits bleibt Wagners Künstlerbild der romantischen Tradition des Geniekults verhaftet: Der Künstler ist der Religionsstifter und Priester und opfert sich ebenso wie es die Helden tun, die er schafft. Es bildet sich also wieder eine charismatische Herrschaftsform heraus. In der Schrift „Das Kunstwerk der Zukunft“ heißt es bei Wagner:

Aber nur in dem Grade erreicht der Künstler seine eigene Absicht, als er [...] die Handlung des gefeierten Helden nicht nur darstellt, sondern sie moralisch durch sich selbst wiederholt, indem er nämlich durch dieses Aufgeben seiner Persönlichkeit beweist, daß er auch in seiner künstlerischen Handlung eine notwendige, die ganze Individualität seines Wesens verzehrende Handlung vollbringt.⁶

Diese Form von charismatischer Herrschaft gründet sich jedoch nicht auf äußerem Zwang, sondern wirkt durch die „bloße persönliche Neigung des Beherrschten“.⁷ Die „freie künstlerische Genossenschaft, in der sich höchste Freiheit mit größter Disziplin vereinigt“, ist für Wagner das Modell für eine Umgestaltung der Gesellschaft. Allein die Faszination des Kunstwerks ist entscheidend, der Künstler als Person tritt hinter sie zurück.

Im Gegensatz zu diesem Modell sieht Hartwich den Diktator Hitlerschen Typs, der auf seine höhere Sendung verweist, nur sich selbst produzieren will und keine Distanz zu seiner Rolle hat.⁸

⁴ So Dieter Borchmeyer, vgl.: Ders.: Wagners Mythos vom Anfang und Ende der Welt, in: Udo Bernbach, Dieter Borchmeyer (Hg.): Richard Wagner, Der Ring des Nibelungen, Ansichten eines Mythos, u.a. Stuttgart 1995, S. 3.

⁵ Vgl.: Max Weber: Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: Ders.: Soziologie – Wissenschaftliche Analysen – Politik, Stuttgart 1968, S. 338.

⁶ Richard Wagner: Kunstwerk der Zukunft (Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd.3) Berlin 1912, S. 166

⁷ Weber: WG, S. 143f.

⁸ Siehe: Anm. 3.

Webers Kennzeichnung der charismatischen Herrschaft findet sich idealtypisch in der Beziehung Wagners zu König Ludwig II. von Bayern wieder. Am 1. Mai 1866 schreibt er an den König:

Nur das Ideal kann Uns für das Leben einigen: Nur die höchste Bedeutung, die Wir selbst jeder rein menschlichen Beziehung zwischen Uns geben, kann Unserem Bunde seine volle, einzig ihn erklärende Würde bewahren: Wir lieben Uns wie zwei Menschen, welche über dem Gesetze der Welt stehen; alles muß so edel, rein und erhaben sein, daß das Gesetz des Gemein-Menschlichen in keinem Maßstabe an Uns zu legen ist. Dies ist Königs- und Dichterliebe! – Die erhabene Grundlage dieser Einigung, die Uns wie in einer Sphärenwolke über die Gemeinheit erhebt, ist aber die Kunst: und welche Kunst? Eben die ideale, die idealste [...].

Der Zauber ist gelöst, „sobald Sie eben nur ein königlicher Gönner sind und ich der beliebte Operncomponist bin und wir haben kein Recht mehr, dem blöden Urtheil des Haufens zu trotzen“.⁹

Der Bericht eines Zuhörers über eine Privataufführung Wagnerscher Musik, die der Komponist für den König und wenige privilegierte Gäste dirigierte, endete wie folgt:

Die Ehren dieses vertraulichen Festes galten dem wunderbaren Tenor, dem erwählten Darsteller der Zukunftsbühne, Ludwig von Schnorr [...]. Ein einfacher Sänger ist nicht eines solchen Ausdrucks fähig, es war ihm etwas von einem Helden und Gottbegeisterten [...]. Es waren alle drei vereinigt, der große Zauberer, der begeisterte Darsteller und der völlig verzauerte König.¹⁰

Hier findet sich genau Max Webers Typologie charismatischer Herrschaft.

In Wagners Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* zeigen sich deutlich Widerspiegelungen der Vorgänge zwischen Wagner und dem König. Beide sind erfüllt vom Geist des aristokratischen begnadeten Künstlers Walther von Stolzing, der durch seine genialische Kunstauffassung in Konflikt gerät mit den biedereren Handwerksmeistern, die bei dem Sängerwettstreit in Nürnberg peinlich genau alle Regeln befolgen, die sie gelernt haben. Und so wie Hans Sachs auf der Festwiese im dritten Akt der Oper die avantgardistische Kunst mit der Öffentlichkeit der Stadt, das heißt: der Demokratie, versöhnt, so gelingt es Wagner, den regierungsmüden König an seine Verpflichtung zur Regentschaft zu erinnern, die ihm seine Erwähltheit auferlegt: „Königtum – glauben Sie – ist eine Religion! Ein König glaubt an sich oder er *ist nicht* [...]“.¹¹

In der Oper wird auf den alttestamentarischen Herrschertypus David angespielt, der die Züge des Helden und des Künstlers in sich vereinigt. David – das ist Richard Wagner, der den König Ludwig charismatisch qualifiziert. Hartwich sagt, daß das charismatisch-ästhetische Konzept Wagners so zu einer Komplementarität von Kunst und Politik führe. Aber da er – Wagner – es ist, der den König zu einer außerordentlichen Erscheinung stilisiert, macht er deutlich, daß er seine künstlerische Sendung dem

⁹ Richard Wagner und König Ludwig II. von Bayern (Briefwechsel, Hg. Kurt Wölfel) Stuttgart 1993.

¹⁰ Eduard Schure: Erinnerungen an Richard Wagner, Leipzig 1900 (Mikrofiche)

¹¹ Wie Anm.9, S. 78.

politischen Herrschaftsanspruch überordnet.¹² Später hat Wagner einmal seinen ästhetisch-politischen Führungsanspruch ironisch zurechtgerückt

Die politisch-künstlerischen Visionen zwischen Ludwig und Wagner verwischten zunehmend, als sich der König von Bayern mit dem preußischen Kanzler Bismarck politisch verständigte. Wagner polemisierte gegen die Bismarcksche Reichsgründung und machte aus seiner anarchistischen und pazifistischen Anschauung kein Geheimnis. Er bezog seine Freundestitel nicht mehr erstrangig auf den König, sondern weite ihn auf den Kreis von Personen aus, welche die Bayreuther Festspiele finanziell und publizistisch förderten.

Die charismatische Bindekraft, die zur Gründung von „Wagner-Vereinen“ führte, erzeugte der „Meister“ durch emotionale Forderung und emotionale Zuwendung. Er von seinen Freunden so gut wie von sich selbst, daß sie diesen Zielen alles und im Notfall sich selber zum Opfer brächten. Hartwich führt aus, daß sich die Kunstaufassung Wagners durchgängig in charismatischen *Vergemeinschaftungen* verwirklicht, die nur im privaten Rahmen umgesetzt werden, aber auf das Gesellschaftliche verweisen. Die Gemeindebildung beruhe auf dem ästhetisch-politischen, bzw. später ästhetisch-religiösen Idealismus, den der Künstler bis zur Selbstaufopferung vertritt.¹³

Auch im folgenden bestätigt sich Max Webers Theorie: Die ursprüngliche Gemeinde, die Wagners Musik und sein Charisma geschaffen hatten, wurde transformiert in Organisationsformen des Vereins und der Aktiengesellschaft. König Ludwig trug zwar immer noch zur Finanzierung der Festspiele bei, aber an die Stelle der personalen Bindung war ein Unternehmen mit bürgerlichem Charakter getreten. Die „Wagner-Vereine“ sollten über den engen exklusiven Zirkel hinaus das allgemeine Bildungsbürgertum erreichen.

Nach Wagner

Nach dem „Wegfall des *Charismaträgers*“, das heißt nach Wagners Tod, zeigen sich – nach Weber – verschiedene Wege, die in einen neuen sozialen Alltag führen können: Die Jüngerschaft wandelt sich in einen legalen oder ständischen Stab; das Charisma des Künstlers wird an die „Sippe“ gebunden und dem „Erbrecht“ unterworfen. Der Glaube gilt dann nicht mehr der Person, sondern dem ‚legitimen‘ Erben der Dynastie.¹⁴

In Bayreuth war es Wagners Frau Cosima¹⁵, die sich als Erbin durchsetzte. Es gelang ihr, den Freundeskreis Wagners umzustrukturieren und die Festspiele materiell und ideell zu sichern.

Aus den Querelen der Wagner-Vereine bildete sich eine fundamentale Opposition gegen ihr ideologisches und organisatorisches Konzept heraus. Der älteste Enkel Richard Wagners, Franz W. Beidler¹⁶, der lange als legitimer Nachfolger gegolten hatte,

¹² Vgl.: wie Anm.2.

¹³ Vgl.: wie Anm.2.

¹⁴ Siehe: Weber: WG, S. 144.

¹⁵ Cosima Wagner (1837–1930), Tochter von Franz Liszt.

¹⁶ Franz W. Beidler, Sohn von Isolde, des ersten (unehelichen) Kindes von R. Wagner und Cosima; Veröffentlichungen: Ders.: Cosima Wagner – Liszt. Der Weg zum Wagner – Mythos, Bielefeld 1997; Dieter Borschmeyer: Ausgewählte Schriften und der unveröffentlichte Briefwechsel mit Thomas Mann, Bielefeld 1997, Ders.: Cosima Wagner – Eine kulturkritische Studie, a.g.O., S. 244.

unterlag Cosima Wagner in einem erbitterten Legitimationskampf. Beidler, überzeugter Sozialist, verfaßte marxistische Interpretationen der Werke Wagners. Er war ausgemachter Gegner der Nationalsozialisten und wandte sich vor allem gegen das Bündnis Bayreuths mit der Hitlerschen Ideologie. Er wurde von den neuen Machthabern ausgebürgert.

Nach dem Kriege entwickelte er mit Thomas Mann eine Konzeption des neuen Bayreuths, aber aus erbrechtlichen Gründen konnte sie nicht verwirklicht werden.

Beidlers Studie über Cosima Wagner von 1936 orientiert sich an Max Webers Analyse der Entwicklung Bayreuths. Er zeigt auf, wie sich Cosima Wagner ausdrücklich mit der Idee des Charismatikers identifiziert, ihre persönlichen Entscheidungen von daher ableitet und dadurch unangreifbar macht. Cosima habe eine völlige soziologische Umformung des politisch-ästhetischen Projekts Wagners bewirkt; sie stehe auf der Seite der Restauration – Wagner aber voll und ganz auf der Seite der Revolution.

Die Wende von der politischen zur esoterischen Charismatik, die Wagner in seinem Spätwerk vollzieht, bringt Beidler mit Cosimas Versuch in Zusammenhang, den Komponisten hoffähig zu machen. Wagners „Volk“ wird zur „Bayreuther Gemeinde“. Losgelöst von den Sorgen und Bindungen des Alltags stiftet der *geweihte Jüngerkreis* dem Leben Sinn.

Gleichzeitig verschiebt sich der Richtungspunkt der künstlerischen Wirkung von der Basis zur Spitze der gesellschaftlichen Pyramide. Die Kunstdarbietung dient der Initiierung einer gesellschaftlichen Elite, die sich nationalistisch in Szene setzen will, ob dies im Sinne Wagners war, bleibt – gemessen an seinem Engagement während der 1848/49er Revolution – fraglich.

Die Rolle der *Bayreuther Blätter*: Wagner hat die Zeitschrift nur als ein Organ interner fachlicher Mitteilungen verstanden. Nach seinem Tode betrieb Hans von Wolzogen¹⁷, den Wagner als Chefredakteur der *Bayreuther Blätter* eingesetzt hatte, eine ideologische Aufladung des Bayreuther Stils, der nicht mehr – wie bei Wagner – primär ästhetisch war, sondern national, konfessionell und rassistisch bestimmt wurde.

Cosima Wagner wiederum transformierte die außeralltägliche Gestimmtheit, welche die Teilnehmer der Bayreuther Festspiele von einem Opernpublikum im üblichen Sinne unterschied, in eine „Gemeinde“ mit den Mitteln der Interpretation und der Lebendigung. Die *Bayreuther Blätter* vollzogen eine Abgrenzung nach außen und förderten die Bildung eines neuen Gruppenbewußtseins.

Wenn Beidler gegen die institutionelle und ideologische Ausrichtung des Bayreuther Kreises mit reformatorischem Pathos die sozialistischen Grundgedanken Wagners geltend machte, legitimierte er sich als wahrer Nachfolger der charismatischen Gründerfigur. Innerhalb der neuen „Formen“ konnte der wahre Geist Wagners nur mit Mühe lebendig erhalten werden. Der *Profanisierung* des Kreises entsprach so einer Sakralisierung der Person Wagners: seine Unfehlbarkeit, seine Gottähnlichkeit wurde unentwegt hervorgehoben.

Vernachlässigt wird u.a. Wagners Ziel der Einrichtung einer Stilbildungsschule, von der Wagner z.B. 1877 gesprochen hatte. Auch die Einbeziehung von Bühnenwerken der deutschen Klassik und Romantik in sein Aufführungs-Repertoire wurde nicht durchgeführt.

Nach Wagners Tod wurde der Stilbegriff, wie oben schon erwähnt wurde, nicht mehr vorrangig ästhetisch bestimmt, sondern national, konfessionell und rassistisch.

¹⁷ Hans von Wolzogen: 1877 von Wagner nach Bayreuth berufen, Veröffentlichung zu Werken Wagners, an der Leitung des Wagner-Vereins beteiligt.

Interessant ist bei der Betrachtung der jüdenfeindlichen Strömungen jener Zeit,¹⁸ denen auch Wagner seinen Tribut zollte, eine kleine Schrift, die eine andere Geisteshaltung und eine bessere Tradition ansprach und die er wohl nicht wahrgenommen hat. 1858 war sie in altem hebräisch, der Sprache des Talmud, geschrieben worden.¹⁹ Verfasser war der Berliner Mathematiker Slonimski, ein polnischer bekennender Jude.²⁰ Er dankt darin dem deutschen Gelehrten Alexander von Humboldt, weil er „wie kein zweiter akademischer Zeitgenosse“ für die bürgerliche Gleichberechtigung auch ungetaufter Juden eingetreten sei.²¹ Diese kleine Schrift soll ein großes Echo von Berlin bis nach Petersburg gehabt haben und wurde als Appell verstanden, den jüdischen Wissenschaftlern (wie allen Juden) die gesellschaftliche Emanzipation zu erkämpfen, die ihnen im politischen Raum versagt wurde.

Bei dem älteren Wagner erscheint der Rassegedanke *transzendiert*. Schon früher hatte er den Dirigenten Levy, der jüdischer Abstammung war, für die Uraufführung seines Bühnenweihfestspiels *Parzifal* ausgewählt, was von der Wagnerschen Hochachtung für diesen Mann zeugte.

Mit der Umorganisation Bayreuths organisierte Cosima Wagner das Erbe ihres Vaters mit Hilfe von Delegation und Repräsentation, und sorgte so für die *translatio* des Charismas, um die Macht des Familienverbandes zu erhalten.²² Es gelang den Nachfolgern Wagners, einen herausragenden Stab musikalischer, künstlerischer Experten dauerhaft an sich zu binden. Die Professionalisierung der Festspiele garantierte eine anerkannt hohe Qualität der Aufführungen. Diese Entwicklung entspricht einer Transformation der *charismatischen Herrschaft*.

Der Kampf Cosima Wagners um das alleinige Aufführungsrecht des Bühnenweihfestspiels *Parzifal* endete mit dem Ablauf der Schutzfrist von dreißig Jahren. Danach durfte es an allen großen Opernbühnen des In- und Auslands aufgeführt werden. Cosima hat sich aus antisemitischen Gründen allerdings grundsätzlich gegen das Dirigat Hermann Levys gewehrt.

¹⁸ Eine Persönlichkeit aus dem kulturellen Raum ist besonders stark dem Antisemitismus jener Zeit erlegen und hat ihn entscheidend mitgeprägt: der britische Aristokrat Houston Stewart Chamberlain.¹⁸ Als großer Verehrer Wagners nahm er die deutsche Staatsangehörigkeit an. Er heiratete Wagners Tochter Eva.

Chamberlain war „Kulturphilosoph“ und Schriftsteller. 1899 verfaßte er sein Hauptwerk „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“. Das Buch ist angefüllt von völkisch-mystischer Ideologie und sollte von Bedeutung für die nationalsozialistische Rassenideologie werden. Für Hitler war Chamberlain ein willkommener Kronzeuge und ließ sich als deutscher Kriegspropagandist gebrauchen, als Prophet des *Ariertums* und antisemitischer Verschwörungstheoretiker.

¹⁹ Seit 1997 liegt eine deutsche Übersetzung vor, siehe: Anm. 24.

²⁰ Siehe: Chaim Selig Slonimski: Zur Freiheit bestimmt, Alexander von Humboldt – eine hebräische Lebensbeschreibung, Hg. Kurt-Jürgen Maaß, mit einem Beitrag von Peter Honigmann, Bonn 1997.

²¹ Würdigung des Textes von Slonimski im Feuilleton der FAZ vom 11.2.98: Der Patriarch der Wissenschaft.

²² Zu den Mechanismen von Delegation und Repräsentation siehe u.a.: Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 10. Auflage, Frankfurt (M.) 1998, S. 129f.

Der Komponist Richard Strauß²³, der zunächst dem Werk Wagners und vor allem – als Anhänger Nietzsches – der Bayreuther Weltanschauung und religiösen Dimension negativ gegenüberstand, konnte durch Vermittlung Hermann Levys und des Dirigenten Hans von Bülow (der vor Wagner mit Cosima verheiratet war) zum bevorzugten musikalischen Experten Cosimas avancieren.²⁴

Mit seinen Werken *Salome* und *Elektra* entwickelte er avantgardistisch Wagners musikalisches Idiom weiter fort. Er beanspruchte die Auslegungskompetenz für die Musik Wagners und stellte sie der institutionalisierten Tradition gegenüber. So erklärte er 1940 das Bayreuther Festspielhaus als geradezu ungeeignet für viele Werke Wagners. Zum Beispiel lenke die Abdeckung des Orchesters die Aufmerksamkeit zu sehr auf den Inhalt, zum Nachteil der Musik.

Einer, der sich nicht vereinnahmen ließ, war Arturo Toscanini.²⁵ 1933 sagte er aus Protest gegen den Rassismus des Naziregimes das Dirigat des *Parzifal* ab. Richard Strauß dirigierte daraufhin – eine sachlich entmystifizierte Interpretation. Auch das Bühnenbild wurde modernisiert – es gab einen Skandal. Der Bruch mit der Tradition wurde als Treulosigkeit empfunden. Wagners ältester Sohn und Nachfolger Siegfried²⁶ hat dagegen wesentlichen Anteil an der künstlerischen Modernisierung. Verschiedene Ideologien laufen in dieser Zeit nebeneinander her: Siegfried Wagner widersprach erstmals offiziell nationalsozialistischen und rassistischen Vorgaben und versuchte international renommierte Künstler zu gewinnen. Dank seiner Zähigkeit gelang es sogar, Toscanini durchzusetzen.

Damit ging Siegfried Wagner auf die ursprüngliche Intention des Komponisten zurück und widerrief Cosimas Versöhnung von Wagners Künstlertum mit dem bürgerlichen Establishment.

Bei der Wiedereröffnung des Festspielhauses nach dem Ersten Weltkrieg ebenso wie nach dem Zweiten Weltkrieg zeigte sich eine Entideologisierung. Den Aufführungen wurde das *Meistersinger*-Wort „Hier gilt's der Kunst!“ vorangestellt. Wieland und Wolfgang Wagners *Tannhäuser*²⁷ wurde wieder als unabhängiger Künstler dargestellt, in Konfrontation mit der verständnislosen Gesellschaft.

Hitler hatte die Festspiele wiederum propagandistisch zu nutzen versucht und Unterstützung bei Siegfried Wagners Frau Winifred²⁸ gefunden. Den abstrakt-expressionistischen Bühnenstil der Weimarer Zeit lehnte Hitler zwar ab, aber bei einigen ästhetischen Neuerungen (zum Beispiel bei den *Parzifal*-Bühnenbildern) konnte das Haus Wagner die Autorität Hitlers gegen die fundamentalistische Haltung der Wagner-Vereine ausspielen.

²³ Richard Strauß (1864–1949), Komponist und Dirigent; in Zusammenarbeit mit Hugo von Hofmannsthal gelang ihm mit den Einaktern *Salome* (1905) und *Elektra* (1909) der Durchbruch zu einem neuen, über Wagner hinausweisenden Typus

²⁴ Siehe: Richard Strauß, Cosima Wagner: Ein Briefwechsel, Hg. Franz Trenner, Tutzing 1978.

²⁵ Arturo Toscanini (1867–1957), ital. Dirigent.

²⁶ Siegfried Wagner (1869–1930) Komponist, Dirigent und Regisseur, Sohn Richard Wagners, 1908 Gesamtleitung der Bayreuther Festspiele.

²⁷ Wieland Wagner (1917–1966) Regisseur und Bühnenbildner, Sohn von Siegfried Wagner, übernahm mit seinem Bruder Wolfgang (geb. 1919) 1951 die künstlerische Leitung der Bayreuther Festspiele. Wolfgang wurde nach dem Tode seines Bruders 1966 alleiniger Leiter.

²⁸ Winifred Wagner (1897–1980), Frau von Siegfried W., übernahm nach dem Tode ihres Mannes 1930 die Leitung der Bayreuther Festspiele bis 1944 und wurde wegen ihrer positiven Einstellung zum NS-Staat später heftig angegriffen.

Wieland und Wolfgang Wagner haben bewußt mit den charismatischen und traditionellen Legitimationsformen gebrochen. Nun bildete die rationale Organisation durch die öffentlich-rechtliche Stiftung die tragende Struktur.

Die Entzauberung der Bayreuther Bühne durch Wolfgang und Wieland Wagner zeigte sich als Gewinn. Sie veränderte selbst den Bayreuther Klang: der Sänger Bernd Weikl führte in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts das Legato-Singen in Bayreuth wieder ein, in Anlehnung an Richard Wagners Wunsch nach italienisch ausgebildeten Sängern. Für Bass-Bariton Weikls Gesang gilt: leiser, langsamer.

Der Abschnitt der Zeitgeschichte, mit dem wir es hier zu tun haben, weist vielfältige und auch kontroverse Positionen und Bewegungen auf. Vielleicht ist auch deswegen Wagner und seine Zeit so vielerlei Deutungen ausgesetzt gewesen und hat so unterschiedliche Anknüpfungspunkte geboten. Er selbst hat seinem Schaffen teilweise widersprüchliche literarische Kommentare beigegeben und hat seine Ansichten – z.B. im Hinblick auf seinen Rassismus – spät(er) überdacht. Die rassistische Einstellung des französischen Schriftstellers Artur de Gobineau²⁹ hat er in späteren Jahren sehr kritisch beurteilt. Gobineau hatte in seinem vierbändigen Werk „Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“ die Überlegenheit der arischen Rasse behauptet und mit dieser Theorie dem Rassenfanatismus der Nationalsozialisten eine pseudowissenschaftliche Basis bereitet.

Die Dimension des Wagnerschen Werkes hat viele Punkte der ästhetischen Herrschaftsformen berührt. Das „Heiligtum am Grünen Hügel“ (das Festspielhaus in Bayreuth) wird durch Wolfgang Wagners Konzeption zur „Werkstatt Bayreuth“, einer Manifestation ungeheuren künstlerischen Schaffens, und bleibt offen für weitere ästhetische und gesellschaftliche Entwicklungen.³⁰

²⁹ Joseph Arthur Graf de Gobineau (1816–1882) frz. Schriftsteller, Diplomat, Verfasser von: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen, Bd. 1, 4. Auflage, Stuttgart 1922 .

³⁰ Siehe: Annette Hein: „Es ist viel Hitler in Wagner“. Rassismus und antisemitische Deutschtumsideologie in den Bayreuther Blättern, Tübingen 1996.

ZUR FORMEL EINES „BESSEREN SOZIALISMUS“. EINE MARGINALIE¹

Ich weiß und ich weiß, daß Sie wissen, daß ich eigentlich kein Recht habe, Ihnen etwas über *Ihre* DDR zu erzählen. Ich habe hier nicht gelebt; und außer der kleinen Chance, vielleicht den Perspektiven-Surplus eines Beobachters fruchtbar machen zu können, habe ich nichts anzubieten. Aber vielleicht interessiert es Sie doch ein wenig, was jemand, der, nun zwei Jahre hier, sich wundernd, fragend, an Erklärungen bastelnd, Ihnen zurückzuspiegeln hat, auch wenn dieser Spiegel voll vieler blinder Flecken oder ganz und gar verzerrt sein mag.

Nebenbei: ich habe viel gelernt aus den Diskussionen mit Studenten und Kollegen, Kellnern und Sportkumpeln und vielen sog. *normalen* Leuten, die einfach hier zu überleben versuchen.. Und ich möchte mich an dieser Stelle für die zahlreichen, ausgedehnten Gespräche mit meinen Wohngemeinschaftsgenossen und Kollegen Susanne Handtke, Caroline Groszer, vor allem aber Henry Kreikenbohm und Andreas Stöhr ganz herzlich bedanken.

Ich möchte Ihnen ein paar Überlegungen vortragen, zu einer „Rede-Wendung“ oder auch einem Begriff, der in sehr vielen der biographischen Interviews, an denen ich gearbeitet habe, oft und an entscheidender Stelle auftauchte und mir darum auffiel: die Formel vom „besseren Sozialismus“. Wenn einer den Schritt gemacht hatte, sich soweit ins Verhältnis zu und auch gegen die real existierende Gesellschaftsform zu setzen, daß er politisch etwas wollte, (und nicht nur etwas erlitt, erduldet, verdrängte, beklagte), d.h. einen eigenen oder gruppenbezogenen politischen Willen entwickelte, so war der Inhalt meist „ein besserer Sozialismus“.

Wenig erstaunlich, fiel niemandem ein, den doch irgendwann fälligen *Kommunismus* einzuklagen. Zu unverträglich war das Wissen, daß nur auf der Basis vollentwickelter Produktivkräfte ein Übergang denkbar möglich sein könnte, mit der Erfahrung des faktischen Mangels; zu vage und phantastisch zugleich die politische Gestalt des Kommunismus, beinhaltend die Abschaffung des Geldes, die ausschließliche Institution des Gemeinschaftseigentums – das Programm „alles gehört allen“ setzt erst recht Überfluß voraus – *universalisierte* Gleichheit, das Absterben des Staates, der Partei und aller ihrer Organe. Wahrscheinlich verhinderte schon qua normativer Kraft des Faktischen die Omnipräsenz des Staates und der Partei, in Verbindung mit dem Mangel,

¹ Dies ist das Manuskript eines Vortrages, der auf der Tagung „Deutsch-Deutsche Sprachspiele und ihre Beobachter“ (21.-23. Juni 1996) an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena gehalten wurde. Obwohl vom Publikum durchaus geschätzt, wurde er von den Veranstaltern Wolfgang Frindte, Thomas Fahrig und Thomas Köhler nicht in den Tagungsband aufgenommen. Ebenso wenig die zum Abschluß der Tagung vorgetragenen Reflexionen, die als „Prozeßbeobachtung“ das Programm abrundeten. Auf letztere habe ich wegen ihrer situativen Gebundenheit verzichtet. Den Text – eine Momentaufnahme von vor sechs Jahren – aber möchte ich gerne Dir, lieber Jürgen Frese, als dem Adressaten der Festschrift, zur Erinnerung auch an Deine lange Auseinandersetzung mit dem Thema widmen.

daß solch ein Bild in irgendeiner Weise als glaubhaft oder ernstzunehmen angesehen wurde, noch nicht einmal als Utopie. („Das war so ein Bild – ein Märchen!“). Und bei aller militanten Zukunftsorientierung des Systems konnte es auch nicht im Interesse der Herrschenden liegen, die politischen Assoziationen in jene Richtung zu lenken, die die Rückübertragung der *potentia* auf das Volk und ihre eigene Selbstabschaffung bedeutet hätte.

Aber – das, was nun passiert ist – eine schlichte *Übernahme des Kapitalismus* westlicher Prägung schien ebenfalls *keineswegs das Ziel*. Man war deutlich unzufrieden (hauptsächlich, weil man wußte, daß man ebenso hart arbeitete wie „drüben“, ohne doch ähnlich „gut“ leben zu können), aber glaubte sich gegenüber dem *Wolfsystem* des Kapitalismus, geschichtsphilosophisch gesprochen, auf der sicheren Seite – unduldsam war man gegenüber *diesem* Sozialismus, man wollte einen besseren – auch wenn dieses „besser“ zunächst nur ganz negativ bestimmt war durch die Mängel und Funktionsschwächen des gelebten, an die man sich einerseits gewöhnt und auf sie eingestellt hatte, wie man sie andererseits leid geworden war mit der Zeit. Daß der Kapitalismus nicht an die Stelle einer konkreten *Utopie* einrücken konnte, mag darüberhinaus mit der *Omnipräsenz des Eigenen* zusammenhängen, von dem man in Anspruch genommen wurde. In der Überbeschäftigung der Köpfe und der damit einhergehenden Zeitverknappung („Zeitregime“²) lag eine Bindungsstrategie des Systems. Zudem lenkte die Einheitsformel: „der Kapitalismus“ mit den Bestimmungen Militarisierung und Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit und Kinderarbeit, Drogen, Kalter Krieg und latente Faschismusgefahr ab von den vielleicht mehr als nur graduellen Unterschieden zwischen z.B. den lateinamerikanischen Diktaturen oder Oligarchien und der BRD. Aber selbst im Hinblick auf eine möglicherweise doch wünschenswerte Generalisierung jenes Systems gab es *keine Handlungsperspektive*, – das eigene System war nicht disponibel, ähnlich alternativlos wie unmittelbar nach dem Zusammenbruch des östlichen das unsere erschien. Man hatte nicht das Gefühl, *etwas*, vielleicht sogar etwas Grundlegendes bewegen zu können, sondern nur *sich*: nämlich raus.

Denen aber, die sich historisch am richtigen Ort fühlten und dennoch um Veränderung kämpften, ich nenne sie jetzt einmal die immanent politisch Engagierten, ging es – wie gesagt – um den „besseren Sozialismus“.

Natürlich fängt man – d.h. ich, wenn ich so etwas lese – an, im Hinblick aufs Eigene zu übersetzen und Schlüsse zu ziehen. Und dabei fiel mir auf, daß im Westen niemals die Rede von einem „besseren Kapitalismus“ war. Nun mag es ja Leute geben, die dieses System für so genial halten, daß es schlichtweg nicht zu verbessern ist, so daß sich schon die Idee daran verbietet. Aber auch unter jenen, die noch das eine oder andere daran für kritikabel und der Änderung bedürftig fanden, gab es keinen politischen Impuls für einen „besseren Kapitalismus“. Und nun frage ich mich, wieso das eigentlich so war.

Ein Grund könnte in der *Konstellation der politischen Kritik der Studentenbewegung von 1968* liegen. Die theoriegestützte Kapitalismuskritik der Linken, auf der Basis der Marx-schen Analyse der politischen Ökonomie, zielte in ihrer radikalen Form auf die *Ab-*

² Siehe: Wolfgang Engler: Die zivilisatorische Lücke, Versuch über Staatssozialismus, Frankfurt (M.) 1994, S. 130. Gemeint ist die Zeitverknappung durch Berichts- und Dokumentationspflichten, was die paradoxe Wirkung einer Problemerledigung durch „Dehnung der Zeit“ hervorrief.

schaffung des Systems, nicht auf seine Verbesserung. Diese Intention, den Kapitalismus eigens abschaffen zu müssen, entbarg aber ein heimliches Mißtrauen gegen die doch behaupteten immanenten Selbstaufhebungstendenzen (sie zeigen sich ja auch erst heute deutlicher); ein Vertrauen in die Autonomie der Dynamik hätte eher nahegelegt, sich über die Bedingungen sozialer Abwicklung der sich theoretisch notwendig selbst vollziehenden Transformationsprozesse Gedanken zu machen³.

Die Verteidigung des Systems verlegte sich auf die Behauptung, was sich hier vollziehe, sei bereits sozial: nämlich eine soziale Marktwirtschaft, nicht Kapitalismus. Die *reformerische Mitte* richtete sich nur auf ein „Mehr“ oder „Weniger“: mehr an Demokratie; weniger an Kapitalkonzentration; mehr an sozialer Absicherung; weniger an Subvention, mehr oder weniger Bürgerfreiheit, mehr oder weniger Sicherheit. Das (systemimmanente) Feld des Politischen definierte sich in Maßkategorien, in quantitativen Verschiebungsimpulsen auf eine auszuhandelnde Balance zwischen „Freiheit, Frieden und Sicherheit“. Letztere Gruppe ist vergleichbar mit den für einen „besseren Sozialismus“ Engagierten in der DDR. Beide sind in einer gewissen Immanenz auf ihr System bezogen, sie erkennen es noch als lebbares Weltverhältnis an – weder Flucht oder Selbstmord noch Terror oder Apathie sind ihre Lösungen – sie wollen aber etwas (Konkretes/Bestimmtes) ändern. Warum nun stellt sich für die einen das Problem dar als Balanceproblematik d.h. als „Vermittlung Kollidierender“ und für die anderen als „Einklagen der immanenten Realisierung einer wahren (im Sinn von historisch adäquaten) Idee, der Idee des Sozialismus“?

I.

Ich riskiere jetzt eine Zumutung. Denn den geistesgeschichtlichen Hintergrund, der einerseits zur Idee einer Vermittlung Entgegengesetzter, sei es *objektiver Interessensgegensätze*, oder gleichrangig anzuerkennender, aber sich ausschließender „Werte“ bzw. „Systemimperative“, andererseits zur Idee der immanenten Selbstrealisierung einer geschichtlich adäquaten Idee geführt haben, kann ich hier nicht entwickeln, sondern nur, und damit verkürzt, benennen.

Sie stellen beide Stufen europäischer Freiheitsgeschichte dar, beide mit bis heute unerledigtem Rest.

Lassen Sie mich, willkürlich genug, mit *Descartes'* Angriff auf den theologisch-politischen Komplex, in Gestalt der Figur des sich selbst begründenden Wissens (als Bedingung der *Möglichkeit autonomer Philosophie*) und seine *Verankerung der Gewißheit* klarer und distinkter Ideen in der Verfassung des *cogito* beginnen. Objektiv wurde so die Möglichkeit eröffnet, den Anspruch auf theologische Begründung und Dominierung weltlicher Herrschaft zurückzuweisen und das theologische Auslegungsmonopol im Hinblick auf wissenschaftliche und gesellschaftliche Wahrheit zu zerschlagen.

Und fortfahren mit *Spinozas* mutiger Durchführung, einem Skandal in dreifacher Hinsicht.⁴ Dessen Auftakt bildet *Spinozas* historisch-kritischer Bibelkommentar

³ Vgl. dazu: Manfred Lauer: Transformation ohne Transformationstheorie, In: u.a. Raj Kollmorgen (Hg.): Sozialer Wandel und Akteure in Ostdeutschland, Empirische Befunde und theoretische Ansätze, Opladen 1996, S. 263-279.

⁴ Vgl. Manfred Walther: Spinoza oder der Skandal der Philosophie (Unveröffentlichtes Manuskript eines in Wien gehaltenen Vortrags) – um einmal nicht auf die bekannte Reihe seiner grundlegenden Publikationen zu Spinoza zu rekurren.

(*Tractatus-theologico politicus*), zentriert um die Forderung nach *Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit* als dem Leben und der Stabilität des Staates nicht nur nicht abträglich, sondern ihnen vielmehr notwendig, mit dem Hintergedanken, Wissenschaft und Vernunft allein für die Tatsachenerkenntnis zuständig zu erklären und die Religion ausschließlich für die Frömmigkeit und den (durchaus gemeinschaftsfunktionalen) Gehorsam.

Aber auch die erst bei Hegel politisch produktiv gemachte Figur der Selbstmanifestation / *Selbstrealisierung von Vernunft*, Freiheit, der Idee etc. fußt letztlich auf dem erstmals von Spinoza philosophisch konsequent durchgeführten Gedanken der *Immanenz*:

Ich meine damit seine genetische, d.h. nichttranszendente Theorie der Vernunft, die *soziale Ordnung* nicht aus einem *onto-theologischen* Jenseits des Wesens des Menschen, sondern *gerade aus der immanenten Logik seiner natürlichen Verfaßtheit zu erklären imstande ist*, sowie seine genetische, nicht transzendente Theorie der Erkenntnis, deren bruchlose Anschließbarkeit an moderne Kognitions- und Evolutionstheorien erstaunt⁵.

Das Fundament finden wir in seiner *anthropozentrismuskritischen* Lehre vom Menschen, derzufolge der *Mensch nicht außerhalb der Natur* steht, sondern als Teil der Natur (Modus der Substanz), als sich nach ihren Gesetzen bewegend und entwickelnd, *wie die gesamte Natur auch, rational begriffen werden könne – wissenschaftlich ohne vorherige moralische Zensur*. Der Mensch hat, wie jedes Ding, einen *conatus*, d.h. er ist bestrebt, soviel an ihm liegt, *in suo esse perservare* (sich in seinem Sein zu erhalten) Seine (auch für Freud und die wissenschaftliche Psychologie wichtig gewordene) *Affektenlehre* (Ethik IV) macht, entgegen der Auffassung der Tradition, ethische Fragen wissenschaftsfähig und legt damit auch den Grundstein jeder möglichen Form der *Ideologiekritik*. Politisch bedeutet das, daß die Übertragung der *potentia* des Volkes auf den Staat nicht irreversibel ist, und daß sie an Bedingungen geknüpft ist, vor allem die, daß die Freiheit des Naturzustandes, die man dort abstrakt „hat“, aber nicht realisieren kann, nun durch den Neutralisierungsmechanismus der Übertragung auf den Staat durch eben diesen „rechtskräftig“ wird. Das bedeutet zum einen, daß wirkliches/wirksames Recht immer *jus commune* (gesellschaftliches / gemeinsames Recht) ist, zum anderen aber, daß dieses Naturrecht latent stets beim Menschen verbleibt, also auch im Staat nicht automatisch (irreversibel) aufgegeben wird, und nach dem Grundsatz *jus sive potentia* auch zurückgeholt werden kann, wenn der Auftrag des Staates, Freiheit und Sicherheit zu garantieren, verfehlt wird.

Aus diesem Modell einer Freiheitsbalance von *potentia* und *potestas* – der Dialektik von Übertragung und Rückübertragung – ergibt sich bereits im 17. Jahrhundert für Spinoza eine strukturelle Präferenz für Demokratie, weil sie diejenige Rückkopplungsstruktur (Übertragung-Gewährung), die objektiv allen Herrschafts- oder Regierungsformen unterliegt, auch zum expliziten Operationsmodus des Staates macht und damit Reibungswiderstände minimiert.⁶ Seine politische Theorie, die – gerade angesichts

⁵ Vgl. Felicitas Englisch: Zur natürlichen Genese von (Selbst-)Bewußtsein und Erkenntnis, Baruch de Spinoza und Friedhardt Klix als Beispiele eines nicht-transzendenten und nicht-reduktionistischen Theorietypus philosophischer Psychologie, In: Klaus Hammacher (Hg.): Spinoza und die Wissenschaft, Würzburg 1998, S. 155-198.

⁶ Sie ist „wie mir scheint, die natürlichste (Regierungsform, Anm. d. Verf.) und kommt der Freiheit, welche die Natur jedem gewährt (die er aber im Naturzustand nicht realisieren kann) – nämlich der Freiheit, selber ein Bild von den günstigsten Lebensbedingungen zu entwerfen, selber über das für einen Nützliche zu entscheiden [...] am nächsten. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst nicht mehr zu Rate gezogen wird.“

der sich durchhaltenden *conatus-Struktur* statt auf die rechte Gesinnung auf Verfahrensrationalität, also auf die in den Institutionen gebundene Vernunft setzt, hat bis heute nichts an Modernität eingebüßt.

Auf den Schultern der wissenschaftlichen Politik- und Institutionentheorie Spinozas wendet nun Hegel, den ich als dritten Meilenstein nennen möchte, das Aufbrechen der Subjektivität in der Moderne vor Augen, gegen diesen ein, daß der Freiheitsbegriff um das Bewußtsein der Subjekte (*Eigensinn*) erweitert werden muß. Nicht nur die in den Institutionen gebundene Freiheit bzw. Vernunft entscheidet über den objektiven geschichtlichen Rang eines Systems, sondern auch, ob diese Freiheit als solche gewußt wird („ob sich die Leute frei fühlen“). Daraus resultiert eine Gleichursprünglichkeit, ja „*Gleichheiligkeit*“ von Recht (Institution), Moralität (Stellung des Einzelnen zur Allgemeinheit) und Sittlichkeit (die je gefügte, gewachsene und irgendwie immer gelebte Form ihres Zusammenhangs⁷). Diesen individuell gewußten, kollektiv ausgelegten und je konkret gestalteten Zusammenhang – Hegel verwendet hierfür den Begriff der *entfalteten Totalität* – als die geistige Fallhöhe von Politik anzuzielen, schließt zuallererst ein, daß das Subjekt, *vor allem, was es leistet, und ungeachtet aller nachrangig sozial notwendigen Einschränkungen, erst einmal als niemals aufzuhebendes, sondern als zu vermittelndes anerkannt* ist, d.h. daß es historische Dignität besitzt, daß es zählt. Dies setzt allerdings auch hohe Anforderungen an die Individualisierung. Es erfordert ein Selbstbewußtsein, das sich nicht nur als Eigentum besitzend, Verträge schließend und mitunter rechtsverletzend begreift, sondern als eines, das sich als Persönlichkeit vor jeder konkreten Bestimmung anerkannt und im formalen Recht repräsentiert weiß und das sein eigenes Handeln an der Selbstverortung im Gesamtzusammenhang bemißt (= sittlich handelt). So wie umgekehrt die *Institutionen so ausdifferenziert sein müssen, daß die oben genannten besonderen Momente darin auch aufscheinen, wie Hegel sagt: ins Dasein kommen.*

Zu dieser voll entfalteten Totalität eines solchen Repräsentations- und Vermittlungszusammenhangs ist es nicht gekommen; vielmehr war der Staat, dem dieses *pleroma* zugeordnet war, schon zu Hegels Zeiten dabei, gegen die „bürgerliche Gesellschaft“⁸, das heißt: das *ethos* (die gelebte Sittlichkeit, die faktische soziale Kohäsion) gegen die Verselbständigung der Verkehrsverhältnisse zu verlieren. Die Konsequenz dieser Entwicklung schien *Chronifizierung der Kollision (Antagonismus der Widersprüche) statt je zu leistender Vermittlung.*

II.

Der *Sozialismus* verstand sich als nächste Stufe im Prozeß europäischen Fortschrittsdenkens (der Moderne), insofern er die damit einhergehende *Entfremdung* und *Formalisierung* (= die von Weber klassisch so benannte Verkehrung von *Lebensverhältnissen in*

Vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selber ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren.“ (ITP 16)

⁷ Die wohl pointierteste Belegstelle stellt § 30 der Rechtsphilosophie dar.

⁸ Darunter sind jene nicht intentionalen, mitunter nicht bewußten Formen der Vergesellschaftung zu verstehen, wie sie z.B. durch das Ausagieren der Einzelwillen in der Konkurrenz, den asymmetrischen Tausch (später bei Marx) – oder später global durch die strukturelle Gewalt (Senghaas) entstehen.

Verkehrsverhältnisse) aufheben, die Gewalt dieser abstrakten *Chronifizierung* auflösen und den Weg zu einer *nichtentfremdeten Gesellschaft* (nicht Gemeinschaft) öffnen wollte.

Die historische Fehleinschätzung – um es jetzt ein wenig spekulativ zu sagen – lag in der *ausschließlichen Verortung der Kollision in den Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft, im Klassenkonflikt anstatt, wie bei Hegel, darin auch eine notwendige Ausdifferenzierung der Begriffsmomente des Willens zu sehen*.⁹ Der Unterschied besteht darin, daß *Besonderungen und Ausdifferenzierungen, die „aus dem Begriff“ kommen*¹⁰, nicht aufgehoben, sondern nur vermittelt werden können. Als absoluten Bestimmungen kommt ihnen sozusagen eine historisch-gesellschaftlich unhintergehbare *Systemstelle* zu, die im Bewußtsein (sowohl in der kollektiven Semantik wie im individuellen Bewußtsein) anerkannt werden und sich in den gesellschaftlichen Institutionen niedergeschlagen haben muß (Objektivität, Dasein). Es muß ihnen *Realisierungsraum zugestanden werden, auch um den Preis des Konflikts*. Die Besonderung (z.B. das Recht des Subjekts, seinen Willen in eine Sache zu legen, individuelle Zwecke zu verfolgen etc.) muß erst einmal unzensiert stattfinden dürfen. Sie ist Quelle, ja sogar Produktivkraft, in dem Sinne, daß die Möglichkeit der Besonderung immer mitreproduziert werden muß, um deren *Produktivität* voll entfalten zu können. Die Reproduktion der Möglichkeit von Besonderung ist aber gerade nicht *Chronifizierung* von Kollision, denn sie geschieht nur im Durchgang durch die *Aufhebung* der jeweils auftauchenden konkreten Kollisionen; *Aber Aufhebung der Kollision darf nicht mit Aufhebung der Kollidierenden und auch nicht mit Vorabverhinderung von Kollision verwechselt werden*.¹¹ Die Vermittlung zwischen den sich besondernden Momenten des Willens ist darüberhinaus nicht in der Verfügung eines der – heute haben wir uns angewöhnt zu sagen: sich ausdifferenzierenden – Momente; sie steht weder in der Macht eines dieser Momente, noch ist sie auf eines als Leistung zurechenbar. Über die Anerkennung, ob die sich ergebende Vermittlung wirklich „Freiheit und Frieden stiftet und erhält“, d.h. ob sie als Vermittlung gelungen ist, entscheidet nicht eines der Momente, auch nicht das mächtigste sondern jedes von ihnen: „Staatsinteresse, Freiheit der Persönlichkeit“. Im gegebenen Fall behalten sie ihr Veto, angesichts dessen die Vermittlung sich als nur einseitig erweist.

In der DDR wurde *aus Angst* vor der Chronifizierung der Kollision gleich *der Möglichkeit der Kollision* – und zwar auf doppelte Weise – *ein Riegel vorgeschoben*: einerseits durch *Definition*, denn es sollten bereits im Sozialismus die gesellschaftlichen und die individuellen Interessen ineinanderfallen. Die definitorische *Vorabharmonisierung* stützte sich auf die, wenn auch nur schleichend und sukzessive durchgesetzte, Verstaatlichung des Eigentums an Produktionsmitteln¹² und wurde – politische Zeichen setzend – abschließend („symbolisch“) in der Abschaffung der Verwaltungsgerichtsbarkeit Mitte

⁹ Ich recurriere hier hauptsächlich auf die knappe Fassung der Hegelschen Willentheorie in den § 4 - 7 seiner Rechtsphilosophie.

¹⁰ Aus dem Begriff kommen, meint hier nur den Hinweis auf eine geschichtliche Dynamik, die die Genese gesellschaftlicher Formen in einem tiefer liegenden Kraftfeld als der Koordination kontingenter subjektiver Einzelwillen sucht

¹¹ Vermittlung heißt dabei weder Verdrängung noch Affirmation von Kollision. Darin hätte schon Hegel nur eine schlechte Abstraktion und ein aufhebbares Moment von Entfremdung gesehen.

¹² Ich nenne die wichtigsten Stationen: die 1946 eingeleitete Landreform (Ostelbien), die Verstaatlichung der Rüstungsindustrie (Volksentscheid Sachsen und Hessen), ab 1951/52 Übergewicht des volkseigenen Sektors.

der 50-er Jahre besiegelt. Damit war die institutionalisierte Möglichkeit des Konflikts vernichtet.

Der Anspruch der Partei, das alleinige Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung zu sein, duldete keine von der SED unabhängigen Instanzen gesellschaftlicher Gestaltungspraxis. Die umfassende Regelung und Kontrolle, die kollektive Vorabdefinition individueller Bedürfnisse und moralischer Standards, der Versuch stromlinienförmiger Ausrichtung individueller Handlungs-, ja Lebensverläufe auf (sozialistisches) *Optimalverhalten* – kurz die *Steuerung und Vorabausrichtung* des politischen und ökonomischen, des sozialen und kulturellen Geschehens, die kollektive Kränkung angesichts der Vorentschiedenheit aller Diskurse führte in den Trotz und die clandestine List der Passivität seitens der Gegängelten, letztlich zur *Verweigerung*, sich in den verbliebenen Gestaltungsräumen zu engagieren. („Ich laß doch nicht mit mir Demokratie spielen.“).

Die zweite Form der Bannung von Kollision sollte geschichtsutopisch-projektiv in der Gestalt des „neuen Menschen“ wirksam werden: der *entwickelten, sozialistischen Persönlichkeit*. Einerseits als sich selbst verantwortliches Individuum prinzipiell anerkannt, ja gefordert, wurde von ihm als *ESP* (entwickelter sozialistischer Persönlichkeit) erwartet, die Interessen der Gesellschaft zum Maßstab seines Handelns zu machen. D.h. jede Form der Besonderung war bereits vorzensiert, sie sollte nicht erst in ihrer anarchischen Wildwüchsigkeit Raum bekommen und sich dann im Kraftfeld der von ihr selbsterzeugten Dynamik abschleifen (im Sinne von Kraft und Gegenkraft wie in Nietzsches Willen zur Macht), sondern schon ihre Besonderung sollte unter dem Gesetz des Interesses der Gemeinschaft stehen. (Nicht sollte gelten: 'erlaubt ist, was nicht verboten ist', sondern vorgegeben war der positive Weg der Allgemeinheitsorientierung. Abweichung galt als problematisch und stand unter Rechtfertigungszwang. Im häufig und gern angebrachten Satz „Ja, wenn das alle tun würden!“ schlägt der „*Hammer des Allgemeinen*“ zu, die Möglichkeit an den Gedanken vernichtend, daß „es ja vielleicht gar nicht alle tun wollen“, man kann ja erst einmal zusehen, ob es sich nicht sogar fügt, bzw. die Generalisierbarkeit als „Notbremse“ für den Konfliktfall aufheben¹³. Hegel argumentierte in seiner Kantkritik in der Rechtsphilosophie, daß Generalisierbarkeit als solche noch keine inhaltliche Rechtfertigung eines bestimmten Verhaltens sei – diese könne nur „aus dem Begriff“ kommen – und, da die *Generalisierungsregel* bei wirksamen Handlungen (wo sie am nötigsten wäre) ohnehin nicht anwendbar ist (welche Handlung tangiert denn wirklich niemanden anderen Bereich?), hinterläßt sie ein Vakuum, das dann irgendwie anders – z.B. mit Restriktion oder anderweitiger, oft sehr partikularer „Legitimation“ – aufgefüllt wird.

So wurde im System des Staatssozialismus die Realisierung der egoistischen „Affektstruktur“ institutionell unterbunden und moralisch geächtet. Wie paradox es angesichts der ideologischen Aufladung der DDR-Politik auch klingen mag; aber es scheint, daß der ideologische Anspruch, Gesellschaft unmittelbar nach wahrer wissenschaftlicher Erkenntnis einzurichten, auf einer *partiellen Verleugnung bzw. Verdrängung des Politischen* basierte, insofern die faktische Affektstruktur des Menschen, und damit ein in gewisser Weise „irrationales, dysfunktionales“ Willensmoment einfach negiert wur-

¹³ In gewisser Weise ist die DDR autoritativ gewendeter, politisch-praktisch gewordener Kant. Man hat Hegel für viele problematische Entwicklungen totalitärer Art – zu Unrecht – verantwortlich gemacht. Die auch in den Grundlinien seiner Philosophie des Rechts immer latent anwesende Kantkritik richtet sich aber gerade gegen diese Gefahr der Kantischen praktischen Vernunft, mit der man sich doch immer in sicherstem Demokratieterrain wähnte...

de.¹⁴ Von Macht war wenig die Rede, mehr dafür von Wahrheit. Das Erziehungsprogramm einer – vielleicht sogar der Marxschen Theorie schon immanenten – Verkennung erliegend, setzte auf die idealistische Hoffnung, daß die Wirkmacht des Volkes (*potentia*) – offenbar als schiere Kraft mißverstanden – sich, wenn ihre egoistische Realisierung verboten würde oder die Kanäle ihrer Äußerung einfach verstopft würden, unmittelbar umlenken ließe und sich in soziale Kanäle ergießen würde. Diese Hoffnung ging nicht auf, auch nicht angesichts massiven ideologischen Drucks. Man war – was an der Marxschen Theorie und erst recht ihren Folgetheorien noch nachzuweisen wäre – auf die *selbsterzeugte Apotheose einer abstrakten Kraft als einer Naturkraft* – d.h. auf den *Mechanismus des ideologischen Überbaus* hereingefallen.

Der *Preis* der daraus logisch folgenden Vernichtung von Freiheitsräumen – auch das Bildungssystem verkam schon bald nach der Gründungseuphorie zum verlängerten Arm der Staatsgewalt – war hoch, *hoch nicht zuletzt für die Herrschenden selber*, denn die gleichzeitig geleistete Befriedigung grundlegender individueller Lebens- und Sicherheitsbedürfnisse, die auch institutionalisierte Garantie elementarer Rechte (Arbeitsrecht) und die Beseitigung feudaler Ausbeutungsstrukturen¹⁵ wurden nicht mehr wertgeschätzt.

Was man aber – sicher ungewollt – durch die vielfältigen Gängelungen und moralischen Erziehungsversuche erreichte, war eine *Implosion gesellschaftlicher Produktivität* gerade in den gesellschaftlich relevanten und darum eigens angezielten Bereichen – Ökonomie, Engagement und Legitimation –, bei gleichzeitiger (ebenfalls unintendierter) Mobilisierung aller Kräfte für die privatistischen Nebenkanäle. Der hohe ideologische Stellenwert der sozialistischen *Triebkräfte* resultierte wohl aus der Ahnung, daß hier eine *Trieb(Affekt-)problematik* zu bewältigen gewesen wäre.

III.

Dennoch – lästig für die Kontrolleure, erwartbar für einen neutralen Beobachter – blieben die Versuche einer Unterbindung von Individualisierung ohne Erfolg. Selbstverständlich haben dennoch Individualisierungsprozesse stattgefunden¹⁶. Die *Dienstadt*-

¹⁴ Man hätte aus Spinozas *Ethica*, die in Buch 4 und 5 die Affektenlehre abhandelt, durchaus historischen Nutzen ziehen können. Aus der Tatsache, daß auch „irrationales“ Verhalten rational begriffen werden kann, darf noch nicht geschlossen werden, daß man dieses Verhalten unmittelbar in rationales umbiegen kann. Hier ist ein nicht von den Institutionen zu enteignender Prozeß individueller Einsicht (*emendatio*) vonnöten.

¹⁵ Auf der Tagung kursierte auch, als Witz verpackt, die Einsicht, daß man zwar in der DDR schnell weggesperrt wurde, wenn man sich Kritik an Honecker & Co. erlaubte, man seinem Chef aber durchaus straflos die Meinung sagen konnte, während im Westen sich selbst um freche Worte gegenüber Kohl und Kinkel et al. niemand schert, aber man bei einem Widerwort gegen den Chef (erst recht bei einem berechtigten) ganz schnell fliegt.

¹⁶ Nachdem die anfänglich stark ideologisch motivierten soziologischen Beobachtungen allmählich differenzierter wurden, gibt es neuere Untersuchungen, die z.B. an der DDR ein modernes Verständnis der Beziehung von Individuum und Gesellschaft (nicht nur im ideologischen Überbau, betreffend die ESP, sondern im realen Selbstverständnis der Menschen) erkennen und im Widerspruch zwischen einer repressiven Praxis den *citoyen* betreffend und der Anerkennung von Individualrechten von Personen im sozialen Bereich

sche These, daß die vielgerühmten persönlichen und sozialen Beziehungsnetze weniger für die Sicherung der Grundversorgung der Bevölkerung notwendig waren, als vielmehr das Feld für individuelle Freiräume und Gestaltungsmöglichkeiten darstellten, hat viel Plausibilität für sich, so wie die, von außen betrachtet, scheinbar geringen Unterschiede im Zugang zu Konsumgütern in ihrer *Distinktionsfunktion* nicht zu unterschätzen sind. Auch die im Vergleich zu Westdeutschland starke Nivellierung der Erwerbseinkommen und gewisse *Uniformierungstendenzen* in der Güterversorgung konnte nicht die Aufhebung der *feinen Unterschiede* durchsetzen¹⁷. Es bildeten sich Nebencodes der Individualisierung, andere Kanäle (KDW-Zugang, Verwandte) und Symbole (Plastikrüten, Wuschelkopf, Jeans etc.) in einer ansonsten größtenteils auch ganz normal funktionierenden Lebenswelt – um ein wenig Ironie sprechen zu lassen – in der es 3 % Unterdrücker, 3 % Unterdrückte (die es allerdings ganz schlimm abbekamen) und 94 % gab, die einfach da wohnten (von denen den meisten ganz viel lästig war).

Zöge man nun aus dem Wissen um das auch normale Funktionieren von Lebenswelt (selbst während oder zumindest bis vor der sichtbaren Zuspitzung im Ökonomischen) und die doch stattgefundene Individualisierung nun den Schluß, daß das Ganze sozial ja harmlos gewesen sei und die Freiheit des Individuums dort keinen Schaden genommen hätte, so irrt man sich. Nur sind die *Deformationen* viel subtiler und weniger spektakulär, als es die großen, doch erheblich ideologisch motivierten Untersuchungen direkt in der Zeit des Anschlusses gerne gehabt hätten.

Was passierte? Eine *Invisibilisierung des Eigensinns*. Das nicht nur bekennerrisch leichte Duftnoten setzende, egoistische Ich versteckte sich, machte sich im politisch-öffentlichen Raum unsichtbar. In richtiger Einschätzung der Kräfteverhältnisse sagte dieses gegängelte Individuum eben nicht „Ich“ und „ich will“, womöglich sogar „ich will aber“, sondern lieber: „Es macht sich erforderlich, daß [...]“ oder „wenn ihr – was ihr schließlich müßt – einen guten oder sogar besseren Sozialismus wollt, dann wäre es angebracht, hier an dieser Stelle auch dem Arbeiter P. (= mir) dies oder jenes zu geben“ oder „Zur Idee eines besseren Sozialismus nach Klassikerzitat (MEW etc.) gehört, daß dem Arbeiter P. jetzt oder zumindest morgen dies oder jenes eingeräumt würde.“ In Verdeckung der zugrundeliegenden Interessensproblematik verlangte man – sich durch „Immanentisierung“ schützend – die bessere oder adäquatere Realisierung der fraglos akzeptierten, offiziell immer schon durchgesetzten Idee. *Das Subjekt verbarg sich hinter den objektivistischen Formeln und machte sich zum Vollzugsmoment des „wissenschaftlich zu beweisenden“ Programms, sich rechtfertigend nicht aus sich (eben nicht aus seiner Absolutheit im Hegelschen Sinne) sondern aus der Systemstelle: „Idee des Sozialismus“.*

Eine solche *Selbstinstrumentalisierung* gelingt aber nicht ohne hohe psychische Kosten. Sie schlägt – ihrer (manchmal unheimlichen) Effektivität ungeachtet – zurück als *dreifache Not*. Ich meine die Not der *Heuchelei*, des nur noch *strategischen Bezugs aufs Allgemeine* (mit der geheimen Hybris, dieses so doch wenigstens geringfügig mitsteuern zu

(Theorie und Praxis individueller Förderung von Einzelnen) geradezu den Schlüssel zu dieser Ausprägung staatssozialistischer Gesellschaft finden. (Johannes Huinink: Individuum und Gesellschaft in der DDR – Theoretische Ausgangspunkte einer Rekonstruktion der DDR – Gesellschaft in den Lebensverläufen ihrer Bürger. In: Johannes Huinink u.a.: Kollektiv und Eigensinn, Lebensverläufe in der DDR und danach, Berlin 1995, S. 25-44).

¹⁷Vgl. Heike Solga im oben angegebenen Band und: Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 10. Auflage, Frankfurt (M.) 1998.

können) und der *Unfähigkeit wirklich „Ich“ zu sagen* – „ich will“, „ich denke“, „ich empfinde“, bei gleichzeitig bedrohlich effektiver *cleverness zu instrumenteller wechselseitiger Ver- und Benutzung* (Kumpanei)¹⁸. Was sich einnistet, ist der innere Zweifel und die *Orientierungslosigkeit*, wo man in diesem Gesamtzusammenhang wirklich selbst (Selbst) ist. Eine der für mich aufschlußreichsten Äußerungen im Rahmen eines biographischen Interviews lautete: „Ich weiß nicht mehr, ob ich meine Meinung meine.“

Das eigentlich Perfide all solcher Not, allen solchen Leidens am Allgemeinen, ist, daß es stets strukturell provoziert wird und dennoch allein und einsam individuell auszutragen ist. Aber wenn auch die Menschen bestimmte Prozesse letztlich allein und je individuell bewältigen müssen, so resultiert doch aus der kollektiven Aufgegebenheit einer solchen Problematik die gesellschaftliche Verantwortung, das Ganze dieses Zusammenhangs zumindest transparent zu machen und die individuell zugemuteten Prozesse reflexiv zu begleiten. Zu begreifen entlastet, so wie der zynische Hinweis auf schlichte Massenhaftigkeit nur kränkt. Ich würde gesellschaftliche Verantwortung gerne noch weitergehend definieren: den Gesamtzusammenhang nicht nur *ex post* durchsichtig zu machen, sondern auch in Zukunft offen zu halten – was nicht dasselbe ist. Es gibt auch transparente Wände, Glashäuser und goldene Käfige. Wenn es stimmt, daß – was ich anzudeuten versucht habe – Freiheit eine *Formproblematik* (im Hegelschen Sinne) ist, d.h. daß es um eine je politisch auszuhandelnde Balance und Vermittlung *basaler Absoluta* geht, gehört es in den Bereich gesellschaftlicher Verantwortung, *Chronifizierungen* von Widersprüchen, *Fixierung* von *Ideologemen* oder – wenn wir die obigen Prozesse einmal darunter fassen dürfen – alle Realsetzung von Abstraktion zu vermeiden. Ein kritischer Blick auf die sich durchsetzende Globalisierung würde uns manches Einschlägige zeigen, was sich schon wieder festzurrt und heimlich Kosten aufhäuft, die zukünftig Individuen auszutragen haben. Aber das ist kein Thema mehr für diesen Vortrag, sondern die Aufgabe einer nun gemeinsamen „ost-westlichen“ oder besser: allgemeinen Sozialwissenschaft.

Nachwort

Man könnte nun heute nach sechs Jahren nochmals fragen: Ist das politische Selbstbewußtsein freier, mutiger geworden? Hat sich erweisen können, inwiefern Verfahrensrationalität, die Manifestation von Affekten- und Interessenslagen zuläßt, ein subjektschonenderer Weg sein könnte, gesellschaftliche Konflikte auszutragen? Haben die formalen Institutionen und ihre Vermittlungsmedien an Legitimation gewonnen? Oder eher im ganzen Land an Wirklichkeit verloren? Die Fragen wären allemal ein eigene, auch empirische Untersuchung wert; ich kann sie hier nicht beantworten.

Vielleicht sollte ich lieber Beobachtungen zusammentragen, wie folgende: Die Kinder im Osten haben jetzt auch schon den widerlich narzistischen, quatschigen, viel zu hohen pseudo-niedlichen Kika-Ton übernommen. Fernsehen färbt ab, klar. Das war noch anders vor sechs Jahren. Oder: Den (mich zumindest berührenden, schönen) Ernst, mit dem die Arbeiter im Osten ihren ersten *Strike* bewältigten, ein bißchen wie eine politische Hausaufgabe. Na und! Oder vor ein paar Tagen: Das Bild eines

¹⁸ Es ist viel darüber diskutiert worden und wird wohl nicht mehr endgültig zu entscheiden sein, worauf die „Hauptkompetenz“: in der Lage sein, sich was zu organisieren, letztlich beruhte, nur auf schlechter Kumpanei oder zum Teil eben doch auf einer echten, sich bewährenden Solidarität zwischen den normalen Leuten.

kräftigen untersetzten Mannes im Fernsehen mit einem Sandsack in der Hand in einem von den Behörden schon aufgegebenen Hochwassergebiet. „Wir haben in der DDR gelernt, daß man sich von ein paar grünen Minnas nicht aus der Ruhe bringen läßt“ sagt er und lacht, fast ein bißchen verschämt. Ich habe mich gefreut. Hier könnte ich noch vieles hinzufügen ...

Ich möchte statt dessen – schon wieder einen abrupten Perspektivenwechsel zumutend – als Abschluß ein paar kaleidoskopische Bemerkungen machen über die globale Tendenz, der wir nun beide, „unser Osten“ wie „unser Westen“ in Europa, gleichermaßen unterliegen.

Die inzwischen alt gewordene europäische Kultur hat nun fast 2000 Jahre an *Zivilisierungs-/Inkulturationsprozessen* hinter sich. Die für unseren inzwischen nicht mehr so modernen Staatsbegriff konstitutive Säkularisierung hat das Heilige entzaubert, und alle Versuche politischer (*Re-/Pathetisierung*) haben soviel Blutzoll gekostet, daß die Ernüchterung am Ende solcher Aktionen die Schwelle für neue Anläufe jedesmal wieder ein bißchen höher hängte. Der bislang letzte Schluß politischer Weisheit war zumindest im „ruhigen“ Teil Westeuropas die Bändigung des Politischen durch die Ökonomie. Er war von der Hoffnung getragen, daß die bewußt eingegangenen ökonomischen Verflechtungen dafür sorgen würden, daß die Gewinn-Verlust-Bilanz für Krieg in den ökonomischen Kernzonen negativ ausfiele. Je brutaler der globale Ressourcenkrieg wird, umso näher rückt er auch uns. Je mehr die schon länger nicht mehr euphorische Überzeugtheit von dieser Verflechtungsstrategie bröckelt, je weniger zu tragen sie droht, umso sichtbarer werden allmählich ihre kulturellen Kosten.

Wir haben zugelassen, daß sich unser ästhetisches wie politisches Urteilsvermögen auf das Vermögen des Verrechnens, die Kosten-Nutzen-Erwägung verengten. Die Dominanz des Ökonomischen über das Politische und natürlich erst recht über das Kulturelle, hat, polemisch zugespitzt, die Geldmenschen dumm und korrupt und die wenigen Geistesmenschen verdrossen gemacht. Sie hat den Prozeß auf die Spitze getrieben, den der Sozialökonom Max Weber treffend als eine Verkehrung von Lebensverhältnissen in Verkehrsverhältnisse beschrieb, die „Verstandesmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz“ produziere, unter Vernichtung auch der letzten, übrigen meist „bürgerlichen“ Nischen. Der Sozialstaat weicht zunehmend dem Druck der Privatisierung. Die politisch als notwendig erachtete Konsolidierung des europäischen Kapitals bezahlen wir mit dem langsamen Abfrieren des sozialen Klimas auf amerikanisches Niveau.

In einer Radikalität, wie die theoretischen Kritiker sie nie hätten aufbringen können, werden Gewinne privatisiert und Verluste sozialisiert. Daß wir uns im Privaten und auf Tagungen, „wo es nichts kostet“, nach wie vor den Luxus einer christlich-humanistischen Ethik leisten, reicht kaum zur Rechtfertigung beim berühmten Blick in den eigenen Spiegel. Die mit sozialisatorischen Hintergedanken aufrechterhaltene mediale Talk-Show hat aber bei den für sie inszenierten nachwachsenden Generationen nicht gerade Begeisterung ausgelöst. Wo auch immer sie in verständlich jugendlichem Rigorismus diese Werte ernst nahmen, stießen sie auf die engen Grenzen ihrer Realisierung. Der Konflikt zwischen universalistischen Werten und den politisch-ökonomischen Selbstbehauptungsstrategien ist – das wird allmählich deutlicher – in unserer Kultur nicht wirklich gelöst, weil er in dieser Form des Gegensatzes gar nicht lösbar ist. Ein Staat, der nach christlichen Grundsätzen handelte, wäre, so schon He-

gel, sehr bald von der Landkarte verschwunden. Konsequenter Pazifismus ist eine politisch parasitäre, keine verantwortungsethisch tragbare Position. Nächstenliebe generalisiert und ernstgenommen, überfordert jeden normalen Staat, wie die Asyl- und Armutsdebatte gezeigt haben. Konsequenter Humanismus ist ebenfalls eine unter bürgerlichen Staatsverhältnissen praktisch nicht durchhaltbare Position (so auch Richard Rorty). Die prinzipielle Unvereinbarkeit unseres (letztlich religiösen) Wertesystems mit den Prinzipien der kapitalistischen Ökonomie ist durch die bald jahrhundertelange Trennung von Kirche und Staat, von *Staatsmoral* und *Privatmoral* nur verdeckt und verflacht, durch Reichtum abgemildert und in Kultur- und Religionsmüdigkeit erstickt. Literaten und Intellektuellen war stets die unumgehbare „Verlogenheit“ der viel gescholtenen „bürgerlichen Doppelmoral“ gegenwärtig. Schlagen sie sich auf die Seite der Moral, gingen sie in die Verachtung, Empörung oder kulturpessimistische Resignation, stellten sie sich auf den Standpunkt der „Natur“, des „Lebens“, – was politisch selten Gutes verheißt – wie nicht zuletzt Nietzsche, sagten sie den verhaßten, weil die Lebenskraft schwächenden abendländischen Werten den Kampf an und propagierten eine Umwertung aller Werte. Zu begreifen, was hier Vermittlung heißen könnte, tut not – die Mitte zu halten ist schwer. Angesagt ist der Verzicht auf *Pathos* und *Unmittelbarkeit*.

Die politische Überzeugung, die eigentliche Leistung unserer großen *Mesotes-Kultur*, das Maß zu halten und das Ringen um eine Balance im Spannungsfeld von Überleben und Menschlichkeit, von Krafftülle und Besonnenheit, auch weiterhin als die kulturkonstitutive Aufgabe anzusehen, scheint an Wertschätzung gegenüber radikalen Fanatismen zu verlieren. Sie ist wegen der vielfältigen Vermitteltheit ihrer Einsichten, den vielen affektiven Kränkungen und reflexiven Brechungen nur schwer emphatisch zu besetzen, zu lieben kaum. Eine Kultur des Maßes und der Toleranz, selbst wenn sie uns gelänge, ist nur schwer zu verteidigen. Es erfordert schon einen starken Charakter und ein hohe kulturelle Bewußtheit, um im Brustton der Überzeugung zu sagen: Ich bin bereit, dafür zu sterben, daß Du das Recht hast, mich ungestraft zu kritisieren, mir vielleicht auch polemisch zu widersprechen und mir im Rahmen der institutionellen Spielregeln entgegenzuhandeln. Da hält sich Begeisterung in Grenzen (im jihad stirbt es sich leichter!). Die mit den kulturellen Formungsprozessen einhergehende *Affektbrechung* und *Naturferne* bereitet uns offensichtlich zunehmend Unbehagen. Und ständige Reflexion ist eine Geistesleistung und darum anstrengend.

Manchmal hat man den Eindruck, vor allem bei den *das Jugendbewußtsein* organisierenden Medien, daß wir den ganzen kulturellen Ballast nur noch loswerden wollen, um im fun und in der Einfachheit ein- und abzutauchen. Aus unserer übergroßen Sehnsucht nach Authentizität und Unmittelbarkeit haben wir uns den romantisierend-ethnologischen GEO-Blick angewöhnt. Wir sehen unsere kaputten Ehen, sehen unsere fettleibigen, koordinationsgeschädigten Kinder vor dem Fernseher und Computerlungern, unsere Industrieöden und die Lügen und Korruption der unsere Geschicke bestimmenden Politiker und Manager. Und wir sind offensichtlich von allem fasziniert, was nicht reflexiv gebrochen scheint.

Politisch fatal, bei manchen unübersehbar, die Bewunderung für „reine“, ganzheitlich gelebte „Kulturen“ mit festgefügtten Hierarchien und Ritualen, starker Familien- und Religionsbindung und einem unbedingten, nicht käuflichen, nicht rechnenden Selbstbehauptungswillen – wie scheinbar im islamischen Fundamentalismus – selbst wenn es sich – wie bei den Taliban – um eine mörderische *Pseudosubkultur* voller Todeswütigkeit, Grausamkeit und Menschenverachtung handelt, die auch dort nicht

mehr rechnet, wo Zählen nicht Gier, sondern Schonung und Besonnenheit hieße, bei den Toten nämlich (den eigenen u n d denen der andern)¹⁹. Ein deutscher Verlag hat sich nicht enthalten können, die letzte Buchmesse mit dem hundertfachen Konterfei bin Ladins zu schmücken, als ob ein (nicht übermäßig aufschlußreiches) Buch über seinen Terrorismus nicht ein anderes, der Sache adäquateres Titelbild verdient hätte, z.B verbrannte Knochen, geschmolzenes Eisen und andere allerdings weniger photographischen Dinge.

Selbst von schlimmster Armut, weil sie existentiell ist und in ihrer Sinnlosigkeit sehr sinnhaft versammelnd – weil sie nämlich (wahrscheinlich unangenehm für die Betroffenen) das Ganze des Lebens dieser Menschen ausmacht. Wir beuten Elend ästhetisch für Werbung aus, ohne uns zu schämen. Und je groteskere und fremdere Relikte wir kulturell auffinden, umso kultgieriger bewundern wir. Wo die Curiosa aus dem Reich der Kulturen verbraucht sind, nehmen wir Anleihen bei der Natur. Wir bringen unsere Kinder mit dem *Bettthupferl* aus dem *Reich der Tiere* in den Schlaf, mit Nahaufnahmen von Beuterissen und Rangordnungskämpfen. Kaum etwas ist so widerlich, wie diese Sendungen, wo in Märchenerzählertonlage, betulich *anthropomorphisierend*, den Tieren unsere Affekte unterlegt werden und wir – umgekehrt – auf die Idylle von Fressen und Gefressenwerden eingeschworen werden. Natur- und rangordnungsbesessen die einen, flüchten die anderen, Sensibleren ins entgegengesetzte Extrem. Sie werden nicht nur Vegetarier, sondern auch gleich noch Veganer, um ganz, radikal, aus der „Daseinsschuld“ auszusteigen wollen. Verzweifelte Versuche einen, den tragenden Boden, das Unbedingte zu finden

Was ich hier zusammengetragen habe, sind nur Beobachtungssplitter. Aber sie ergeben – leider – eine Gestalt: ins Spannungsfeld zwischen Politik und Ökonomie haben sich wieder Anwärter für Unbedingtheit, „Kultur“, „Ethnie“ und die nur anscheinend im Christentum befriedete Religion hineingedrängt. Das kulturelle Basisthema „Unmittelbarkeit und Vermittlung“ steht uns, fürchte ich, politisch aktueller als uns lieb sein kann, wieder einmal bevor.

¹⁹ Die technische „Perfektion“ der Angriffe des 11. September konnte von den Medien nicht genug bewundert werden, und es bedurfte energischer Einwände namhafter Islamforscher, die den Blick auf die geheimdienstlich geschulte Handschrift lenkten.

Roland Braun

IM SCHATTEN SPINOZAS – CARL SCHMITT UND LOUIS ALTHUSSER¹

*Dem doctor
salutis, Jürgen Frese,
zum Tribute*

Einleitung

Carl Schmitt und Louis Althusser: zwei Dissidenten² der politischen Theorie, zwei Objekte eines diskriminierenden „Wille(ns) zur Ausgrenzung“³, zwei Selbst-Denker, was nichts anderes heißt als: Häretiker⁴ – auch: „other heretics“⁵? Genauso wie sich betreffs Schmitts ein erstaunlicher Weg von der „persona ingrata“ zum „Klassiker des politischen Denkens“⁶ konstatieren läßt, umhüllt Althusser nach wie vor ein Schweigen, an dessen Undurchdringlichkeit nur eine Diskurs-Normalisierung wie im Falle Schmitts zweifeln läßt. Im vorliegenden Text geht es jedoch nicht allein um die Zurrückeroberung Althusserischer Waffen, sondern darüber hinaus um den Blick ins Ar-

¹ Für Korrekturen und Anregungen danke ich Manfred Lauermann.

² Die Diskussion um Schmitts Nähe zu Nationalsozialismus und Antisemitismus ist so groß, daß sogar ein „digest-digest“ (Ray Bradbury) hier nicht zu bewältigen ist. Verviesen sei nur auf: Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938), in: *Studia Spinozana*, Bd 7, The Ethics in the 'Ethics', Würzburg 1991, S. 97-160, S. 112ff. und 138ff.; sowie Manfred Lauermann: Carl Schmitt – jenseits biographischer Mode, Ein Forschungsbericht 1993, in: Bernd Wacker (Hg.): Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994, S. 295-319, S. 307-313.

Die *Dissidenz* Althusser liegt offen zutage: So sprechen die Herausgeber einer Festgabe von einem Namen, „den keiner mehr kennen will“ (Vorbermerkung der Herausgeber, in: *kultuRRévolution*, Nr. 20, Essen 1988, S. 2). Daran änderte auch die 1994 erfolgte „Nouvelle Edition“ von Althusser Autobiographie (Louis Althusser: *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris 1994) nichts, die auf den Seiten 467-487 „Fragments“ zu Spinoza enthalten. Auch vor 1980 erschienene Untersuchungen erlauben sich kein „crossing“ (Spencer Brown) im links/rechts-Diskursfeld: Sie setzen Althusser neben Gramsci und Bucharin (German Perez: *Gramscis Theorie der Ideologie*, Frankfurt (M.) 1979) oder neben Lukács, Kofler, Adorno/Horkheimer (Waldemar Schmidt: *Probleme einer Metakritik der Anthropologie, Über Althusser Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie*, Bochum 1980) – alles ausgewiesen 'linke' Intelligenz.

³ Vgl.: Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt (M.) 1993.

⁴ Vgl.: Dietmar Kamper: *Der Augenblick des Ketzers*, in: Rudolf Heinz: *Revival 2. Szenen einer Nicht-Karriere in der Düsseldorf Philosophie*, Essen 2002, S. 9-13, S. 9.

⁵ Vgl.: Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and Other Heretics*, 2 Bde., Princeton 1989.

⁶ Vgl.: Bernard Willms: *Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens?*, in: Helmut Quaritsch (Hg.): *Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, S. 577-598.

senal, aus dem sich Althusser *und* Schmitt gemeinsam bedienen,⁷ und welches ich in den Kellern der Werkstatt Spinozas versteckt vermute.⁸ Als Gliederung bietet sich an:

- I. Schmitt & Spinoza,
- II. Althusser & Spinoza und
- III. Schmitt & Althusser.

I. Schmitt & Spinoza

Schmitts „Wert des Staates“, eine seiner frühesten Buchveröffentlichungen,⁹ lediglich *prolongiert* von „Gesetz und Urteil“¹⁰ und der Dissertation „Über Schuld und Schuldarten“¹¹, läßt sich vor allem im ersten Kapitel „Recht und Macht“ (WdS 15-38)¹² als Auseinandersetzung mit Spinoza verstehen. Letzterer wird von Schmitt namentlich an keiner Stelle genannt, doch liegt der Bezug offen zutage, wenn Schmitt das Schreckensbeispiel der neuzeitlichen Rechtstheorie schlechthin, den „Satz von den grossen Fischen, die das Recht haben, die kleinen zu fressen“ (WdS 23) *evoziert*, um die „Machttheorie“ (WdS 20) des Rechts zu veranschaulichen:¹³ Schmitt kopiert Spinozas Eröffnungsbeispiel des 16. TTP-Kapitels (TTP 232) in einem heutzutage gewagt erscheinenden hermeneutischen Vorgriff auf den Kenntnisstand seiner Rezipienten einfach in seinen eigenen Text hinein! An dieser ‘Machttheorie des Rechts’ wird daraufhin kein gutes Haar gelassen (WdS 18-24), bis endlich Schmitts konstruktiver Gegenvorschlag und Versuch einer Neubegründung der ‘Rechtstheorie der Macht’ mit dem Hegelschen Waffenarsenal der Dialektik¹⁴ ins begriffliche (Kampf-)Feld geführt wird: „[...] nicht das Recht wird aus der Macht, sondern die Macht wird aus dem Recht erklärt.“ (WdS 24) Wie das? Zumindest ein allgemeines Suchprogramm wird vorgegeben, worin Schmitt seine Zwischenposition im Streit von Normativismus und Positivismus (‘positiv gesetztes Recht’) angibt: Es kommt nicht darauf an, daß das Recht

⁷ Siehe: Manfred Laueremann: Althusser und Carl Schmitt: ‘Vereinigung durch den Feind hindurch?’, in: kultuRRevolution, Nr. 20, Essen 1988, S. 32-35, S. 32.

⁸ Im Gegensatz zu Laueremann (ibid.), der Machiavelli als „tertium comparationis“ vorschlägt.

⁹ Siehe: Carl Schmitt: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen 1914 (Habil.) (fortan im Text: WdS) - das in der Universitätsbibliothek Düsseldorf vorrätige Exemplar enthält freilich eine Widmung „meiner Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf“ vom 5. Januar 1914, was darauf schließen läßt, daß das Buch schon 1913 gedruckt wurde.

¹⁰ Siehe: Carl Schmitt: Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Berlin 1912.

¹¹ Siehe: Carl Schmitt: Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung, Breslau 1910 (Diss.).

¹² Die Zahlen hinter den Kürzeln bezeichnen die Seitenzahlen.

¹³ Spinoza dürfte auch angesprochen sein, wenn Schmitt auf diejenigen zu sprechen kommt, die „angesichts irgend eines Ereignisses“ sagen, „wer die Macht habe, der habe auch das Recht“ (WdS 24): „[...] so folgt, daß jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht sich erstreckt“ (Baruch de Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus (Sämtliche Werke, Bd. 3) (3. ND der Ausgabe von 1976) Hamburg 1994 (fortan: TTP), S. 232).

¹⁴ „Die Prädikate, in denen die Besonderheit des Rechts gefunden wird, führen in ihren Konsequenzen eine genaue Umkehrung der Antithese herbei [...]“ (WdS 24).

von der Macht 'gesetzt' wird - was ja auf die Formel Macht = Recht hinausläufe -, sondern darauf, durch das von der Macht 'gesetzte' Recht eine *Emergenzebene* entstehen zu lassen, die aus dem machtmäßig 'Gesetzten' *mehr* macht als bloß ein 'Gesetztes' (WdS 32-33). Der Machtaspekt, den Schmitt entgegen der normativistischen Lehre für unabdingbar hält, soll gleichwohl vom Recht transzendiert werden. Da das Recht aber immer von der Macht 'gesetztes' Recht ist, soll die Macht sich quasi selbst transzendieren. Wie löst Schmitt diese Paradoxie auf? Indem er einen anderen Begriff des Rechts einführt: Das Recht ist nun plötzlich „eine überempirische Macht“ (WdS 33), die 'gesetzt' wird, nicht, indem sie als „Mittel“ (ibid.) aus der Macht entspringt, sondern gewissermaßen 'immer schon' da ist, im Setzungsakt also nicht gesetzt, sondern lediglich 'aktualisiert' wird:

Ist nun das Recht der Zweck und die Macht ein Mittel, es zu bewirken, so kann das Recht aus der Macht hervorgehen, wenn der Satz, die Macht sei Mittel des Rechts, die Macht zu einem Stoffe macht, aus dem das Recht geformt wird. (WdS 33)

Das Recht ist ein ideales Sein, welches eines realen Seins bedarf, um in Existenz zu treten, ganz so wie der christliche Schöpfergott des Erlösergottes bedarf. Vorgängig ist aber nicht das reale, sondern das ideale Sein, wie der göttliche Sohn ja auch nicht ohne himmlischen Vater sein kann. Scheinbar ganz unspinozistisch kommt also dieses Werk Carl Schmitts daher: eine rechtstheoretische Etablierung schlimmster katholischer *Transzendentalismen*, vermischt mit Hegelscher *Emergenzlehre*. Vielleicht hilft es zunächst, daß Schmitt wieder *plastisch-konkretistisch* wird und sich zur Untermauerung seiner These plötzlich und erstmalig auf eine Praxis bezieht, auf die Praxis des Richters:

Die 'gegebene Sachlage' wird vom Richter in keinem Falle als nur gegebene beurteilt, das logische Verhältnis¹⁵ hat hier seine empirisch-psychologischen Reflexe: der Richter kann keinen Tatbestand aufnehmen, ohne daß ihm Gesetze, die Anwendung finden sollen, bereits 'vorschweben' oder mehr oder weniger bewußt sind. (WdS 32)

Der Einzelfall wird auf eine höhere Ebene transportiert, auf der 'Neues' entsteht: Als Unterfall eines Seins, das in der richterlichen Praktik so *real*, wie in der Person des Richters *ideal* vertreten ist. Die Verschiebung des methodologischen Backgrounds von der Jurisprudenz zur Soziologie ist bemerkenswert.¹⁶ Verständlich wird sie im Kontext des rechtswissenschaftlichen Denkens der Kaiserzeit, dessen Erbe Schmitt ist.¹⁷ Die

¹⁵ „Logische(s) Verhältnis“ von Empirie und Über-Empirie, d.h. die Verwandlung eines „realen Vorgang(s), der zur rechtlichen Qualifizierung gegeben ist, in einen Tatbestand, wie er vom [idealen; Anm. von R.B.] Recht vorausgesetzt wird [...]“ (WdS 32).

¹⁶ „Während die Soziologie bestimmte Begriffe für kollektives menschliches Handeln (Staat, Verband etc.) auf 'verstehbares' Handeln reduziert, das heißt auf das Handeln von Individuen, befaßt sich die Jurisprudenz mit dem Staat, dem Verband etc. als 'Rechtspersonen'. Die Soziologie als Rechtssoziologie interessiert sich nicht für den logisch richtigen 'objektiven' Inhalt der Rechtsnormen sondern für das Handeln, das in signifikanter Weise von Vorstellungen über 'Sinn' und 'Geltung' gewisser Rechtsregeln beeinflußt ist.“ (Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 231).

¹⁷ Siehe: Okko Behrends: Von der Freirechtsschule zum konkreten Ordnungsdenken, in: Ralf Dreier/Wolfgang Sellert (Hg.): Recht und Justiz im 'Dritten Reich', Frankfurt (M.) 1989, S.

sog. „Freirechtsschule“, in deren Tradition Schmitt steht, bezeichnet sich selbst als „offen soziologisch“.¹⁸ Als schulbildendes Programm der „Freirechtler“ fungierte „die Überwindung des neukantianischen Gegensatzes von Sein und Sollen“,¹⁹ die un- schwer Schmitts Vermittlung von realem mit idealem Sein erahnen läßt. Doch nicht nur das Programm, auch der *Operationsmodus* ist derselbe: *Transferiert* Schmitt die *systemische* Rationalität der Rechtsprechung auf den Staat (dazu gleich mehr), *intronisiert* die Freirechtsbewegung ebenfalls einen „Richterkönig“²⁰, dessen Praxis die „intuitive (d.h. die unmittelbare) Rechtsfindung“²¹ ist und der das Recht „erfühl[t]“.²² Hängt in WdS der Personalismus des Richters von dem idealen Sein des Staates ab und *‘materialisiert’* sich umgekehrt der Staat nur im und durch den Richter, so ist für die Freirechtslehre der Richter immer nur als Teil eines Ganzen legitimiert, wobei sich dieses „Ganze“ als (National-)Staat entpuppt - Ergebnis einer Uminterpretation des römischen Rechts durch die freie Rechtslehre.²³ Erklärter Gegner der Freirechtsbewegung war ein „Beamtenstaat“, in dem Recht „nur staatlicher Befehl oder Norm einer technisch-formalen Jurisprudenz ist“²⁴. Wer wird da nicht Schmitts Angriff auf den „bouche qui prononce les paroles de la loi“ (WdS 72) heraushören? So überlebt die juristische Methodologie einer Konzeption der Begriffe *‘von oben’*, indem die richterliche *Dezision* sich nach Schmitt einer restlosen *Subsumtion* unter ein System lückenlosen Rechts entzieht. Die *superiore* Stellung des Richters fungiert dabei gleichzeitig als der gesuchte Generator *‘rechtlichen Mehrwerts’*:²⁵

Die Autorität des Staates liegt trotzdem nicht in der Macht, sondern im Recht, das er zur Ausführung bringt. Gerade daraus, daß er vollstreckt, folgt die Superiorität des Rechts in dem selben Sinne, wie im heutigen empirischen Rechtsleben mit größter und bedeutsamer, wenn auch kaum beachteter Bestimmtheit der urteilende Richter gegenüber dem Exekutionsbeamten als der höhere und wertvollere erscheint. Niemand wird das Gegenteil aus dem Umstande

34-79.

¹⁸ Vgl.: Ibid., S. 34-79, S. 48, Anm. 42.

¹⁹ Vgl.: Ibid., S. 40.

²⁰ Vgl.: Ibid., S. 41.

²¹ Vgl.: Ibid., S. 50.

²² Vgl.: Ibid., S. 38; bezogen auf den oben erwähnten „Einzelfall“ kann man dann z.B. lesen: „Nicht aus der Regel folge die Entscheidung des Einzelfalls, sondern aus dem Einzelfall, der zu entscheiden ist, folge die Regel“ (Eugen Ehrlich) (ibid., S. 49).

²³ Siehe: Ibid., S. 48-51; glaubt man der Historischen Rechtsschule, war das, was im römischen Recht „erfüllt“ wurde, „die grundsätzlich für alle Völker geltenden universalen Prinzipien des Rechts in ihrer dem Volke eigentümlichen Einkleidung“ (ibid., S. 48).

²⁴ Vgl.: Ibid., S. 66.

²⁵ Wie man in Analogiebildung zu Webers *‘sozialem Mehrwert’* sagen könnte: dazu Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie zu Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 237-238: „Damit war ein einleuchtendes Beispiel dafür gegeben, daß ‘Recht, Konvention oder Sitte’ nicht die einzigen Faktoren oder Kräfte sind, auf die man als Garanten erwarteten Verhaltens rechnen kann. [...] Doch zwischenzeitlich wäre das Problem in einer der ‘konkreten Situation’ angemessenen Form durch irgendein gemeinsames, einverständliches oder gesellschaftliches Handeln gelöst worden.“ In „Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches, Der Sieg des Bürgers über den Soldaten“ (Hamburg 1934) zeigt Schmitt, ein genuin Webersches Thema, die Budgetierungskrise 1890-1917 (ibid., S. 31ff.), aufgreifend, wie Webers Hoffnung auf sozialen Konsens an den *Binnendifferenzierungen* und -gruppierungen (Staat/Gesellschaft, Politik/Ökonomie) zerbricht.

folgern, daß der Richter innerhalb der Befugnisse der geltenden Gesetze ohne den Vollstreckungsbeamten hilf- und machtlos ist und sein Spruch erst durch die Tätigkeit eines anderen faktische Wirkung und Eindrucksfülle erhält. Nur das Urteil ist juristisch interessant, nicht die Hinrichtung. Das richtigste Urteil ist nicht das, welches am gründlichsten vollstreckt wird [...] (WdS 69).

Der Staat ist das einzige Subjekt des Ethos im Staate,²⁶ weil er als einziger die Verbindung von Recht und Wirklichkeit herzustellen imstande ist, weil der Staat nur als „erster Diener des Rechts“ seine Legitimation sicherstellen kann (WdS 53). Das ‘transzendente’ „Subjekt“, das der Staat ist, fungiert bei Schmitt gleichzeitig als ‘transzendentaler Signifikant’²⁷, der die - bei Schmitt immerhin titelgebenden²⁸ - „Einzelnen“ als ‘transzendente Signifikate’ bezeichnet: „Somit ist nicht der Staat eine Konstruktion, die Menschen sich gemacht haben, er macht im Gegenteil aus jedem Menschen eine Konstruktion.“ (WdS 93) Der Staat spendet seinen Untertanen einen „politischen Mehrwert“²⁹, der aus Leuten erst Subjekte macht. Wie man sieht, gelingt Schmitt die Etablierung seines ‘rechtlichen Mehrwerts’ nur als ‘richterlicher Mehrwert’, wodurch die Juristerei (Recht) mit der Soziologie (Richter) *synthetisiert* wird; eine Fusion, die etwas später mit der „Politischen Theologie“³⁰ im Terminus „Begriffsjurisprudenz“ klassifiziert wird. Wenn ich im folgenden den genaueren Zusammenhang dieser Schmittkonstruktion mit Spinozas Philosophie erläutern will, sollte cinemascope auf einer rückwärtigen Leinwand diese *paradoxal* verschränkte Argumentationsfigur Schmitts stets mitlaufen: Schmitt gelingt der Aufweis einer juristischen Betrachtung des Staats vs. einer soziologischen nur dadurch, daß er das Recht auf die Ebene soziologischer Rechtspraxistheorie herunterzieht. Die Wendung zur Soziologie scheint mir aber immer schon eine Wendung zur Theorie Spinozas zu implizieren: Schmitt meint, in seiner abstrakten Diskussion über Zweck und Mittel (WdS 53-60) noch mit Augustinus und Kant argumentieren zu müssen. Fragt sich bloß, ob solche ‘philosophischen’ Reminiszenzen nach der ‘soziologischen’ Wende des Textes, der Wende zur Gerichtspraxis, nicht grundlos ausbleiben? Schmitt gelingt zwar noch der Verweis auf Vaihingers Fiktionalismus, den ich gleich referieren werde, doch wird sich gerade hinter diesem nichts als *originärer* Spinozismus ausmachen lassen.

²⁶ „Da das Individuum - wenn es vom Standpunkt des Rechtes und der Aufgabe des Staates, Recht zu verwirklichen, aus betrachtet wird - als eine empirische Einheit verschwindet, und da der Staat die Einheit der geistigen Welt des Rechts mit der empirischen Welt erzwingt, stellt er das einzige Subjekt des Ethos im Recht dar.“ (Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 112).

²⁷ Was nicht zu vorschnellen *Lacanierungen* Schmitts (ver)föhren darf, wie Schmitts Fußnote (WdS 87/88) deutlich macht: Der Sprachtheoretiker Lacan wäre analog zum Sprachphilosophen Mauthner der Reduktion des „Ueberindividuellen“ auf das „Interindividuelle“ (ibid.) anzuklagen.

²⁸ Siehe: Carl Schmitt: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914 (Hervorhebung von R.B.).

²⁹ Vgl.: Carl Schmitt: *Die legale Weltrevolution: Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in: *Der Staat*, Bd. 17/3, 1978, S. 321-339, S. 322, zit. nach: Gary Ulmen: *Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim 1991, S. 1-2.

³⁰ Siehe: Carl Schmitt: *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 7. Auflage (1. Auflage: Berlin 1922), Berlin 1996.

Die einzelnen Zugangsweisen zum Komplex Schmitt-Spinoza lassen sich wie folgt unterscheiden:

ad 1.: Ich bin Marxist *insofern* ich die ökonomischen Begriffe des Marxismus zu ihrem *politischen* Ende geführt habe; ich bin *kein* Marxist, weil ich den ökonomischen Mehrwert als rein politischen Mehrwert auch auf proletarischer Seite erkannt habe.³¹

Vor dem Hintergrund der WdS-Konstruktion läßt sich *gegen Schmitts eigene Intention* („...ich bin *kein* Marxist...“ - s.o.) der Marx-Bezug noch enger knüpfen, weil der Mehrwert nicht auf Proletarier-, sondern Souveränitäts-Seite ‘gemessen’ wird, von wo er dann zum Teil, analog zum Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit bei Marx,³² in Richtung „Einzelne“/Staatsbürger ‘fließt’. Schmitt war nicht zuletzt ein Zauberlehrer, der Geister herbeirief, die gegen ihn gekehrt werden können. Den *spinozistischen* Machtkreislauf, den Heerich/Lauermann³³ für den Schmitt des „Leviathan“-Buches von 1938 ausmachen, ließe sich so auf das Jahr 1914 und den WdS vorverlegen: Die Bürger spenden Gehorsam, wofür der Staat sich damit revanchiert, daß er die Bürger überhaupt als Bürger konstituiert/subjektiviert -, „Rechtssubjekte“ als Fiktionen (WdS 105ff.).

ad 2.: Den im „Wert des Staates“ verankerten „soziologische(n) Moment“³⁴ bestätigt die Übereinstimmung von Schmitts „Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte“³⁵ mit neueren Formulierungen z.B. Luhmanns:

Der Richter müsse in Zweifelsfragen auf das zurückgreifen, was er für die ‘moral aspiration’ der Rechtsgenossen halte. [...] Klar ist, daß [...] es also nur darum geht, daß der Richter *sich selbst* fragt, was er für die moralische Auffassung *anderer* hält.³⁶

Schmitt *transferiert* den rechtspraktischen *Dezisionismus* des Richters in seine „Soziologie der Souveränität“³⁷, besonders deutlich wird dies in „Politische Theolo-

³¹ Vgl.: Carl Schmitt, Brief an Pierangelo Schiera vom 3.10.1979; zit. nach Ilse Staff: Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption, Baden-Baden 1991, S. 169.

³² Siehe: Manfred Lauermann: Im Irrgarten der Interpretationen, in: Sociologia Internationalis, Bd. 32/1, Berlin 1994, S. 103-125, S. 125.

³³ Siehe: Thomas Heerich/Manfred Lauermann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938), in: Studia Spinozana, Bd 7, The Ethics in the ‘Ethics’, Würzburg 1991, S. 97-160, S. 133-136. Heerich wird später den TTP-Machtkreislauf als „Nullsummenspiel“ (Thomas Heerich: Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Das Problem der Souveränität (Schriftenreihe der Spinozagesellschaft, Bd. 8) Würzburg 2000, S. 51) bezeichnen. Der von WdS ließe sich dann als *Nicht-Nullsummenspiel* konzipieren. Dazu: Parsons (Talcott Parsons: Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien, Opladen 1980, S. 98-112) und Luhmann (Niklas Luhmann: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981, S. 42-49).

³⁴ Siehe: Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, S. 91-129.

³⁵ Carl Schmitt: Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Berlin 1912 (also vor 1914 und dem „Wert des Staates“ verfaßt!), S. 71.

³⁶ Niklas Luhmann: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt (M.) 1993, S. 88-89.

³⁷ Vgl.: Gary Ulmen: Politischer Mehrwert, Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt,

gie“³⁸. *Systemtheoretisch* gesprochen gelingt Schmitt so die Legitim-/Illegitim-Codierung des „Staatlichen“ - welche die in Freund/Feind des „Politischen“ voraussetzt.³⁹ Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet und dennoch „im“ Recht bleibt. Nicht nur ist es so, daß, „wenn es ein Recht geben soll, [...] es nicht aus der Macht abgeleitet werden“ (WdS 29) darf, es ist sogar so, daß dies auch noch nie der Fall war:

Vom Recht bis in jedes Element beherrscht, kann der Staat nur das Recht wollen. Er würde sich selbst aufgeben und ausliefern, wenn er sich auf bloße Macht berufen wollte, da ein vollkommener Widerspruch darin läge, eine Autorität statt auf eine Norm, auf einen konkreten Zustand zu stützen. Es hat auch historisch noch keinen Staat gegeben, der das getan und bei dem das Moment der Objektivität gegen sich selbst, der Hinweis auf ein in irgend einer Gestalt vorgestelltes Drittes, an dem sich die Macht als höchste und verdiente legitimierte, gänzlich gefehlt hätte. (WdS 54)

Schmitt spricht auch davon, daß dieser Gedanke zu allen Zeiten wirksam gewesen sei (WdS 71) und die Autonomie der *juristischen* Souveränität „jahrhundertlang ein *politisches* Postulat war“ (WdS 72; Hervorhebung von mir, R.B.). Kein Regime konnte - und wollte - jemals auf seine rechtliche Legitimation verzichten.⁴⁰ Dazu heißt es parallel bei Luhmann:

Nie liest man in einem Gerichtsurteil, daß das Gesetz sich einem parteipolitischen Schachzug verdankt, oder dem Umstand, daß neuerdings auch das Vertreten von Gegenpositionen zum big business politisch Karrierewert hat.⁴¹

Als Paradigma dieser Rechts- und Staatssoziologie von Schmitt bis Luhmann fungiert aber kein geringerer als Spinozas TTP, der zwischen der Herrschaft als Herrschaft über Körper und der Herrschaft über Seelen unterscheidet, wobei letztere eindeutig im Vorteil ist und - analog zu Schmitt und Luhmann - historisch *favorisiert* wird:

Eine Gewaltherrschaft, sagt Seneca, hat noch niemand lange behauptet. (TTP 238) Das ergibt sich schon daraus ganz klar, daß der Gehorsam sich nicht so sehr auf die äußere als auf die innere Handlung des Gemütes bezieht. Darum steht derjenige am meisten unter der Herrschaft eines anderen, der willens ist, aus ganzem Herzen dem anderen in allen seinen Befehlen

Weinheim 1991, S. 242-251.

³⁸ Siehe: Carl Schmitt: *Politische Theologie*, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Auflage, Berlin 1996, S. 38-40.

³⁹ Siehe: Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 20.

⁴⁰ So läßt sich z.B. die Politik im Bürgerkrieg Abraham Lincolns als typischer Fall von Souveränität im Ausnahmezustand klassifizieren: Der Präsident, ein früherer Rechtsanwalt, ist peinlich genau darauf bedacht, alle seine Entscheidungen rechtlich legitimieren zu lassen, ob es sich nun um die Ersetzung der Zivilgerichte durch militärische handelt (vgl. Jörg Nagler: Abraham Lincoln und die 'Nation unter Gott', in: Wilfried Nippel [Hg.]: *Virtuosen der Macht, Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, München 2000, S. 137-154, S. 144) oder um die berühmte „Emanzipationserklärung“ (ibid., S. 148) geht. Sogar die (politische) Wahl wird von Lincoln als (rechtliche) Legitimation geplanter Verfassungserweiterungen benutzt (ibid., S. 151).

⁴¹ Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt (M.) 1993, S. 89.

zu gehorchen, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Herzen der Untertanen gebietet. (TTP 250).

Die *Koinzidenz* von soziologischer mit einer spinozistischen Wende kann darüberhinaus rezeptionsgeschichtlich unterstützt werden.⁴²

ad 3.: Die These wäre hier, daß Schmitts Staatstheorie mit den Mitteln von Spinozas allgemeiner Ontologie, dargelegt in der „Ethik“⁴³ (im folgenden: E⁴⁴), rekonstruiert werden kann. Wenn der Staat in Schmitts Konzeption „das einzige Subjekt des rechtlichen Ethos“ (WdS 85) genannt werden kann, der die „Einzelnen“ überhaupt erst zu vollgültigen Subjekten im Staate macht, liegt eine Konstruktion vor, die sich aus den Strukturen der „Ethik“ ableiten läßt:⁴⁵ Spinozas „conatus“ (aus E III P6) ist ein Streben (conatus), das sich in seinem Selbst („in suo esse“) zu erhalten („perseverare“) strebt⁴⁶. Dieses Streben ist „Ausdruck“ der Macht Gottes (E III P6 D1), d.h. die Modi sind, indem sie streben, Modifikationen der Essenz Gottes, denn „Gott ist nicht nur Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge.“ (E I P25). Nicht darin, daß die Modi von einer ontologisch höherwertigen Instanz geschaffen sind, liegt die Relevanz des Schmitt-Vergleichs, da Spinoza die Konstitutionsfrage mit seiner Unterscheidung von „natura naturans“ und „natura naturata“ (E I P29 S1) *strukturell* beseitigt. Im Unterschied zu Schmitt liegt für Spinoza hier keine aufzuklärende Problematik vor, er muß keinen ähnlichen argumentativen Aufwand betreiben, um das eine aus dem anderen *deduzieren* zu können, da die Sache sowieso klar ist. Die Ebene, auf der ich den *Rationalitätstransfer* durchführen will, betrifft daher nicht die Staats-/ Substanzkategorie, sondern die Modus-/Subjektivitätsthematik: Hier liegt für Spinoza umgekehrt das Problem darin, wie im Kontext eines vollständig determinierten Universums (E I P29) Autonomie eingebaut werden kann, kurz: wie aus Modi Subjekte werden. Die angemessene Autonomie der Einzelnen, die Schmitt nicht müde wird, zu kritisieren (WdS 1-3, 66-67, 100-101), kann von Spinoza schon deshalb nicht abgekanzelt werden, da sie im Rahmen der Strukturtheorie in E I gar nicht vorliegt. Spinoza muß aber erklären können, wieso das, was Schmitt beobachtet, die Subjekt-Semantik der Einzelnen, *als Semantik* überhaupt *sein* kann. Es geht also um (Gesellschafts-)Struktur und

⁴² So appliziert Thomas Heerich (Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Das Problem der Souveränität (Schriftenreihe der Spinozagesellschaft, Bd. 8) Würzburg 2000) Spinoza auf verschiedene moderne Sozialtheoretiker: auf Parsons (ibid., S. 55, Anm. 137), auf Luhmann (ibid., S. 13ff., 56), auf Tronti (ibid., S. 75-79), auf Marx (Thomas Heerich/Manfred Lauer mann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt [1938], in: Studia Spinozana, Bd. 7, The Ethics in the 'Ethics', Würzburg 1991, S. 97-160, S. 135).

⁴³ Unter Benutzung der Jakob-Stern-Übersetzung des Reclam-Verlags (Benedictus de Spinoza: Die Ethik, Stuttgart 1990), revidiert von Irmgard Rauthe-Welsch.

⁴⁴ Kürzel nach dem „E“ bezeichnen im folgenden Lehrsätze, Beweise, Scholien, Anhänge etc. der „Ethik“, wie sie abzukürzen im „Appendix“ einer jeden Ausgabe der Studia Spinozana (Hannover 1985ff., seit 1989: Würzburg) vorgeschlagen werden.

⁴⁵ Ich behaupte nicht, daß Schmitt und Spinoza das Gleiche dachten, sondern *konstatiere indirekte* theoretische Berührungspunkte, die im Nachhinein *signifikant* erscheinen und vor der Spinoza-Matrix interessant sein könnten.

⁴⁶ Von Schmitt wurde das „in suo esse perseverare“ immerhin in der 3., der Nicht-Duncker-&-Humboldt-Ausgabe des „Begriff(s) des Politischen“ (Hamburg [=Hanseatische Verlagsanstalt] 1933) auf S. 8 - wenn auch ohne Quellenangabe - untergebracht.

Semantik. Vom Theorietyp ist die „Ethik“ so gelagert, daß jegliche Subjekt-Modifikation als bloße Fiktion aufgedeckt werden muß. Gleichwohl ist es aber etwas anderes zu sagen, daß keine subjektive Freiheit existiert, als zu sagen, daß die Vorstellung autonomer Freiheit *notwendig* vom Subjekt *imaginiert* werden muß. Dies gelingt erst durch den „conatus in suo esse perseverare“. Dieses „Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst“ (E III P7). Spinoza bezieht sich auf die in E I P24 und P25 vorgenommene Unterscheidung von Existenz und Essenz eines Dinges: „Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens des Dinges.“ (E I P25) Spinoza „vernäht“ (Lacan) den ersten und den dritten Teil der „Ethik“ in E I P24 C1: „... daß Gott nicht bloß die Ursache dafür ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, daß sie im Existieren *verharren*...“ (Hervorhebung von mir, R.B.). Auch die zeitliche Enthobenheit der Modi wird *antizipiert*:

Denn mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dieses weder Existenz noch Dauer in sich schließt. (E I P24 C1) - Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich. (E III P8)

Spinoza demonstriert die Autonomie-Illusion zunächst ex negativo („Denn würde es eine begrenzte Zeit in sich schließen, welche die Dauer des Dinges bestimmt, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst, wodurch das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht existieren könnte, sondern der Zerstörung anheimfallen müßte. Nun ist dies aber [nach Lehrsatz 4 dieses Teils] widersinnig“ - E III P8 D1), um sie zugleich zu *funktionalisieren*: Widersinnig ist die Annahme nämlich nicht nur aufgrund E III P4, sondern schon aufgrund des oben erwähnten E I P25. Die beiden Gegenbeweise *korrelieren* miteinander: Wenn ein Ding nur von äußeren Ursachen zerstört werden kann - dies der Inhalt von E III P4 -, so ist als innere Ursache leicht die „Essenz“ aus E I P25 auszumachen, die aber Teil des Wesens Gottes ist, wobei Gottes Essenz = Gottes Existenz. Beim Subjekt klaffen Essenz und Existenz dagegen auseinander, wodurch Spinoza die Autonomie-Semantik überhaupt erst *plausibilisieren* kann. Die Essenz, d.h. der „conatus“, ist es, der - gottgleich - „unbestimmte Zeit in sich“ schließt (E III P8; Hervorhebung von mir, R.B.), obwohl *aus*⁴⁷ der Zeit, d.h. in seiner Existenz, vollständig determiniert. Die Kontingenz-Illusion (nach E I P29), die daraus entsteht, kann daher als Effekt des (göttlichen) potentia-Mehrwerts verstanden werden, der dem Modus als „conatus“ gespendet wird, kurz: Das Subjekt ist Effekt eines Mehrwert-Flusses vom Souverän in Richtung Modus. Die Substanz „schafft“⁴⁸ den Subjektivitäts-Status der Modi wie der Staat den Einzelnen als Subjekt konstituiert. Gleichsinnig mit Spinoza nennt Schmitt diese Konstitution eine „Fiktion“ (WdS 104) und thematisiert die Relevanz solcher Fiktionen für die Struktur der Gesellschaft. Auch Schmitt *funktionalisiert* den Fiktionalismus des Subjektstatus⁴⁹ so, daß die Illusion nicht einfach als zu beseitigender Beobachtungsdefekt eliminiert wird, sondern bemüht sich vielmehr aufzuzeigen, daß die *staatliche* Strukturbeschreibung, so wie er sie vornimmt, notwendig auf *gesellschaftlicher* Seite von einer Semantik der Autonomie des Einzelnen begleitet wird - einer Semantik, die ihrerseits für das Funktionieren des Staat-und-Gesellschaft-Komplexes unabdingbar ist, wie an den

⁴⁷ Zur entscheidenden Differenzierung von „in-der-Zeit-Sein“ zum „aus-der-Zeit-Sein“ siehe Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 56.

⁴⁸ Siehe: E I P29 S1!

Beispielen von Kirchenrecht (WdS 102-103), Vererbungsrecht (WdS 103-104) und Korporationsrecht (WdS 104) belegt wird.

II. Althusser & Spinoza

Althusser gewann einige seiner wichtigsten Thesen aus Texten, „die in der orthodoxen Tradition keineswegs als ‘Vorläufer’ des Marxismus behandelt werden“⁴⁹. Dazu gehören Autoren wie Montesquieu, Rousseau, Machiavelli oder Locke.⁵⁰ Eine ausgewiesene Bezugnahme auf Spinoza findet sich aber ebensowenig in dem eigens zur Sammlung dieser Referenzen herausgegebenen Band der Schriften Althussters⁵¹ wie im vorläufigen Inhaltsverzeichnis der bedauerlicherweise nicht zu Ende geführten Althusser-*Argument-Verlags*.⁵² Gleichwohl ist der Spinozismus Althussters nicht einfach nicht existent – Spinoza ist Althusser vielmehr so nah, daß es nahezu „unheimlich“⁵³ wird: Spinoza ist Dreh- und Angelpunkt in Althussters intellektueller Semi-Autobiographie „Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?“⁵⁴. Spinoza wird zum Weg, den Althusser gehen muß, „um zu verstehen, weshalb Marx über Hegel gehen mußte“⁵⁵.

Marx stand Hegel nahe wegen der Hartnäckigkeit, mit der jener jede Philosophie des Ursprungs und des Subjekts zurückwies [...] so muß man wohl konstatieren, daß Marx Hegel nahestand aufgrund dessen, was Hegel ganz offen von Spinoza übernommen hatte, denn all das läßt sich bereits nachlesen in der ‘Ethik’ und im ‘Theologisch-Politischen Traktat’.⁵⁶

Der eigentliche Subtext hinter der Marxschen Theorie ist also – tausender geschriebener Seiten zum Trotz⁵⁷ – nicht Hegel, sondern Spinoza! Diese These aufrechtzuerhalten, gelingt Althusser aber nur unter Berufung auf sein Konzept eines „epistemologischen Einschnitt(s)“⁵⁸ zwischen Ideologie und Wissenschaft im Werk

⁴⁹ „Vorbemerkung der Herausgeber“, in: Louis Althusser: Machiavelli – Montesquieu – Rousseau, *Zur politischen Philosophie der Neuzeit* (Schriften, Bd. 2) Berlin 1987, S. 7.

⁵⁰ Siehe: *Ibid.*

⁵¹ „[...] dokumentieren diese Texte [...] Althussters intensive Beschäftigung mit der ‘klassischen’ politischen Theorie [...]“ (*ibid.*).

⁵² Siehe: *Ibid.*, S. 9-10.

⁵³ I. S. der Freudschen „Unheimlichkeit“, die Althusser beim Lesen Machiavellis überkommt (*ibid.*, S. 15).

⁵⁴ Louis Althusser: *Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88.

⁵⁵ Vgl.: *Ibid.*, S. 52.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 62-63.

⁵⁷ Siehe: Andreas Arndt: *Karl Marx, Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985; Helmut Reichelt: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt (M.) 1970; Jindřich Zelený: *Die Wissenschaftslogik und ‘Das Kapital’*, Frankfurt (M.)/Wien 1968 – ob der Aufweis der „Wissenschaftslogik“, d.h. der Wissenschaft der Logik Hegels, im „Kapital“ nicht auch ein indirekter Beleg der Spur Spinoza-Marx ist, kann zumindest seit Hans-Christian Lucas: *Spinoza in Hegels Logik*, Leiden 1982, angenommen werden.

⁵⁸ Vgl.: Louis Althusser: *Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: Ders.:

Marxens. Pate eines solchen Projekts ist aber über Bachelard⁵⁹ hinausgehend Spinoza⁶⁰: „Wahrlich, wie das Licht selbst und die Finsternis sich offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ (E II P43 S1) Spinoza *differenziert* so das „Wissenschaftssystem als Wahrheitsproduktion mit der Codierung wahr/falsch“⁶¹ aus, worunter die Operationsfähigkeit von „Wahrheit und Ideologie“⁶² gleich mitbegriffen werden kann. Das Ideologische unterscheidet sich vom Falschen nur dadurch, daß es die „Unendlichkeit der Negativität“⁶³ dadurch reduziert, daß es „die Welt auf bestimmte Probleme zusammenzieht“⁶⁴. Die Menge aller ideologischen Sachverhalte ist daher als bloße Teilmenge der Menge aller falschen Sachverhalte zu betrachten, was an der generellen Operationsweise des Wissenschaftssystems aber nichts ändert: „Sie sind daher im traditionellen Sinne nicht wahrheitsfähig. Sie haben nur die Bedeutung von Ideologien.“⁶⁵ Althusser sieht, daß die spinozistische wahr/falsch-Unterscheidung selbst - ganz luhmannesk - immer nur eins sein kann, nämlich *re-entry*.⁶⁶

Weil wir *nämlich* und nur weil wir eine wahre Idee haben, können wir andere Ideen produzieren, die ihrer Norm entsprechen. Und weil wir *nämlich* und nur weil wir eine wahre Idee haben, können wir wissen, daß sie wahr ist, denn sie ist ein 'index sui'. [...] Damit macht Spinoza jede Erkenntnistheorie, die über das *Recht* zu erkennen rätsonniert, *im voraus* abhängig von der *Tatsache* der gewonnenen Erkenntnis.⁶⁷

Worauf es Althusser ankommt, ist nicht so sehr das, was Spinoza *sagt*, sondern das, was Spinoza *macht*, man könnte auch sagen: Was Spinoza macht, wenn er sagt, daß jede *Aussage* von einem *konkreten Standpunkt*, auf den man sich immer schon gestellt haben muß,⁶⁸ von einer *Tatsache* aus erfolgen muß?⁶⁹ Althusser sagt im Prinzip, daß Spi-

Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 73.

⁵⁹ Siehe: Ibid., S. 73.

⁶⁰ Siehe: Ibid., S. 71-73.

⁶¹ Vgl.: Manfred Lauer: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: Diverse Bielefelder Dekonstruktionen, in: Fünfzehnte Etappe, Bonn Oktober 2000, S. 49-99, S. 61.

⁶² Siehe: Niklas Luhmann: Wahrheit und Ideologie, in: Ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 1, 6. Auflage, Opladen 1991, S. 54-65.

⁶³ Vgl.: Ibid., S. 58.

⁶⁴ Ibid..

⁶⁵ Ibid., S. 59.

⁶⁶ „Und, frage ich, wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? D.h., wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über dieses Ding Gewißheit hat?“ (E II P43 S1).

⁶⁷ Vgl.: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 71 - vgl. weiterhin E II P43.

⁶⁸ „[...] wenn er nicht *vorher* über dieses Ding Gewißheit hat [...]“ (E II P43 S1; Hervorhebung von R.B.). Auf einen solchen Standpunkt stellt sich Spinoza, wenn er schreibt: „Dennoch war, wie gesagt, die Gewißheit des Propheten bloß eine moralische; denn niemand darf sich vor Gott gerecht fühlen und sich rühmen, ein Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein, wie die Schrift es lehrt und wie die Sache selbst es zeigt.“ (TTP 33)

⁶⁹ Auch dies ein Hinweis zur „Soziologie juristischer Begriffe“ (Carl Schmitt: Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Auflage, Berlin 1996, S. 49)? - zum

nozas „Erkenntnis(se) zweiter und dritter Gattung“ (E II P42), die „lehrt [...] das Wahre vom Falschen [zu] unterscheiden“ (ibid.), zu der jene Ideen gehören, die adäquat sind (E II P41 D1), die sich darüberhinaus auf Gott beziehen (E II P43 D1) bzw. mit denen wir an Gottes Natur teilhaben (E II P43 S1), nur als *Tatsachen* erfolgen können, daß es weiterhin gar keine allgemeinen Erkenntnisse gibt, daß diese vielmehr nur *Imaginationen* eines *Abstraktums* wie „Allgemeinheit“, „Produktion“⁷⁰ oder „Bevölkerung“⁷¹ sind, die einem *Konkretum* oder einer gelebten Erfahrung entsprechen, der spinozistisch die erste Erkenntnisart und bei Althusser der Status des Ideologischen zukommt.⁷² Auf die gleiche Art und Weise, so Althusser, hätte Marx die Allgemeinbegriffe kritisiert, und zwar vom *Konkretum* einer je spezifischen Gesellschaftsformation aus: Jede Produktion existiert als Produktion nur in Form einer „bestimmte(n) Produktionsweise und dies in konkreten Gesellschaftsformationen“⁷³. Die Differenz zwischen allgemeinen nationalökonomischen Erkenntnissen à la Malthus, Ricardo oder Smith und Kritik(en) der politischen Ökonomie(n) bei Marx ist eben dieser Einschnitt zwischen „menschlichen“ Erkenntnissen⁷⁴ bzw. „Interpretation(en)“⁷⁵ und geschichtlicher Gesellschaftsanalyse, die Analyse zugleich ihrer radikalen Geschichtlichkeit wie auch der *Ungeschichtlichkeit* im Erleben der Subjekte ist:

Der Mensch als freies Subjekt (Untertan), der Mensch als freier Herr (Subjekt) über seine Handlungen und Gedanken, das ist zunächst einmal der Mensch, der frei ist zu besitzen, zu verkaufen und zu kaufen, das Subjekt des Rechts.⁷⁶

Der Humanismus wird zur ideologischen Waffe der bürgerlichen Klasse im Kampf gegen das Proletariat,⁷⁷ die Kampfbedingungen dieses „Aufteilungsverhältnis(ses)“⁷⁸ können aber im „Produktionsverhältnis“⁷⁹ der kapitalistischen Gesellschaftsformation ausgelotet werden. Besonders zu beachten sind die (rechtlichen, ökonomischen, politischen) Freiheitsvorstellungen, die Althusser aufzählt,⁸⁰ vor dem Hintergrund von Lauermanns These: „Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza.“⁸¹ Tatsächlich hat Spinoza weniger den „Gedanke(n), daß Einsicht befreit“⁸² denn eine *theoriotechni-*

„Situationsrecht“ (ibid., S. 19)?

⁷⁰ Vgl.: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 72.

⁷¹ Vgl.: Ibid., S. 73.

⁷² Siehe: Ibid., S. 73.

⁷³ Ibid., S. 72.

⁷⁴ Siehe: Ibid., S. 78-80.

⁷⁵ Vgl.: Ibid., S. 81.

⁷⁶ Ibid., S. 80.

⁷⁷ Vgl.: Ibid., S. 85.

⁷⁸ Vgl.: Ibid., S. 83.

⁷⁹ Vgl.: Ibid..

⁸⁰ Siehe: Louis Althusser: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 51-88, S. 80, 85.

⁸¹ Siehe: Manfred Lauermann: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: Diverse Bielefelder Dekonstruktionen, in: Fünfzehnte Etappe, Bonn Oktober 2000, S. 49-99.

⁸² Rüdiger Bittner: Spinozas Gedanke, daß Einsicht befreit, in: DZPhil 42, 1994, S. 963-971.

sche Strategie, die Freiheit als „Selbstsimplifikation“⁸³ desjenigen Modus, der der Mensch ist, ins System einbaut: Nicht jedoch so, als gäbe es 1. den Menschen und 2. dessen Vereinfachungsoperation, sondern dergestalt, daß der Modus durch seine Selbstverkenntung überhaupt erst zum Menschen wird.⁸⁴ Die 'nützlichen' „Fiktionen“ aus Kap. I dieses Textes lassen grüssen! Zusammenfassend: E II P41 ist die luhman-neske *Ausdifferenzierung* von Wissenschaft und Ideologie, E II P42 macht den marxistisch-bachelard-althusserischen „epistemologische(n) Bruch“ zwischen Ideologie und Wissenschaft perfekt und eröffnet so eine perspektivische Flucht, in die sich mühe-los noch Hegel („sinnliche Gewißheit“ vs. „abstrakten Verstand“⁸⁵), Kant („Anschauung“ vs. „Begriff“⁸⁶) und Foucault („Materialität“⁸⁷ vs. „Aussage“⁸⁸) ein-reihen lassen⁸⁹ - und hinter allen steht, als Paradigma, Spinoza! Fast will es scheinen, als könnten alle nach-spinozianischen Philosophen seine allgemeinen Strukturvorgaben nicht nicht ausfüllen!

III. Schmitt & Althusser

Ich eile dem Ende entgegen: Spinozas *funktionalistische* Betrachtung von Ideologie er-öffnet ein Feld, in das sich - Ächtung: Abschlußthese (!) - Schmitts staatsapologeti-scher Fiktionalismus ebenso einschreibt wie Althusser's staatskritischer Marxismus! Wenn ich im folgenden zeigen werde, wie Althusser's „Ideologie und ideologische Statsapparate“⁹⁰ die Schmitt-Fusion zumindest theoretisch möglich macht, so natür-lich nicht ohne den Hintergedanken, daß dies an den Spinoza-Latenzen Althusser's (Kapitel II) sowie Schmitt's (Kapitel I) liegt! Die *strukturelle Homologie* Schmitt's und Althusser's wäre so weniger als *kontingente Koinzidenz divergenter* Theorietypen als viel-mehr als Folge ein und derselben Hintergrundstruktur zu denken: als Spinoza-Effekt. Althusser referiert zunächst marxistische Gemeinplätze: die (zur Erhaltung des Kapi-talismus) notwendige Reproduktion:

⁸³ Vgl.: Niklas Luhmann: Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (M.) 1994, 5. Auflage, S. 234.

⁸⁴ Deshalb kann Bartuschat schreiben, „[...] daß ein Ding sich nicht selbst gegen Gott bestimmen kann, daß also die Freiheit einer Selbstbestimmung [...] eine Illusion ist. Die Funktion des Determinismus-Lehrsatzes besteht darin, diese Illusion aufzuzeigen“ (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 50).

⁸⁵ Siehe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke, Bd. 3, Phänomenologie des Geistes, 3. Auflage, Frankfurt (M.) 1991, S. 82-92 (Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen).

⁸⁶ Vgl.: Gilles Deleuze: Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen, Berlin 1990, S. 30f.

⁸⁷ Vgl.: Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt (M.) 1993, S. 11.

⁸⁸ Siehe: Michel Foucault: Archäologie des Wissens, 6. Auflage, Frankfurt (M.) 1994.

⁸⁹ Siehe: Manfred Lauermaun: Begriff und Erfahrung, Studie zur 'diskursiven Konfiguration' der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, MS. Hannover 1977 (Diss.): S. 48 (Hegel), S.98 (Kant), S.4-11 (Foucault).

⁹⁰ Siehe: Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung), in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, S. 108-153; (nachfolgend: ISA).

- des konstanten Kapitals (ISA 109-110)
- des variablen Kapitals (Arbeitskraft) (ISA 110-113)
- der Basis-Überbau-Struktur (ISA 113-115)
- des Staates (ISA 115-118).

Originell wird Althusser erst in dem Moment, wo er die Basis-Überbau-Metapher angreift (ISA 114): Diese verleite schnell zu der Ansicht, daß nur die Basis die Last der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion trage, der Überbau lediglich ein *parasitäres* 'Anhängsel' sei. Demgegenüber sei die „Autonomie“ des Ideologischen verstärkt zu beachten (ISA 114). Die „ideologischen Staatsapparate“ (ISA 119) erfüllen für den kapitalistischen Gesamtkomplex überlebenswichtige Funktionen, seien als solche aber bislang am wenigsten erkannt worden (ISA 126). Ihr reibungsloses Funktionieren rührt vielmehr von der ihnen eigenen Unauffälligkeit her: Während der „repressive Staatsapparat“, „die Regierung, die Verwaltung, die Armee, die Polizei, die Gerichte, die Gefängnisse usw.“ (ISA 119) von öffentlicher Seite - mit viel Getöse - ins Private eindringen (ISA 120), wirken die ideologischen Staatsapparate jenseits der Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit. Im Gegenteil: Der Staat ist - mittels seines ideologischen Apparats - „Bedingung jeder Unterscheidung zwischen öffentlich und privat“ (ISA 120). Im Unterschied zum hierarchisch organisierten Repressionsapparat läßt sich der ideologische Apparat eher als *heterarchisches* Netzwerk relativ autonomer Gebilde verstehen (ISA 123). Beispiele für solche sind „das System der verschiedenen Kirchen; [...] das System der verschiedenen öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen; (...) Presse, Radio, Fernsehen“ (ISA 119-120). Insbesondere die Schule hat es Althusser im folgenden angetan (ISA 126-129), als ein Disziplinarmechanismus der Subjekte konstituiert. Althusser's These ist jedoch nicht einfach die Foucaults (die Disziplinarregime konstruieren sich ihre Untertanen, die Kliniken ihre Patienten, die Gefängnisse ihre Delinquenten etc.), sondern enthält ein *Surplus*, das ihn in die Nähe Schmitts bringt: Die Konstitution der Subjekte gelingt nur, insofern der Staat, die Religion, das Recht etc. selbst Subjektstatus haben! Die Subjekte reproduzieren zwar nach wie vor den Kapitalismus, doch heißt das etwas ganz anderes als daß die Staatsapparate die Subjekte konstituieren. Der ideologische Staatsapparat wirkt durch einen 'Subjekt-Mehrwert', wie Althusser über die „Praxis der ideologischen Wiedererkennung“ (ISA 141-143) und eindrucksvoller noch mittels der Besonderheit der „Anrufung“ bzw. Berufung im christlich-religiösen Staatsapparat deutlich macht:

Denn wenn die religiöse Ideologie sich an die Individuen wendet, um sie 'in Subjekte zu transformieren', indem sie das Individuum Petrus anruft, um aus ihm ein Subjekt zu machen, das die Freiheit hat, dem Ruf, d.h. den Geboten Gottes zu gehorchen oder nicht; wenn sie sie bei ihrem Namen ruft und damit anerkennt, daß sie immer-schon als Subjekte, die über eine persönliche Identität verfügen, angerufen sind [...]; wenn sie die Individuen in einer Weise anruft, daß das Subjekt antwortet: 'Ja, ich bin es!'; [...] - wenn sich dies alles so abspielt (in den Praxen der bekannten Rituale der Taufe⁹¹, der Firmung, des Abendmahls, der Beichte und der letzten Ölung usw...), dann müssen wir feststellen, daß diese ganze 'Prozedur', durch welche die christlichen religiösen Subjekte in Szene gesetzt werden, von einem eigenartigen Phänomen beherrscht wird: daß die Existenz einer solchen Vielzahl religiöser Subjekte nur unter der absoluten Voraussetzung möglich ist, daß es ein Einziges Absolutes anderes SUBJEKT gibt, nämlich Gott (ISA 145-146; Kursivierung von mir, R.B.).

⁹¹ Siehe: ISA 144.

Analog zu Schmitts Einzelem, den es als Subjekt nur gibt, weil es dem „einzige(n) Subjekt des rechtlichen Ethos“ (WdS 85), dem Staat (ibid.) unterworfen ist (Kap. I), analog zu Spinozas menschlichem Modus, dem seine „conatus-potentia“ (und damit: Individualität⁹²) nur aus der göttlichen potentia zufließen kann (Kap. I) konzipiert Althusser ein Subjekt (kleingeschrieben), das nicht im Unterschied zu einem (großgeschriebenen) Souveränitäts-SUBJEKT existiert. „Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung.“ (ISA 148) Schmitt drückt das so aus, daß es keine Rechtssubjekte ohne Rechtsstaat gibt (WdS 104f.), meint aber strukturell dasselbe. Der Rechtsstaat wäre dann als „ideologischer Staatsapparat“ zu bezeichnen, was Althusser auch tut (ISA 120). Die Ideologie zeichnet sich darüberhinaus durch einen generellen Verneinungs-(Verneinungs-)Effekt aus, d.h. durch eine *Illusionsfunktion*, die für die Reproduktion des Gesamtsystems notwendig ist. Bei Schmitt verkannte der Einzelne sein Sein im Staate (Kap. I); bei Spinoza der Modus die Determination seines „conatus“ durch Gott (Kap. I); bei Althusser nun schließlich das Individuum seine Subjektivierung in der alltäglichen Praxis (ISA 142-143). Ein weiterer Berührungspunkt ließe sich daran festmachen, ob der von Althusser aufgerissene Übergang der Epoche der repressiven zu der der ideologischen Staatsapparate - der vor der ökonomischen Matrix des Übergangs von *formeller* zu *reeller Subsumtion* zu deuten wäre⁹³ - nicht auch mit dem von Schmitt proklamierten Ende des staatlichen und Beginn des technisch-ökonomischen Zeitalters zusammenhängt?⁹⁴ Damit ist nicht gesagt, daß das Politische am Ende sei.⁹⁵ Doch immerhin wählt Althusser einen explizit technisch-ökonomischen Ausdruck, um den Gegner zu bezeichnen: „Apparat“. Es scheint eine Veränderung der *Sprache*, des *Codes*, zu sein, die Althusser herbeizuführen gedenkt, um die „neutralisierenden“ Verkrustungen des Orthodoxmarxismus aufzubrechen und diesen wieder kampffähig zu machen. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob Althussters Thesen richtig oder falsch sind. Was er jedoch erreicht, ist, daß über Systeme wie Schule, Familie oder das Ressort der Information (ISA 119-120) *anders* - dämonisierend und dramatisierend - gesprochen wird. Die „Unheimlichkeit“⁹⁶, die Althusser bei der Lektüre Machiavellis überfällt, bei der Lektüre Machiavellis als eines Denkers des Bruchs, des Übergangs zwischen „Altem und Neuem“⁹⁷ - drückt sie sich nicht auch in Althussters These von den ideologischen Staatsapparaten als „*private(n)* Institutionen“

⁹² E III P6, „Jedes Ding strebt, *soviel an ihm liegt*, in seinem Sein zu verharren“ (Hervorhebung von R.B.), interpretiert Bartuschat wie folgt: „Jedes Ding strebt, aber in unterschiedlichem Ausmaß, nämlich soviel in ihm ist (unaquaeque res, quantum in se est...). Das in-se-esse kann nicht der conatus in seiner allgemeinen Bestimmung sein; es qualifiziert den je modifizierten conatus je nach der Beschaffenheit des einzelnen Dinges. [...] Es ist [...] die Faktizität einer bestimmten Beschaffenheit, durch die ein Individuum gegenüber anderen ausgezeichnet ist [...]“ (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992, S. 136).

⁹³ Immerhin ist Althussters Lieblingsbeispiel, die Schule, auch ein klassisches Beispiel reeller Mehrwertproduktion.

⁹⁴ Siehe: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 88ff.

⁹⁵ Siehe: Ibid., S. 94. Auch Althusser spricht von Eroberung, Zerschlagung und Ersetzung des bürgerlichen Staatsapparats (ISA 118) - Formulierungen, die an nichts weniger denn das Ende der Freund-Feind-Unterscheidungsintensität denken lassen.

⁹⁶ Vgl.: Louis Althusser: Machiavelli - Montesquieu - Rousseau, Zur politischen Philosophie der Neuzeit (Schriften, Bd. 2) Berlin 1987, S. 15.

⁹⁷ Vgl.: Ibid., S. 18.

(ISA 120) aus? Ist das „Unheimliche“⁹⁸ im strengsten Freudschen Sinne das Heimliche, das Heim?⁹⁹ Verbirgt sich - wenn man die These vom Machiavelli-Text als „Selbstporträt“¹⁰⁰ ernst nimmt - hinter Machiavellis Klassifizierung als Übergangsdenkler nicht auch die Idee vom Ende einer alten und Anfang einer neuen, unerkannten Weltordnung - so wie Schmitt sich im Aufgang einer dritten Weltordnung, einer Welt-raum-Ordnung sieht?¹⁰¹ Und - wieder auf die ideologischen Staatsapparate bezogen - ließe sich dieser „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ nicht doch wieder mit spinozistischen Mitteln fassen, mit Machttechniken, die Seelentechniken sind und die Macht-Körpertechniken ablösen (ITP 250)? Das 'Missing link' zwischen Schmitt und Althusser wäre dann: Schelsky, Helmut!¹⁰² (Was aber Thema eines anderen Aufsatzes wäre.)

Die Epoche einer *zentralisierend-monopolisierenden* Souveränität, an deren Anfang Beobachter wie Machiavelli, Hobbes und Spinoza stehen, darin kommen Schmitt¹⁰³ und Althusser (ISA 123) überein, ist beendet. Die Suche nach den ideologischen Staatsapparaten kommt dann der Fahndung nach den neuen Freund-Feind-Linien gleich, die auch Schmitts Studien leiten.

⁹⁸ Von Althusser im Original deutsch geschrieben (ibid., S. 15).

⁹⁹ Siehe: Sigmund Freud: Das Unheimliche, in: Ders.: Der Moses des Michelangelo, Schriften über Kunst und Künstler, Frankfurt (M.) 1993, S. 135-172, S. 140ff.

¹⁰⁰ Vgl.: Manfred Lauer mann: Althusser und Carl Schmitt: 'Vereinigung durch den Feind hindurch?', in: kultuRRRevolution, Nr. 20, Essen 1988, S. 32-35, S. 33.

¹⁰¹ Siehe: Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, 4. Auflage, Berlin 1997, S. 293-298.

¹⁰² „Sein Buch über Thomas Hobbes [...] verdient eine ausführliche Interpretation: der griechische Knoten wird zerschlagen, das 'Innen' wird zugelassen und beherrscht, manipulativ über Medien sozialisiert. Eine 'Typologie des Sozialen' neutralisiert die Autonomie des Politischen“ (Thomas Heerich/Manfred Lauer mann: Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt [1938], in: Studia Spinozana, Bd 7, The Ethics in the 'Ethics', Würzburg 1991, S. 97-160, S. 124, Anm. 39).

¹⁰³ Siehe: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage (4. ND der Ausgabe von 1963) Berlin 1996, S. 10.

DIE FREIHEIT UND DAS „BÖSE“.

Natürliche Freiheit

Es ist hilfreich zu überlegen, zu welchen extremen Konsequenzen ein angenommener universell freier Wille des Menschen führt, bevor eine Willensethik, - und damit ebenfalls eine Sollensethik, die nicht formuliert zu werden brauchte, fielen Sollen und Wollen in eins, - auf der Grundlage spinozanischer Philosophie, problematisiert wird. Als theoretische Grundlegung hierzu kann die anthropologische Kategorisierung de Sades fruchtbar gemacht werden, die zwar auf einer Triebtheorie basiert, jedoch nicht von der Präsupposition eines vernünftigen Normaltriebes und einer Pathologie ausgeht. De Sades Freiheitsbegriff entspringt einer Art negativen Rousseauismus', der die Rousseausche Theorie des vernünftigen Naturtriebes mit einer Theorie der natürlichen Selbsterhaltung durch Destruktion konterkariert. De Sades These lautet, spinozistisch formuliert, aber im zwei

ten Teilsatz unspinozistisch gedacht, daß der Mensch von Natur aus das Bestreben habe, „seine eigene Existenz zu erhalten, ganz gleich auf wessen Kosten“¹.

Auch de Sade kennt den Begriff des Bösen nicht, nur eine naturgesetzliche Systematik des Lebens von Geburt und durchaus gewaltsamem Tod. Menschen sind Teil der Natur; Tiere zu töten und Menschen zu töten ist im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zum selben System von derselben Qualität. Die Natur selbst ist zerstörerisch. „Wenn aber in der Natur ewiges Leben der Individuen unmöglich ist, wird Zerstörung zum Naturgesetz.“² Die Natur aber wiederum schöpft aus dem aus ihrer zerstörenden Tätigkeit entstandenen Reservoir von Rohstoffen, in die alle Individuen letztlich zerfallen. Es „wird keine endgültige Vernichtung, die wir mit dem Tod verbinden“³, geben können. Daher ist der Tod nichts anderes als eine Transmutation, keine substantielle Veränderung. „Der Tod ist also, nichts als eine Änderung der Form, nichts als ein unmerklicher Übergang von einer Existenzform in eine andere, und das ist genau das, was Pythagoras Metempsychose nannte.“⁴ Der Natur ist des Menschen Leben völlig gleichgültig. Daher übersteigt es „die menschlichen Kräfte, zu beweisen, die sogenannte Zerstörung eines Geschöpfes, welchen Alters, welchen Geschlechts, welcher Art auch immer, könne eine Verbrechen sein“⁵. Insofern der Mensch als Teil der Natur an ihrem zerstörenden und schaffenden Werk teilnimmt, ist der „Mensch der seinesgleichen tötet, für die Natur das gleiche wie eine Pest oder eine Hungersnot, alles kommt aus ihrer Hand, die sich aller möglichen Mittel bedient, um den Rohstoff der Zerstörung früher zu bekommen“⁶.

¹ Donatien Alphonse Francois Marquis de Sade: Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn Ihr Republikaner sein wollt, in: Die Philosophie im Boudoir, Hamburg 1970 (fortan: de Sade: Franzosen), S. 229.

² de Sade: Franzosen, S. 258.

³ Ibid.

⁴ Ibid., S. 259.

⁵ de Sade: Franzosen, S. 260.

⁶ Ibid, S. 260-261.

In dieser Begründung geht es nicht um einen Dualismus von Trieb und Vernunft, im Gegenteil: Rousseaus Gedanke des von Natur aus vernünftigen Menschen mündet mittels der Übersteigerung menschlicher Freiheit in eine Aporie. Wenn der Mensch von Natur aus nicht nur triebhaft sondern gleichzeitig aufgrund seiner natürlichen Triebhaftigkeit auch frei ist, frei in seiner Person und seinen Entscheidungen, hat ein metaphysisches Sittengesetz keine Geltung für ihn. Die „heilige Stimme der Natur“ führt, eben gegen Rousseau eingewandt, nicht zum „Guten“⁷. Intellektualität ist der substantiellen Physis unterworfen. Nicht die Vernunft befreit den Menschen, sondern Freiheit wird aus dem Feld gesellschaftlicher Konventionalität und Normativität herausgelöst und im Konzept der natürlichen Freiheit verabsolutiert. Mord ist eine der verabsolutierten natürlichen Freiheit des Einzelnen angemessene Tat. Mord kann schlechterdings nicht naturrechtlich begründet, noch kann darüber ethisch geurteilt werden. Jedes vermeintlich ethische Urteil ist angesichts der Freiheit aller einzelnen Individuen im Grunde ein politisches. Den Prototyp des politisch einzig möglichen Urteils hat Louis XV. über den Grafen von Charolais gefällt: „Ich gewähre Euch Gnade, aber ich gewähre sie auch dem, der Euch töten wird.“⁸ Das staatliche Gewaltmonopol, aus dem sich das Ritual des Tötens ableitet, und die autokratische Gesetzgebung des natürlichen Menschen konfliktieren. Der natürliche Mensch und der Staat befinden sich in einem Kriegszustand, der Stirnerschen Variante des *bellum omnium contra omnes*.⁹

Für rechts- und staatsphilosophische Beurteilungen gilt dann im Perspektivenwechsel: Ein republikanischer Staat kann sich nur in einer Art permanenter Revolution erhalten, im ständigen „Aufruhr“¹⁰, der von de Sade als naturgeschichtliches *τέλος* gedacht wird.

Der Geist des Aufruhrs, der einen republikanischen Staat in der für seinen Erhalt notwendigen ständigen Kampfbereitschaft hält, kann nicht von friedlichen moralischen Bürgern erzeugt und bewahrt werden. „Je mehr ein Volk frei ist, desto mehr schätzt es den Mord“¹¹, der sein Überleben garantiert. Rom gilt de Sade in diesem Zusammenhang als bestes Beispiel.

Überall also glaubte man mit Recht, der Mörder, das heißt ein Mensch, der seine Empfindsamkeit¹² so sehr eindämmte, daß er seinesgleichen tötete und der allgemeinen oder besonderen Rache trotzte, überall, sage ich, glaubte man, ein solcher Mensch müsse besonders mutig und infolgedessen sehr wertvoll für einen kriegerischen oder republikanischen Staat sein.¹³

De Sades Überlegungen führen einerseits Ethikkonzeptionen ad absurdum, die von einer naturhaften und vernunftgemäßen Verankerung normativ-sittlichen Handelns in einem Sittengesetz ausgehen. Andererseits zeigen de Sades Überlegungen deutlich, daß freiheitliches Handeln, wenn der Freiheitsbegriff konsequent zu Ende gedacht wird, keinen Beschränkungen unterworfen ist.

⁷ Ibid, S. 278.

⁸ Ibid, S. 270.

⁹ Siehe: Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 1972, S. 219 u. 288.

¹⁰ Vgl.: de Sade: Franzosen, S.230 und siehe: Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Die Phänomenologie des Geistes. Frankfurt (M.) 1970, S.438-439.

¹¹ de Sade: Franzosen, S. 264.

¹² Empfindsamkeit gilt de Sade und Rousseau als kulturell erworbener, dem ursprünglichen Egoismus kontraproduktiver Affekt. Für Spinoza ist sie nur einer von vielen Affekten, gleichgültig welchen Ursprungs.

¹³ de Sade: Franzosen, S. 265 u. S. 269.

Kausalität des „freien Willens“

Wie ist nun gegenüber der Ethikkonzeption de Sades, die auf dem Postulat der natürlichen Freiheit gründet, die Position Spinozas zu verstehen, die weder das „Böse“ noch einen freien Willen kennt?

Der Unterschied zwischen de Sades und Spinozas Konzeption liegt darin, daß de Sade den Freiheitsbegriff verabsolutiert, wogegen Spinoza ihn vollends verwirft. Daraus ergibt sich auch eine wesentliche Gemeinsamkeit: beide verwenden Freiheit als kritischen und nicht als affirmativen Begriff. Beide lassen sich gleichermaßen dahingehend deuten, daß für sie „losgelassene“ Freiheit, ganz gleich welcher ontologische Ort ihr in Freiheitstheorien zugeschrieben wird, nur eine begrifflich ideologische Verbrämung des *bellum omnium contra omnes* ist. Damit, daß beide behaupten, man könne weder das Gute noch das „Böse“ wählen, unterscheiden sie sich von allen dualistischen Ethiken.

Spinoza kennt kein „Böses“. *Malus*, sowohl im adjektivischen wie im substantivischen Gebrauch kann nur auf Spinozas Verständnis des Begriffs des Guten oder besser eines Gutes bezogen werden. „Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist.“¹⁴ Wesentlich für das Verständnis dieser Definition sind der Begriff der Nützlichkeit und das sichere Wissen davon, was nützlich ist. Nützlich ist alles das, was den menschlichen Körper und Geist zur Tätigkeit anregt. Das Nützliche ist aber nach dieser Definition nur dann ein sicheres Gut, wenn wir sicher wissen, welche Affekte uns förderlich und welche uns hinderlich sind. Zu diesem Wissen gelangen wir nur qua sicherer Erkenntnis. Wir müssen also zwischen Nützlichem und Hinderlichem unterscheiden können. Damit aus dem Nützlichen ein sicheres Gut wird, müssen wir wissen können, welche Affektionen und Affekte uns nützlich und nicht hinderlich sind. Sicheres Wissen über die Beschaffenheit der eigenen Affektlage unterscheidet sich von vermeintlichem Wissen oder Glauben. Es kann nur durch eine präzise deduktive Methode gewonnen werden, wogegen vermeintliches Wissen oder Glauben durch ihnen eigentümliche Unsicherheiten begrenzt sind und keine Erkenntnis hervorbringen können.¹⁵ Gut ist zunächst einmal alles, was unser Bestreben fördert, uns selbst zu erhalten. Gut ist deshalb auch die Kenntnis unserer Motivationslage und die Kenntnis der Umstände, die unsere Motivationen bestimmen. Daran, diese Kenntnis zu haben oder nicht zu haben sind unsere Leidenschaften wesentlich beteiligt. Die beiden grundlegenden Affekte nennt Spinoza *laetitia* und *tristitia*. Alle anderen Leidenschaften sind nur Mixturen oder Abschattungen dieser beiden: *laetitia* ist förderlich, *tristitia* hinderlich.¹⁶

In der zweiten Definition des IV. Teils der Ethik wird formuliert, was unsere klare Erkenntnis des sicheren Gutes einschränkt: „Unter schlecht aber verstehe ich das, von

¹⁴ Baruch de Spinoza: Die Ethik, Stuttgart 1977 (fortan: E) 4. Def.1.

¹⁵ Siehe: Baruch de Spinoza: Tractatus Theologico Politicus, 2. Auflage, Darmstadt 1989 (fortan TTP) 7,264,1: „Die Natur und der Vorzug dieses Lichts bestehen hauptsächlich darin, daß es Dunkles aus Bekanntem oder als bekannt Vorausgesetztem durch richtige Folgerungen ableitet und erschließt, und gerade das fordert auch unsere Methode.“

¹⁶ Die sinnfälligste Übersetzung von *laetitia* und *tristitia*, gegen die Spinoza vermutlich nichts einzuwenden gehabt hätte, findet sich in den anglo-amerikanischen Begriffen 'to be in the mood' und 'to have the blues'. Beide Ausdrücke bezeichnen eine Grundstimmung, und weichen wohltuend von der Übersetzung Sterns von *laetitia* mit Lust und *tristitia* mit Unlust ab.

dem wir gewiß wissen, daß es uns hindert, ein Gutes zu erlangen.”¹⁷ Für das Verständnis von *malus* gelten dieselben Bedingungen. Der rationale Prozeß der zum sicheren Wissen darüber führt, daß etwas für den menschlichen Geist und Körper nützlich ist, führt auch zu dem sicheren Wissen darüber, was für ihn hinderlich ist. *Malus*, ist alles das, was Körper und Geist daran hindert, sich etwas Gutes zu tun oder sichere Erkenntnis zu gewinnen. Wenn Körper und Geist nur diffus wahrnehmen, aber nicht klar erkennen, welchen Affektionen sie unterworfen sind, oder welchen Affektstürmen sie ausgesetzt sind, können sie sich über ihre Motivationslage keine Klarheit verschaffen. Sie können sich auch keine Klarheit über äußere Gegenstände oder Sachverhalte verschaffen. Unklarheit über die innere Motivationslage und Unklarheit über die äußeren Sachverhalte führt dazu, daß Geist und Körper sich über Affekte und Affektionen und folglich über interne und äußere Sachverhalte täuschen. Etwas Falsches halten sie für wahr. „Falschheit besteht aus einem Mangel an Erkenntnis, der inadäquate, verstümmelte oder verwirrte Ideen einschließt”¹⁸. Der Irrtum ist nun etwas, das uns ganz bestimmt daran hindert ein Gut, in diesem Falle sichere Erkenntnis, zu erlangen. Da Spinoza in den beiden zitierten Definitionen Gutes und Schlechtes nur definiert, läßt sich daraus weder die Realität des Guten oder Schlechten ableiten, noch die Art und Weise, wie das Gute erlangt und das Schlechte vermieden werden kann.

Der als anthropologische Grundkonstante gesetzte oder religiös motivierte freie Wille wird von Spinoza im folgenden Lehrsatz zurückgewiesen: „Der Verstand, mag er in der Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe usw., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden gerechnet werden.”¹⁹ Alles was unter dem Begriff der erkennbaren, nicht nur physikalischen Natur subsumiert werden kann, ist von einem Initialprinzip, der *natura naturans* mit Notwendigkeit generierte *natura naturata*. Die *natura naturata* ist ein komplexes System interdependenter Sachverhalte, beruhend auf dem Kausalitätsprinzip, in dem der menschliche Körper sowie die Einsichtsfähigkeit des menschlichen Geistes bloß in den Kausalzusammenhang integrierte Teilchen sind. In der formalen Gleichsetzung *deus sive natura sive substantia* wird aber mehr ausgedrückt als nur, daß die *natura naturans* das Initialprinzip zur Generierung der *natura naturata* ist. Der zweite Begriff der Triade, *natura*, umfaßt sowohl die *natura naturans* als auch die *natura naturata*. Die Gleichsetzung der *natura naturans* mit der Substanz oder Gott verweist eindeutig auf ihre Funktion. Daß die *natura naturata* in der Gleichsetzung der Substanz oder Gott gleichgesetzt wird, heißt nur, daß in dem vom Initialprinzip generierten System die gleichen Bedingungen herrschen, wie für das Initialprinzip selbst. Die *natura naturans* kann mit anderen Worten auch als das Strukturprinzip zur Ordnung der Dinge, der *natura naturata* bezeichnet werden. Der Verstand, *intellectus*, finit oder infinit, bildet keine Ausnahme von der Kausalität. Er ist ein *modus* der Denkens, *cogitatio* oder anders ausgedrückt, von einem initialisierenden Strukturprinzip generiertes Phänomen, mögen ihm nun Grenzen gesetzt sein oder nicht.

Mit der Begierde, der Liebe und anderen Affekten gleichgesetzt, wird auch dem Willen keine Unabhängigkeit von Ursachen zugestanden. Wenn der Wille als Affekt gedacht wird, ist er abhängig von anderen Affekten oder äußeren Ursachen. Es ist einleuchtend, daß Affekte nicht zur generierenden Natur gehören können, sondern

¹⁷ E 4Def.2.

¹⁸ E 2LS.35 und Anm; siehe auch E 2LS17Anm.

¹⁹ E 1LS31.

sich in einem multifaktoriellen, zeitlich nicht abschließbaren, Abhängigkeitsgefüge gegenseitig bedingen.

Spinoza geht aus von einem Parallelismus des denkenden Dinges, der *res cogitans* und des ausgedehnten Dinges der *res extensa*, analog der euklidischen Parallelen, die sich im Unendlichen schneiden. Also können Körper, einschließlich des menschlichen, weil sie zur *res extensa* gehören, keineswegs vom Denken sondern nur von anderen Körpern Impulse erhalten. Für die Ideen der Affektionen gilt ebenfalls, daß sie nur innerhalb der *res cogitans* vorzufinden sind und dort ein interdependentes Ideengefüge bilden²⁰. Erschwert wird die Interpretation, was ein Affekt ist, durch Spinozas Definition, daß ein Affekt eine Affektion des Körpers und zugleich die Idee dieser Affektion ist. „Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers durch die das Tätigkeitsvermögen der Körpers vergrößert oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, zugleich (*simul*) auch die Ideen dieser Affektionen.“²¹ Affektionen können nur durch andere Affektionen und Affekte durch andere Affekte eingeschränkt oder verstärkt werden.²² Das Argument zu dieser Behauptung findet sich im Beweis zu Lehrsatz sieben des vierten Buches der Ethik. Die Handlungsfähigkeit des ausgedehnten menschlichen Körpers hängt von den Affektionen ab, denen er physisch ausgesetzt ist. Die Denkfähigkeit des Geistes hängt von den Affekten ab, denen er unterworfen ist. Affektion und Affekt betreffen Geist und Körper gleichzeitig. *Simul* deutet auf eine zeitliche und logische Gleichzeitigkeit hin. Wenn der menschliche Körper einen Gegenstand wahrnimmt oder von ihm berührt wird, hat der Geist zeitgleich eine Vorstellung davon, was im Körper vor sich geht. Eine Affektion des Körpers zieht einen Affekt des Geistes nicht nach sich. Daß der Geist überhaupt Ideen zu den Affektionen des Körpers bilden kann, ist nur möglich, weil Affektionen und Ideen der Affektionen auf dieselbe Weise in der Substanz verankert sind, nicht weil die Idee auf die Affektion reduzierbar wäre. Wenn es heißt, daß in der Substanz eine Idee aller jemals vorkommen könnenden geistigen und physikalischen Prozesse notwendig gebildet wird, bedeutet dies die Universalisierung des Kausalprinzips. *Res cogitans* und *res extensa* haben einen gemeinsamen Bezugspunkt nur in den universell gültigen Naturgesetzen. Der Wille, *voluntas*, ist abhängig von außerhalb seiner selbst liegenden in den Affektionen des Körpers und ihm selbst, da er als geistiger Affekt zu verstehen ist, konkret ausgedrückten Naturgesetzmäßigkeiten. Ein anzunehmender freier Wille des Menschen gehört genausowenig zum systemgenerierenden Moment wie eine mit einem Willen ausgestattete Substanz.

„Der Wille kann nicht freie, sondern nur notwendige Ursache genannt werden.“²³ Gewiß wird mit der Formel *deus sive natura sive substantia* das systeminitialisierende Prinzip *natura naturans* als durch sich selbst bestimmt begriffen. Das heißt aber nicht, daß es frei ist im Sinne eines freien Willens, sondern ausschließlich nur, daß das in der Ordnung der Dinge notwendig herrschende Gesetz für die *substantia* ebenfalls Gültigkeit hat. Damit sind sowohl freier Wille wie die *creatio ex nihilo* ausgeschlossen. Der Wille ist wie die Substanz selbst systemimmanent und der Wille Gottes auf die Funktionsweise naturgesetzlicher Abläufe reduziert.

²⁰ Siehe: E 3LS2.

²¹ E 3Def3.

²² Siehe: E 4LS7.

²³ E 1LS32.

Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, die auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Unendliche.²⁴

Wird ein allgemeiner freier Wille ausgeschlossen, bleiben nur noch einzelne Willensakte übrig, die durch das Kausalprinzip strukturiert werden. Ohne eine auf Körper oder Geist einwirkende Ursache, die einen Willensakt bedingt, kann überhaupt nichts gewollt werden. Körper oder Geist bedeutet aber, wie schon gesagt, gerade nicht, daß entweder der Geist den Körper oder der Körper den Geist beeinflusst, noch daß eine Art osmotischer Austausch von Informationen zwischen beiden stattfindet.

Es kann aber insofern von einem System von Körper und Geist gesprochen werden, als beide in ihrer Art und Weise des Operierens den gleichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Den dieses System strukturierenden Kausalzusammenhang können wir einsehen, insofern wir fähig sind, mittels der Erkenntnis des Strukturprinzips zur Ordnung der Dinge, auch über die naturgesetzlichen Abläufe gedanklicher und körperlicher Prozesse, Klarheit zu gewinnen. Daran, dieses immer in gleichem Maße und mit gleichbleibendem Erfolg tun zu können, hindern uns die Affekte, denen wir ausgesetzt sind. Sofern der Wille zu den Affekten gerechnet wird, ist auch er als Gemütsbewegung Schwankungen unterworfen, so daß wir mal dieses, mal jenes wollen können, manches das uns hindert, manches das unserer Selbsterhaltung nützlich ist.

Aber, - um auf die Einsicht, einzugehen, - nicht nur unsere Affekte vermögen Einsicht in die Struktur unserer unmittelbaren Umgebung, uns selbst und die Genese der *natura naturata* zu vereiteln. Wir können auch die Affektionen unseres Körpers, die wir wahrnehmen, falsch deuten, mit Spinozas Worten: inadäquate Ideen haben. Ob adäquate oder inadäquate Ideen produziert werden, liegt an der Operationsweise der Einsichtsfähigkeit. Drei unterschiedliche Erkenntnisarten, die *imaginatio*, *ratio* und *scientia intuitiva* bedingen eindeutig die drei ihnen jeweils zuzuordnenden Erkenntnismethoden und die diesen entsprechenden Erkenntnisleistungen.²⁵

Imaginatio liefert einen rudimentären Teil von Erkenntnis in Form analoger Verknüpfungen von Affektionen und mentalen Prozessen in Bildern und Vorstellungen. Analogieschlüsse bergen aber die Gefahr, daß nur vermeintlich Analoges gleichgesetzt wird, so daß Irrtümer, von Spinoza als Mangel an Erkenntnis definiert,²⁶ in der Erkenntnisart der *imaginatio* immer möglich sind. Der passive Charakter der *imaginatio*, schließt zwar nicht Möglichkeit aus, Bilder und Vorstellungen aus eigener Gestaltungskraft zu produzieren. Aber von Affektionen und Affekten bedrängt, muß die *imaginatio* die Produktion von Bildern und Vorstellungen in ihr selbst eher geschehen lassen, als daß sie in die Lage versetzt würde, sie rational zu entwickeln.²⁷

²⁴ E 2LS48.

²⁵ Siehe: E 2LS40Anm2.

²⁶ Siehe: E 2LS47Anm.

²⁷ *imaginari* wird im Gegensatz zu *imaginare* (dem *verbum activum*, Gellius) vorwiegend im medialen Sinne verwendet, daß nämlich bei einer Handlung, die durch ein Deponens oder mediales Verb ausgedrückt wird, das Individuum als Ganzes so involviert ist, daß keine Distanznahme zum eigenen Tun möglich ist. (Siehe: K.E. Georges: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, u.a. Basel 1969, S.53; Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968: (*imaginor*); Forcellini: *Lexicon Totius Latinitatis*, o.A. 1949; S.717; *Thesaurus Linguae Latinae*, Bd. VII,1, S.403f.) Es bliebe zur endgültigen Interpretation des Verbs *imaginari* zu überprüfen, ob der mediale Charakter der Deponentia sich auch im Latein des 17. Jahrhunderts erhalten hat.

Wirklich erkenntnisrelevant sind die zweite und dritte Erkenntnisart. Die Rationalität der methodischen Deduktion allein ermöglicht einen Erkenntnisfortschritt bei dem Versuch, in komplexen Sachverhalten Ursache und Wirkung zu erkennen und zu unterscheiden. *Ratio* befähigt zur Strukturbildung in komplexen Sachverhalten, *scientia intuitiva* die Erkenntnis komplexer Sachverhalte selbst. Der, die *scientia intuitiva* begleitende, *amor dei intellectualis* vermittelt dem Erkennenden die Heiterkeit, - *bilaritas*, - angesichts der Erkenntnis eines wohlstrukturierten, notwendig bestehenden Universums einschließlich des wohlbestimmten Ortes der eigenen Person. Diese Heiterkeit hätte etwas zynisch Überhebliches, gäbe es die *imaginatio* nicht. Weil niemand fähig ist, ununterbrochen adäquate Ideen zu bilden, sofern jeder menschliche Körper und Geist äußeren Impulsen und den mit ihnen einhergehenden Affekten ausgesetzt ist, verhindert die *imaginatio*, daß die *scientia intuitiva* mehr als nur ein transitorisches Stadium ist. Ein Zurückfallen auf die Erkenntnisart der *imaginatio* ist jederzeit möglich. Aber es ist dem menschlichen Geist möglich, insofern er prinzipiell zu rationaler Erkenntnis befähigt ist, mittels rationaler Methodik die *imaginatio* temporär zu überschreiten.

Kausalität der Einsicht

Aus der Analyse der drei Aspekte der Ausgangsfrage läßt sich nun folgender Argumentationsgang sowohl gegen die Konstruktion eines das „Böse“ frei wählenden Individuums als auch gegen das „Böse“ als anthropologische Grundkonstante ableiten. Zunächst läßt sich festhalten, daß *bonus* und *malus* in der Terminologie der Immanenz abweichend von der christlich-ethischen Begrifflichkeit verwendet wird. Es ist nicht sinnvoll, das spinozanische *malus* mit „böse“ zu übersetzen. Die Hinderlichkeit unvollständiger Erkenntnis bedeutet keineswegs, daß jeder, der nur unvollständig über sich selbst und seine Motivationslage informiert ist, automatisch „böse“ im traditionell christlich-ethischen Sinne oder im Sinne einer Willensethik sein muß, sondern nur, daß ihm etwas Nützliches ermangelt, nämlich eine vollständige Erkenntnis, die ihn gut durch das Leben brächte. Weder das „Böse“ noch das Gute kommen als anthropologische Grundkonstanten oder als metaphysische Entitäten bei Spinoza vor, sondern *malus* nur als ein uns hinderlicher Mangel, der durch Erweiterung der Einsichtsfähigkeit behoben wird, und *bonum* als ein per se Nützliches. Die Definitionen von *malus* und *bonus* sagen aber noch nichts darüber aus, wer, wann, wie und wo zwischen beiden unterscheiden kann und ebenso wenig darüber, wer, wann, wo und wie weiß, was ihm gut tut oder was ihn hindert, sich etwas Gutes zu tun. Erst die Einsichtsfähigkeit in die realen Bedingungen des Erkennens von gut und hinderlich macht das sichere Wissen aus. Aber diese Einsicht haben zu können, ist kein voluntativer Akt.

Der zentrale Satz, den Spinoza zur Klärung dieses Sachverhaltes anbietet, lautet: „Die Erkenntnis des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntnis.“²⁸ Wenn wir erkennen, daß etwas schlecht ist, erkennen wir etwas, das uns hindert, ein Gut zu erlangen. Diese Erkenntnis ist deshalb inadäquat, weil sie unsere Fähigkeit aktiv zu sein behindert, indem sie uns mißmutig stimmt. Nur dann, wenn wir ausschließlich adäquat erkennen könnten, gäbe es nichts, das uns in unseren Aktivitäten hindern könnte. Diese Argumentation erscheint paradox. Denn eigentlich, müßte es uns doch gut tun, das uns Hindernde erkannt zu haben, damit wir zumindest versuchen können, das Hindernis zu beseitigen. Erst wenn der Versuch mißlänge, wäre das ein Anlaß zu *tristitia*. Dagegen steht, daß die Erkenntnis, etwas sei *malus* im Sinne von schlecht, ein Mangel

²⁸ E 4LS64.

an Einsicht in die kausalen Verkettungen von Denken, Handlungen und Ereignissen ist. Dieser Mangel an Einsicht selbst ist uns wiederum hinderlich. Er führt folglich, selbst inadäquat, nur zur Produktion von imaginativem und nicht sicherem Wissen.

Wenn nun die Einsicht in eine prinzipiell nicht abschließbare Kausalkette an einer Stelle abgebrochen wird, geschieht das nicht aus freiem Willen des Denkenden, sondern weil er weder innerhalb der, noch über die Kausalkette insgesamt, adäquate Ideen zu bilden vermag. Denn, könnten wir uns die Welt richtig und systematisch erschließen, begriffen wir die Zusammenhänge der einzelnen, uns begegnenden Sachverhalte. Dann stünde uns eine komplette Erklärung unserer gegenwärtigen Welt zur Verfügung. Dem ist aber nicht so, weil unsere Einsichtsfähigkeit an unsere Körperlichkeit gebunden ist. Nur durch unsere Körperlichkeit gewinnen wir Kontakte mit den Gegenständen außerhalb unserer selbst und erfahren etwas über unsere eigenen Körper. Nur so können wir uns sowohl über die Gegenstände als auch unsere Körper Gedanken machen, i.e. adäquate und inadäquate Ideen haben. Wenn wir nun einen Sachverhalt für uns als hinderlich oder schlecht interpretieren, heißt das nur, daß unser Erkenntnisprozeß über diesen Sachverhalt entweder unvollständig oder inadäquat verlaufen ist. Wir mögen zwar den Wunsch verspüren, nicht krank zu sein und Krankheit und Tod als etwas für uns Schlechtes zu interpretieren. Aber ohne unsere Krankheit und unseren Tod ginge das Leben nicht weiter. Damit soll nicht gesagt werden, Krankheit und Tod müsse als etwas Gutes für uns interpretiert werden. Es geht hierbei einzig und allein um den Wechsel der Perspektive.

Sofern aber die Ursache des Abbruchs der Einsicht nicht in der Inadäquatheit menschlichen Denkens gesucht wird, sondern als willkürlicher Akt interpretiert wird, entsteht eine Illusion von freier Entscheidung. Da aber die Möglichkeit eines willkürlichen Aktes dem Kausalprinzip widerspricht, wird Freiheit bloß imaginiert. Zwar liegt im Begehren, die *res singulares* in der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*, zu erkennen, anscheinend eine Art freier Entscheidung. Dagegen ist aber einzuwenden, daß nur gemeint ist, daß freudiger Affekt und Erkenntnis sich gegenseitig bedingen. „Je besser ich ‘drauf bin, desto besser erkenne ich mich und meine Umgebung. Je besser ich mich und meine Umgebung erkenne, desto besser komme ich ‘drauf.“

Die bisherigen Überlegungen in einem Punkt zusammenfassend, kann gesagt werden, daß Freiheit in letzter Konsequenz als Einsicht in die Notwendigkeit konzipiert ist und weder als Wahl- noch Entscheidungsfreiheit ausgelegt werden kann. Auf der Ebene der *imaginatio* findet keine systematische Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse und Gedanken statt. Dennoch können auch die Erkenntnisleistungen der *imaginatio* zufällig Wahrheitsgehalt haben, aber diese Wahrheit stellt sich dann ohne Zutun des Denkenden oder Träumenden her. Rationale Erkenntnis kondensiert Vereinzelter zu komplexen Strukturen. In höchster Stufe der dritten Erkenntnisart ist Freiheit das Verstehen, soweit möglich, der vom System Natur notwendig hervorgebrachten Einzeldinge.

Einsicht in den Affekthaushalt mag eine Affektregulierung bewirken, Einsicht in die Struktur gesellschaftlichen und politischen Handelns ein vernunftkalkuliertes Handeln unter Berücksichtigung des Affekthaushaltes, *scientia intuitiva* das Vermögen liefern, sich aus dem Spiel der Welt herauszuhalten, weil man es und sich selbst durchschaut. Aber keinerlei Art der Einsicht vermag menschliches Denken und menschliche Körper aus ihrem naturgesetzlichen Nexus zu befreien.

Denn einen infiniten Kausalnexus erkennen zu können, entzieht sich dem menschlichen Verstand.²⁹ Wenn ein prinzipiell nicht abschließbarer Kausalnexus nicht

²⁹ Siehe: TIE §30.

vollständig einsehbar ist, muß der Versuch, in einem intellektuellen *regressus ad infinitum* eine bestimmte Ursache eines bestimmten Sachverhaltes vollständig zu erkennen irgendwann abgebrochen werden, um überhaupt weiteres gedankliches Prozessieren zu ermöglichen. Folglich wird der menschliche Geist immer wieder imaginativ operieren müssen. Nur in Bereichen, in denen eindeutige Schlußfolgerungen aus präzisen Axiomen ableitbar sind, ist überhaupt universelle Erkenntnis möglich. Aber, um erfolgreich operieren zu können, ist es auch nicht immer nötig, alle Verkettungen präzise im Blick zu haben. Auch die inadäquaten Erkenntnisleistungen der *imaginatio* können, in einem angemessenen Umfeld organisiert, zu akzeptablen alltagspraktischen Ergebnissen führen.

Zwar mag es scheinen, als formuliere Spinoza einen Freiheitsbegriff in drei Abstufungen entsprechend der drei Erkenntnisarten. Auf der Ebene der *imaginatio* gäbe es dann aufgrund der Affektlage und der Bildung von inadäquaten Ideen keinerlei Freiheit. Auf der Stufe der zweiten Erkenntnisart, der *ratio* erwürbe der seine Affekte klug Disziplinierende die relative Freiheit, seinen Handlungsspielraum zu erweitern. Die dritte Art der Freiheit wäre die absolute Erkenntnisfähigkeit der dritten Erkenntnisart, der *scientia intuitiva*. Handelt es sich bei diesen Freiheitsbegriffen um ein Kontinuum, oder handelt es sich um drei unterschiedliche Qualitäten von Freiheit? Ohne das Problem hier endgültig klären zu können oder zu wollen, sei jedoch folgendes angemerkt. Es handelt sich zumindest nicht um Freiheit als Willkür, denn in diesem Falle bräuhete der Freiheitsbegriff nicht an die Einsicht gekoppelt zu sein. Es handelt sich ebensowenig um die Freiheit des Naturzustandes, in dem es keinen Begriff von gut und schlecht geben kann.³⁰ Wenn der Vernunftbegriff stark gemacht wird, ergibt sich als interpretatorische Konsequenz ein metaphysischer emphatischer Freiheitsbegriff mit der Vernunft als *τελος* menschlicher Entwicklung. Der Entwicklungsgedanke aber ist spinozanischer Systematik fremd.

Eine andere Konsequenz folgt aus der Interpretation der *ratio* als vernünftiger Kalkulation, also als eines schwachen Vernunftbegriffes. Spinozas Definition von Freiheit, „ein Ding wird frei genannt, das allein aus seiner Natur notwendig existiert, und allein durch sich zum Handeln bestimmt wird“³¹, schließt gerade den metaphysisch emphatischen Freiheitsbegriff aus. Freiheit in der zweiten Erkenntnisart bedeutet rationale Kalkulation. Freiheit gleich Einsicht in die Notwendigkeit ist ungleich subjektiver Freiheit. Dies ist zwar schon der Versuch einer Reduktion auf Freiheit, definiert als Freiheit von Fremdbestimmung, aber selbst der Gedanke der wesenhaft zum Menschen gehörenden gedanklichen Selbsttätigkeit unterschlägt die von Spinoza intendierte Verankerung des Denkens im Kausalitätsprinzip. Auf einer Ebene, Spinoza nennt sie *ratio*, ist Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit gesellschaftlicher Regelung des Lebens und auf einer zweiten, Spinoza nennt sie *scientia intuitiva*, Einsicht in die naturgesetzlich notwendige Verfaßtheit menschlichen Lebens überhaupt. Wäre der Mensch Geist, könnte er vernünftig handeln, da er aber notwendig beides ist, Körper und Geist, machen ihm seine körperlichen Affektionen ständig einen Strich durch seine geistige Rechnung. Und bedauerlicherweise kann er ohne seinen Körper nicht existieren.

Spinoza und de Sades Ansätze zur Theorie einer Freiheit schließen einen Begriff von Moral nicht ein. Beide verstehen Freiheit als natürliche Freiheit, Spinoza versteht – deterministisch – Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit aller äußeren und eben-

³⁰ Siehe: E 4LS68.

³¹ E 1Def7.

so aller inneren Prozesse. De Sade versteht unter natürlicher Freiheit ebenfalls einen Prozeß, der dem Menschen als natürlicher inhärent ist.

Naturgesetzlichkeit versus Moral

Insgesamt gesehen ist, spinozanisch gesprochen, die Denkfigur einer freien ethischen Entscheidung zwischen gutem und bösem Handeln selbst eine inadäquate Idee. Nicht nur, daß ein freier Wille eliminiert wird, nicht nur, daß Spinoza den Begriff des Bösen weder anerkennt noch implizit verwendet, nichts in der Welt kann so ungeordnet sein, daß sich nicht für unsere Vernunft und unsere Intuition, – von der Imagination einmal abgesehen – eine für unser Gesamtverständnis adäquate Relationierung von Sachverhalten ergäbe. Das komplexe System der Natur enthält prinzipiell keine Sachverhalte, die sich unserer Erkenntnisfähigkeit entziehen. Daß wir einige nicht erkennen können, andere noch nicht, beeinträchtigt unser Gesamtverständnis nicht. Wir würden zwar über diese Sachverhalte keine Aussagen treffen können, wir wüßten nicht einmal, daß wir keine Aussagen treffen können. Mithin konstruieren wir uns unsere Welt so, wie sie unserem jeweiligen Gesamtverständnis entspricht. Metaphysische Begriffe wie die Freiheit und das Böse finden aber in einem rationalen Gesamtverständnis keinen Platz.

Konsequenterweise folgert Spinoza, „daß der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Ideen hätte, keinen Begriff des Schlechten bilden könnte“³². In die Terminologie einer Willens- oder Sollensethik übersetzt, heißt dies: Wenn wir meinen, das Böse oder Gute zu wählen oder ein Urteil der Qualität, x handelt „böse“ oder gut, treffen zu können, irren wir. Dieser Irrtum ist nichts als ein Mangel an adäquaten Ideen, wie gesagt, ein Mangel an Einsicht in die kausalen Verkettungen von Handlungen, Erkenntnissen und Denkweisen. Dieser Mangel an Erkenntnis ist zwar notwendig, aber auch notwendig behebbar.

Damit ist jedenfalls spinozanisch de Sades Auffassung zurückgewiesen. Was den umfassenden, nicht nur die physikalische Natur betreffenden, Naturbegriff angeht, sind de Sade und Spinoza vergleichbar. Aber de Sades Naturbegriff und die daraus gezogenen Schlüsse, differieren von Spinozas angenommenem Parallelismus von Leiblichkeit und Intellektualität. Indem de Sade die Intellektualität der angeblich freien, naturhaften Leiblichkeit unterordnet, verschafft er letzterer einen in seiner Wendung anticartesischen Primat. De Sades Konzeption eines von Natur aus freien Willens verdeutlicht, begrifflich und inhaltlich auf die Spitze getrieben, die zentrale Aporie der Aufklärung. Hegels Problem, wo die absolute Freiheit denn nun hin soll, ist bereits von Spinoza im Vorfeld dieser Frage geklärt worden. Ihm zufolge gibt es sie nämlich gar nicht.

Weil nun aber alle Menschen inadäquate Ideen aufgrund ihrer Affektlage produzieren, werden sie sich einbilden, sowohl einen Begriff der Freiheit und einen Begriff des „Bösen“ zu haben, als auch meinen, frei realiter, sogenanntes „Böses“ tun zu können. Für diesen Fall sieht Spinoza eine Regellösung vor. Religion und positives Recht, nicht die kalkulierende Vernunft, hindern die meisten daran, ihre affektiv geladenen Binneninszenierungen oder ihre ihnen selbst und anderen hinderlichen, also notwendig inadäquaten, Ideen als Taten in die Realität umzusetzen. Grundlage des positiven, die Mitglieder einer Gesellschaft und eines Staates sanktionierenden Rechts

³² E 4LS64F. Die Sternsche Übersetzung ist inkonsequent. In der 2. Definition in Ethik IV wird *malus* mit *schlecht* übersetzt, hier *mali* mit des „Bösen“.

bildet ein Vertrag, keine *volonté générale*.³³ In der Diskussion, ob Spinoza Kontraktualismus im Sinne hatte oder nicht, sollte zwischen Vergesellschaftung und Staatsbildung unterschieden werden. Es ist wiederholt die Rede davon, daß Menschen ihr Leben gemeinsam besser regeln und sich unter dem Primat der gegenseitigen Nutzenbringung zusammentun, ohne daß dieser Zusammenschluß bereits als Staat zu bezeichnen wäre. Der staatliche Zustand zeichnet sich gegenüber einer losen Gruppierung von dieselben Interessen verfolgenden Individuen dadurch aus, daß in ihm statt einzelner Abkommen zum gegenseitigen Nutzen positives Recht gilt.

Daraus ergibt sich die politische Differenz zu de Sade. De Sades politische Theorie von der Zweckmäßigkeit der permanenten Revolution bezieht sich primär auf die außenpolitische Situation eines Staates, der die innenpolitischen Strukturen funktional unterzuordnen sind. Der innenpolitische Zusammenhalt eines Staates ergibt sich aus dem Druck, der außenpolitisch auf ihn ausgeübt wird. Spinozas politische Theorie zielt primär auf die Struktur innenpolitischer Verhältnisse. Dem im Außenpolitischen geltenden Naturzustand kann nur eine innenpolitisch geschlossene Formation entgegentreten. „Was zur gemeinsamen Gesellschaft der Menschen führt, oder was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, ist nützlich, dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.“³⁴ Kontemplativer Rückzug aus der Welt, vernunftkalkuliertes Handeln, religiöser Gehorsam, Pflichterfüllung aufgrund der Internalisierung normativ-moralischer Sätze, – all dies hält einen Staat zusammen, der die Sanktionierung seiner Mitglieder so zu organisieren weiß, daß rechtliche Bestimmungen durchsetzbar sind. Ein Staat, so gestärkt, ist dann auch in der Lage, äußeren Feinden standzuhalten. De Sade und Spinoza haben allerdings beide gesehen, daß das „Böse“ eine Kategorie ist, die moralisch und religiös operationalisierbar ist, aber als Kategorie weder in einer politischen Theorie noch in einer auf dem Kausalprinzip basierenden Ontologie Platz haben kann. Der Seitenhieb Spinozas gegen Morus ist verallgemeinerungsfähig.³⁵ Ethiken, die von einem anthropologischen Konstrukt oder einer metaphysischen Idee ausgehen, sind keine Ethiken, sondern unfreiwillige Satiren.

Deutlich wird die Differenz zwischen einer theologisch motivierten und einer streng ontologisch deterministischen Ethik in Bezug auf den Stellenwert des „Bösen“. Bayle, einer der ersten Exegeten und Kritiker Spinozas, macht diese Differenz zu einem zentralen Punkt seiner Kritik, die er von der Perspektive einer religiös motivierten Willensethik her äußert. Mit seiner Kritik bereiten Gottsched und Bayle ebenfalls der Übersetzung von *malum* mit das „Böse“ den Weg:

denn wenigstens haben die Poeten den Göttern nicht alle Verbrechen, welche begangen werden, und alle Gebrechlichkeiten der Welt beigemessen: allein nach dem Spinoza ist kein ander wirkendes und leidendes Wesen als Gott, in Ansehung alles desjenigen, was man das Böse des Verbrechens, und das Böse der Schuld, das physikalische und moralische Böse nennet³⁶.

Das Verbrechen, die aktuelle Tat, und die Schuld des Sündenfalls, der prinzipielle Ungehorsam, müssen menschlichem Denken und Handeln zuschreibbar bleiben, wenn aus erklärtem Willen gegen den Willen eines vollkommenen Gottes gehandelt werden

³³ Siehe: TTP 16, 476, Baruch de Spinoza: *Tractatus politicus*, Hamburg 1994 (fortan: TP) 2/16 und 3/2.

³⁴ E 4LS40.

³⁵ Siehe: TP 1/1.

³⁶ Pierre Bayle: Art.: „Spinoza“, in: *Historisches und Kritisches Wörterbuch*, Leipzig, 1744, S.268.

kann. Ist dieser Gott aber eben bloß eine spinozanische Substanz, wird die Erbsünde, die *moralische Schuld*, als anthropologisches Prinzip obsolet. Es gibt nichts, gegen das gesündigt werden kann. Das ultimative „Böse“, der Mord und der Mörder, werden dann von der Erbschuld freigesprochen und müssen sich nicht einmal vor einer Gnadeninstanz verantworten. Die einzig gültige Instanz ist dann auch kein absolutes, sondern nur relatives positives Recht.

Was bleibt aber von einer ethischen Theorie übrig, wenn die Freiheit und das „Böse“ heraurationalisiert worden sind? Es bleibt eine einheitliche Methode zur Erklärung individueller, gesellschaftlicher und politischer Phänomene, die für sich im Gegensatz zu, von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehenden Einzeluntersuchungen, die Eleganz der Einfachheit beanspruchen kann. Hypothesen über die Struktur der genannten Phänomene können wohl intuitiv gebildet werden, aber eine Prüfung dieser Hypothesen auf ihre Gültigkeit erfordert ein streng deduktives Verfahren, wie es der Mathematik inhärent ist. Erklärtes Ziel Spinozas mathematisch-naturwissenschaftlicher Theorie nicht nur der physikalischen Sachverhalte, sondern auch der individuellen Binneninszenierungen, der gesellschaftlichen Verkehrsformen und der politischen Verhältnisse ist, die Zufallsfaktoren und metaphysischen Willkürlichkeiten, die in Einzeltheorien oft unhinterfragt vorausgesetzt werden, aus seinem eigenen Erklärungsansatz zu eliminieren. So kann aufgrund der mathematischen Vereinfachung ein allgemeingültiges Gesetz sowohl für physikalische Sachverhalte als auch menschliche Handlungsweisen gefunden werden. Anders als ein Konglomerat vieler separater Einzeltheorien über diese oder jene Kreise von Sachverhalten leistet eine wohlgedachte vereinheitlichte Theoriearchitektur einen größeren Beitrag zu einer effizienten Erkenntnis komplexer Strukturen.

Kein Genuß ergrübelt sich

**Wir leben hier von Brocken.
Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente.**

Ursprüngliches **Seyn** ist
Wahrheit

Hamann

in memoriam: Gabriele Hirsch

1. Hinführung

Die Konstellation ist vertraut. „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt, / Und er wird uns, wir ihn, zum selben Ende hetzen“ (Theodor Däubler²). Nichts könnte das Verhältnis Hamanns zu Spinoza besser bestimmen als dieser Vers, dessen Dialektik nicht zu denken eine Verfehlung, eine Verunsicherung in der raren Sekundärliteratur bewirkt. Kaum gerät jenes Verhältnis, wie wir sehen werden, direkt in den Blick, sondern meistens über den Umweg des Zwistes von Mendelssohn und Jacobi, der ein Holzweg ist. Die Spinoza-Spuren bei Hamann werden so verwischt, teils absichtlich – wie bei dem Herausgeber der Schriften, Josef Nadler – teils unabsichtlich, wie bei Oswald Bayer, dem moderneren Biographen.³

¹ Stellen wir uns eine Leserin/einen Leser vor, der von Spinoza nur das Ungefährste, von Hamann nichts gehört hat – welche knappen Einführungen könnten sie lesen? Nach längerem Nachdenken, weil die Auswahl (zu) groß ist, schlage ich vor: a) als Monographie Specht 1981 und b) der glasklare Aufsatz von Geismann 1998 (mit Ausnahme der letzten beiden Seiten, die nichts zur Sache beitragen). Bei Hamann muß ich noch länger grübeln, weil die Auswahl (zu) klein ist, also entscheide ich mich trotz allem für: a) Jørgensen 1976 und überzeugter für b) Henkel 1959 und Metzke 1951, die zwei Seiten von Hamann umschließen.

² Zitiert von C.S. (Schmitt 1995: 45)! Schmitts 'Intelligenzfrage': *Woher stammen diese Verse?* beantwortet sich von selbst: Aus Hymne an Italien. C.S., der Hamann in seinem *Leviathan* liebevoll tangiert, wäre höchst erfreut gewesen über die exquisite Kollektion von Freund-Feindmasken, die Hamann in seiner Rüstkammer vorrätig hatte (Koepp 1965: 160-194)!

³ Natürlich mag der Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, in geistiger Nähe zu Jens und Küng, nicht an den 'Begründer einer Literaturwissenschaft des deutschen Wesens' erinnert werden. Nadler, der mitten in seiner dreißigjährigen Hamann-Beschäftigung von 1927-1957 nebenher den „Einsatz Deutscher Germanisten im Kriege“ mit grundlegenden Betrachtungen über „den deutschen Volkskörper (Raum, Rasse, Stamm)“ ideologisch anführte (Hausmann 1998: 63, Anm. 172), modelliert das Gegenkonzept als Biograph (Nadler 1949) zum Biographen Bayer (Bayer 1988), „Corpus mysterium“ vs. „Radikaler Aufklärung“ – aber muß man – im Unterschied zu Jørgensen (1976) den älteren Gegenentwurf verschweigen, gilt nicht mehr, was Gründer deklariert: „Das Buch ist für alle künftige Arbeit an Hamann grundlegend im strikten Sinne der Unentbehrlichkeit“ (Gründer 1956: 87)?

Nadler registriert in seinem Register zur Hamann-Ausgabe:

Spinoza, Baruch, 1632-1677, aus Amsterdam, aus einer portugiesischen Judenfamilie. Von der Synagoge ausgestoßen lebte er in Haag als Brillenschleifer. Er hat die Philosophie des Cartesius zum Pantheismus geführt, die Willensfreiheit eigentlich verneint und völlig rationalistisch gedacht. H. hatte zu ihm keine Beziehungen und hat sich erst in seinen letzten Jahren über Jacobi mit ihm beschäftigt (Hamann 1957: 363).

Die dann folgenden 4 Verweise sind überflüssig und irreführend: auf Hamanns „Verhör“ des Spinoza-Büchleins (s. u.) und auf eine unwichtige Stelle, wo flüchtig von spinozistischen Begriffen gesprochen, eher: gestammelt wird. Spinoza-Löcher sind bei den Hamann-Herausgebern Nadler und Henkel nicht selten. Nadler listet die Autoren auf, deren Titel in dem Lindner/Hamannschen Versteigerungskatalog von 1776, BIGA, enthalten sind, und will (kann?) natürlich Spinoza nicht bemerken. Die Opera posthuma finden wir unter der Nr. 18; den Tractatus Theologico-Politicus⁴ unter der Nr. 161.⁵ An den TTP angebunden ist ein Buch, *Philosophia S. S. interpres*, welches für Spinoza-Fehldeutungen Karriere machen sollte und welches von Nadler in seinem Register ignoriert wird: Lodewijk Meyer *Philosophia sacrae scripturae interpres*.⁶

Im Briefwechsel wird Spinoza systematisch aus den Registern ausgeschlossen, wobei allein im 5. Band (Hamann 1965) müheolos ca. 30 Spinoza-Stellen zu finden sind; zehn Jahre später besinnt sich Henkel eines Besseren: Im 6. Band wird 'Spinoza' über 70mal annotiert, im 7. Band ca. 40 mal.⁷

⁴ Fortan TTP.

⁵ Siehe Hamann 1953: 441, Register; 54, 71 Spinoza. Die BIGA wurde leider bei Lauermaun/Schröder übersehen. Sie bestätigt jedoch den dortigen Befund (vgl. Lauermaun/Schröder 2002: 72-77).

⁶ Eleutheropolis [Amsterdam] 1666. Hamann hatte 1776 weder diese Ausgabe, noch den Erstdruck des TTP von 1670 vor sich, sondern einen Nachdruck (1673), der beide Bücher anonym, unter einem falschen Titel, Totius Medicinae idea nova enthält. Am 11. Februar 1785 hat er ein solches Exemplar in der Hand (Hamann 1965: 359). Hamann notiert in BIGA „1674“, also ein Verschreiben oder ein weiterer Nachdruck des Erfolgstitels.

⁷ Vgl. Hamann 1975 und 1979. Das angekündigte Gesamtregister – Henkel: VIII. Band – fehlt bis heute (Hamann 1979: 577). Der Kommentar in Hamann 1988 zeigt schmerzlich, wie nützlich ein Bd. VIII hätte sein können! (Ketzerische Frage: Hätte Henkel (Jahrgang 1915) nicht früher und zahlreicher Helferinnen organisieren können, wie schon 1959 Dr. I. Manegold (Henkel 1959: 244) und später für die Briefauswahl Frau Dr. Sybille Hubach? – „Eine kundige wie findige, immer zuverlässige Helferin“, so Henkel in Hamann 1988: XXXI). Dadurch ist die Ausgabe, die mit Walther Ziesemer und Arthur Henkel 1955 anfang, ein Torso, da die sieben Bände keinen Kommentar haben. Die eingestreuten Briefe an Hamann wirken willkürlich, sie sind nunmehr nach Erscheinen der historisch-kritischen Briefwechsel von Herder und Jacobi zwar nicht überflüssig, aber in jener Form veraltet. Noch ein Wort zur Nadler-Ausgabe (6 Bände 1949-1957 – der 1. Band der Ausgabe lag 1937 vor, wurde von der Preußischen Akademie der Wissenschaften abgelehnt). Grandios allein, daß Text- und Briefausgaben unverbunden nebeneinander und zeitlich versetzt erschienen! Die Nadler-Ausgabe ist eine editorische Katastrophe, schlimmer noch, als es Boehlich 1956 konstatieren mußte. Um ein Beispiel zu nennen: Wild (1975) mußte seitenweise die Unzulänglichkeiten der Nadler-Ausgabe referieren (235-242), – ein später Triumph von Boehlich -, eine Niederlage für den Großordinari-Fachgenossen Walter Rehm (Osterkamp 1996: 53). Seine Hamann-Ausgabe als „Historisch-kritische“ anzupreisen, war Größenwahn und Etikettenschwindel; was historisch-kritische Ausgaben sind, belegen z. B. zuallervörderst die MEGA, Hölderlins „Frankfurter Ausgabe“ von Sattler oder, mehr im universitären Normalbetrieb, die

Bayer löst das Problem Spinoza anders: durch nichtssagende Aussagen. Die fünf Verweise in seiner Biographie – Marx kommt immerhin auf acht – berühren en passant Trivialitäten der Spinozaforschung; so die mathematische Konstruktion der *Ethik*, den Satz *deus sive natura* [E 4P4D], Goethes Spinoza-Leidenschaft, Reimarus' Übernahme der Bibelkritik des *TTP* für das Neue Testament. Über die These, Reimarus sei der Antipode Hamanns (Bayer 1988: 157) wäre zu reden, allerdings sind die Intentionen der Bibelkritik beider arg verschieden.⁸ Es war also das Schlimmste zu erwarten, als Hans-Christian Lucas, dieser sonst so erfahrene und weitsichtige Tagungsorganisator, trotz dieser Biographie ausgerechnet Bayer zum Thema Spinoza/Hamann eingeladen hatte. Nun, diese Erwartung wurde wahrlich nicht enttäuscht. Der Gesamtkomplex „Aspekte des ‘Spinozastreits’“ umfaßt ca. 155 gehaltvolle Druckseiten;⁹ Bayer benötigt für sein Thema sechseinviertel gehaltlose! Daß er sich bei einem Nebenthema¹⁰ festbeißt, überrascht nicht, weil Hamann ihm das Stichwort liefert, einen

entstehende, durchs „Freie Deutsche Hochstift“ veranstaltete Ausgabe der Werke Hugo von Hofmannsthal. Wie heruntergekommen die Kriterien in den 50er Jahren gewesen sein müssen, belegt die Nadler-Verteidigung von Rehm und Windfuhr (Vgl. Manegold 1963: 24); anschließend stellt sie die üblichen Nadler-Mängel fest: Lesefehler, Verwandlung der Randglossen in Fußnoten, Nichtabdruck der Entwürfe (50-57). (Vielleicht rühren Nadlers Mängel daher, daß er nichthabilitiert berufen worden ist – so ungern ausgerechnet ich das sage, mehr die Stimme der deutschen Universität imitierend; allein, der nicht mal promovierte D. E. Sattler widerlegt mich.) Trotzdem: Nadlers Hamann-Biographie bleibt in Längen der von Bayer an Material- und Gedankenreichtum überlegen. Sein Bericht von 1930 ist schlicht unentbehrlich (und zudem fast leicht, journalistisch, ohne Blut- und Stammestiefsinn geschrieben). Von dem Schicksale der beiden ersten Hamann-Ausgaben erfahren wir: Nichtverkäuflichkeit von Roth (Nadler 1930: 406ff.), Gildemeister, „lange Jahre in Fortsetzungen erscheinend und schwer verkäuflich“ (418). Über die Gütersloher Ausgabe liegt ein Unstern des Verlagshauses und -ortes: geballte religiöse Energie; m. a. W.: Gegenreaktion von Theologen auf die Literaturwissenschaftler Henkel und Nadler, um Hamann der Restauration der 50er Jahre anzudienen. Sie schleppt sich mühsam, eher kaum vorwärts. Ihr Konzept ist indiskutabel. An Hamann 1963, 1970, 1975, 1991 und besonders im Idealfall von 1994 (dank Löhner) kann demonstriert werden, wie eine Hamann-Ausgabe aussehen muß: Reprint aller Originaltexte, Wiedergabe in modernen Lettern mit Varianten und ein getrennter Kommentar, nicht wie bei Schreiner die Hoffährigkeit, sich mit seinem Kommentar in Hamanns Text zu schmuggeln (Hamann: 1956). Und nochmals: es wird ohne den Briefwechsel kommentiert, in dem Hamann selbst vieles auflöst, was der Kommentar als Erklärungsleistung sich zuschreibt.

⁸ Reimarus steht eher in der Tradition von L. Meyer (s. o.), dessen Differenz zu Spinoza am genauesten Preus (2001: 34-67) herausarbeitet. Die spinozistische Leistung der Bibelkritik beschreibt Reventlow (2001: 105), als Gegenmodell erscheint hier Reimarus. „Allerdings war ihm das literarische Problem der Entstehung der Evangelien [entsprechend für *TTP* selbstredend ‘des AT’], wie es Christen zu nennen belieben; Anmerkung d. Verf.] und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit noch fremd. Auch konnte er von seinem zeitlosen Systemdenken her für das Zeugnis einer geschichtlichen Religion, wie es die Bibel darstellt, kein Verständnis gewinnen“ (Reventlow 2001: 166).

⁹ Vgl. Schürmann 2002: 169-326.

¹⁰ Nebenthema wohlbemerkt für die von Bayer gestellte Frage Hamanns Verhältnis zu: Spinoza! Statt vieler siehe Pätzold 1985: 307 ff.; 351 f. Kein Nebenthema beispielsweise für Lessing, der die Formel anthropologisch auslegt, wie der Wuppertaler systematische Theologe, von Lüpke, richtig sieht (Lüpke 2002: 184/185). Keines für Herder, der die Formel poetisch ausspricht: „Eins in All! All in Eins“ (s. Kemper 1998: 170 ff.). Und natürlich Hauptthema für die jungen Leute im Tübinger Stift, Hegel, Hölderlin, Schelling (Knoll 1963: 53 ff.). Das positivistisch gebildete 19. Jahrhundert gräbt dann bei den Vorsokratikern und findet Theophrast Xenophanes (Bei Diels Xenophanes, A, 32, 2). Der gelehrte Kommentar, der uns daran erinnert, weiß außerdem von Eduard Norden, *Agnostos Theos*. 1913 (Jacobi 2001: 197).

Spruch aus einem der apokryphen Bibeltexte, Sirach. Nur ist dieser bei Hamann in seinem großartigen Brief an Jacobi vom 1. Dezember 1784 eine Randbemerkung. Vorher schreibt er: „Der Tractatus Th.Polit. nebst den opp. posthumis liegen schon auf meinem Tische, aber ich muß seine Princ. Phil. Cart. auch ansehen, weil ich wie Leibnitz den Spinozisme für einen Cartesianisme outré halte“ (Hamann 1868: 20).¹¹ Die Sirachvariante (43,27) des *ben kai pan* verwandelt sich unter Hamanns Hand rasch zu „To be, or not to be“ und zur Aussage: „Seyn ist freilich das **Ein** und **Alles** jedes Dings. Aber das *to on* der alten Metaphysik hat sich leider! in ein Ideal der reinen Vernunft verwandelt, deßen Seyn und Nichtseyn von ihr nicht ausgemacht werden kann“.¹² Aber diese Kontextuierung übersieht Bayer geflissentlich, ebenso wie ihm jede einschlägige Spinoza-Sekundärliteratur fremd ist,¹³ eigene Referenztexte oder theologische Lexika ausgenommen.¹⁴

Bevor die eben erwähnte Sekundärliteratur wird, möchte ich eine kleine Zwischenbemerkung einschalten. In dem Interview von Thomas Schäfer zählt Jürgen Frese ironisch seinen „Heiligen-Kalender“ auf: „Montaigne, Spinoza, Hume, Nietzsche, Foucault, Deleuze – das wär’s aber auch schon. Mehr Heilige möchte ich nicht nennen, man soll sparsam damit umgehen“¹⁵ War’s das wirklich?

Jürgen Frese hat in einem Vergleich der geschichts-philosophischen Argumentationen Berlins und Metzgers überraschende strukturelle Ähnlichkeiten nachgewiesen und zugleich gezeigt, wie wenig die Argumente beider Autoren auf Positionen und Texten Hamanns beruhen: Jürgen Frese, *Hamann als ‘Vorbote’ eines ‘deutschen Zeitalters’?* Vortrag an der Fakultät für Geschichte-

¹¹ Wortlaut nach Hamann 1965: 270. (Leibniz, Theodicée „Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré“ vgl. Jacobi 2001: 363).

¹² Wer – außer Bayer – würde da nicht an Heideggers Seynsvergessenheit denken können?!

¹³ Vernière, aus zweiter Hand zitiert, ist bloßes Ornament.

¹⁴ Bayer 2002: Anm. 10-12 u. 14. Die theologisierende Tendenz nimmt bei Bayer auffällig zu. Sein Sammelband unter dem Goethewort *Der hellste Kopf seiner Zeit* versammelt weitgehend Pfarrer und Theologieprofessoren (8 von 11 Autoren); daß Spinoza nur im Zusammenhang Jacobi/Mendelssohn auftaucht und vorrangig im Anmerkungsteil, muß wohl nicht extra betont werden (Bayer 1998: 264 ff. – übrigens: 19 Bayer-Erwähnungen vs. 5 von Spinoza! – vgl. zu Bayer, Schumacher 2000: 106 f.). Ein unter diese Theologen verschlagener Literaturwissenschaftler bemerkt ein wenig erstaunt die polarisierende Rezeption seines Vortrags. „Während die Theologen für Hamann Partei ergriffen und kritisch nach Herders ‘verflachtem’ Sündenbegriff und seiner häretischen Christologie fragten, sympathisierten die germanistischen Zuhörer mehr mit Herder und fragten, warum dieser überhaupt noch die religiöse ‘Einkleidung’ seiner letztlich doch säkularen Position brauche“ (Kemper 1998: 178). Büchsel, die jene Tendenz goutiert und Bayer über alles rühmt und preist, bringt das Problem versehentlich auf den Punkt: „Es ist aber noch einmal zu betonen, daß [...] nicht vorgegebene theologische Topoi an Hamann exemplifiziert oder Hamann geistes- und theologisch-etikettiert wird, sondern die Energie Hamannschen Glaubensdenkens [...] für die aktuellen theologischen Problemstellungen im Gegenüber zur modernen Welt fruchtbar gemacht wird“ (Büchsel 1986: 402). Hamanns Energie speist sich aus der Vorstellung von der „Erfüllung und Vollendung menschlicher Existenz“, die nicht in dieser Welt erfolgt, „sondern in der *visio beatifica*, durch Gnade im Tod“ (Opitz in Voegelin 1999: 15). Von dieser Vorstellung sind in den „aktuellen theologischen Problemstellungen“ bestenfalls winzigste Spurenelemente vorhanden.

¹⁵ Bauschulte 1999: 29. Die Herausgeber bedauern, daß ‘Beiträge zu Spinoza, Montaigne, Hume, Deleuze fehlen’ (11); nun, für Spinoza stimmt das nicht, ein von Krech bestellter Aufsatz wurde von Bauschulte/Landweer abgelehnt! Siehe Lauer mann 2000: 49; 50, Anm. 1; bes. 98/99.

wissenschaft und Philosophie, Universität Bielefeld, April 1996¹⁶ Im WS 2000/2001 führt Frese ein Seminar durch, *Hamanns Kritik an Herders Sprachphilosophie*, im Sommersemester 2002 wird eine 'Philosophisch-Theologische Sozietät' angekündigt, und bei den geplanten Lehrveranstaltungen bis 2004 finden wir: WS 2002/3 *Hamanns Kant-Kritik*, SS 2003 *Hamanns Korrespondenzen*, WS 2003/4 *Hamanns letzte Texte*.¹⁷

Conclusio: Der Heiligen-Kalender, vorher von einem andern, Hegel (Frese 1999: 34; „Hegel-Bruch“), gereinigt, ist um einen neuen Heiligen, einen echten, einen *Magus in Norden*, angereichert worden. Zuerst möchte ich auf den Forschungsstand in Sachen Hamanns Verhältnis zu Spinoza – **nicht**: zu Jacobis Spinoza-Büchlein! – hinweisen, der seit 1911 keinen merklichen Fortschritt gemacht hat.

Jetzt [1784/5] stürzte er sich nun mit wahren Heldenmut in das Studium jener ihm bereits von damals her wegen ihrer „geometrischen Bauart“ tief antipathischen Werke, der „Ethica“, des „tractatus theologico-politicus“, des Fragmentes „De intellectus emanatione“ und der Briefe. Auch die Biographie des Colerus, andere Schriften über Spinoza und die mit vieler Mühe gesuchte und endlich durch Jacobi erlangte Erläuterung der „Principia“ des Descartes, der vermeintliche „Eckstein seines Systems“, sowie des letzteren, Hobbes' und Giordano Bruno's Werke, in denen Hamann die unmittelbaren Quellen des Spinozismus zu erkennen glaubte, wurden herangezogen.¹⁸ Alle diese Studien, die sich freilich, bald erlahmnd und in Abschweifungen, Wiederholungen, Wortstreitigkeiten, mikroskopischen Details, unbestimmte Allgemeinheiten und subjektive Stimmungsäußerungen verlierend, auch durch Jacobis 'Hume' eher gehemmt als gefördert, bis in die letzten Lebensstage des geistig mehr und mehr Ermattenden hinziehen und die Briefwechsel der letzten Jahre, insbesondere den mit Jacobi, mit end- und ziellosen Diskussionen erfüllen, in denen die beiden Korrespondenten zumeist ohne Aussicht auf Verständigung aneinander vorbeireden [...].¹⁹

¹⁶ Schumacher 2000: 94, Anm. 20. (Berlins = Berlin 1995, Metzgers = der Psychologe Wolfgang Metzger 1944).

¹⁷ Siehe: Verein 2000: 37, bei der Literatur schon eine Internet-Adresse: <http://www.weltkreis.com/mauthner/hama.html>, und die krasse Fehleinschätzung, ein „breites Spektrum gegenwärtiger H.- Forschung repräsentiert“, ausgerechnet Bayer 1998. Weiter Verein 2002: 43, wo ein Kongreß in Halle (Hamanns Gegenwartigkeit, März 2002), an dem Frese und erste Kandidaten für die Sozietät teilnahmen, Verein 2002: 18 (Planungen). [Außerdem diverse Vorträge zu Hamann, vor allem seit 1999/2000; aber bereits am 22.01.1996: Manfred Lauermann: *Hamanns Dialektik und Aufklärung - demonstriert am Fall Spinoza*]

¹⁸ Unger 1963: 444. Diesen Bericht garniert Unger mit 10 Fußnoten, vorzugsweise aus Hamann 1868. Ich nenne kurz diese Briefe an Jacobi: 1. 12. 1784. 1785: 11. 1./16. 1./16. 2./17. 5./30. 6. /28. 9. /28. 10./12. 11. Und: 27. 4. 1787/13. 5. 87. 10. 3. 1788/7. 5. 1788.

¹⁹ Unger 1963: 444/5. Ungers Schilderung im zweiten Abschnitt (den ich in Ungers

Soweit – 1911 – der Stand in der Hamannforschung. Und umgekehrt, die Spinozaforschung? Da müssen wir noch weiter zurückgehen! 1897 gewährt Grunwald nach einer knappen Darstellung des Streits zwischen Jacobi und Mendelssohn Hamann einen eigenen Paragraphen „51“, der den Ülichkeiten folgend und der künftigen Wahrnehmung keineswegs entgegenstehend, Hamann ausschließlich innerhalb des Streites thematisiert. Nach dem Tode Mendelssohns „wirbt und spioniert“ Hamann wie früher für Jacobi und „fällt in die alte Rolle des judenfresserischen Bramarbas zurück“. ²⁰

2. Der in Diskursen zerstreute Spinoza

Ich glaube wie Sokrates alles,
was der andere glaubt, und gehe
nur darauf aus, andere
in ihrem Glauben zu stören.

Hamann

Halten wir fest: Hamann hat – erneut – Spinozas Werke auf dem Tisch, nachdem er noch am 14. November 1784 Jacobi mitgeteilt hatte: „Ich besitze weder *Spinoza* noch *Hobbes*,²¹ die ich beyde vor 20 Jahren mit wahrer Andacht gelesen und ihnen mehr zu danken habe, als Shaftesbury u Leibnüs“ (Hervorhebung d. Verf.).²² Am 6. Januar 1785 sucht er immer noch Spinozas Descartes-Schrift von 1663, blättert im *Fragment de intellectus emanatione*, welches er mit Descartes vergleicht, und er eckelt sich ein weiteres Mal über die 'lächerlich abgeschmackte' Methode der *Ethik* (an Jacobi, Hamann 1965: 317). Am 2. Januar eckelt er sich noch nicht, sondern sucht dringend, „für Geld u gute Worte“, ein Exemplar jener Schrift von 1663 (an den befreundeten Verleger Hartknoch, Hamann 1965: 304). – „Ich brauche diese erste Schrift des Spinozas welche ihres Inhalts wegen eben keine Seltenheit wie die übrigen anonyme sein kann zu einer kleinen mir aufgetragenen Arbeit [...]“ (Hamann 1965: 303).²³ Dieser Wunsch überkreuzt sich mit einem Briefe Jacobis vom 30. Dezember: „Läge Kö-

Endlostexten markiert habe) müßte mit Klaus Weimars Versuch über Unger als 'Muster geisteswissenschaftlicher Darstellung' verglichen werden, müßte... (siehe Schumacher 2000: 95, Anm. 22).

²⁰ Grunwald 1897: 103, Der Paragraph umfaßt bloß anderthalb Seiten, vorher (98) eine knappe Erwähnung. Aus der weiteren, älteren Spinoza-Forschung, Moses Krakauer (1881) und Leo Bäck [später: Baeck] (1895) kommt sachgemäß einzig Grunwald in Frage, weil die anderen nicht Hamanns Zeit berühren. Natürlich ist heute vieles unbrauchbar wegen der mangelnden Quellenkritik, (Material aus zweiter Hand und ohne Angaben). Was übernommen werden konnte, speziell für Hamann, referiert Hong Han-Ding (1989: 102 ff. und Lit. 266/7).

²¹ Aber sie waren doch noch in der BIGA (Anm. 5) verzeichnet! [Von Hobbes *Leviathan*/Nr.19, S. 66/ und *De Cive* /Nr.372, S. 81] Aber vielleicht wurden sie 1776 verkauft, weil im Besitz Lindners (Nadler 1930: 282/3 & 355). Leider ist mir die bei Nadler angefertigte Dissertation [Königsberg 1932] von Nora Immendorffer (1938) nicht zugänglich, die genauer das Zurechnungsproblem Lindner/Hamann gelöst haben soll. Vgl. auch Boehlich 1956: 353.

²² Hamann 1965: 264. Unentbehrlich Unger 1963: Hamanns Kenntnis der philosophischen Literatur (184 ff.); „Hamann, der Spinoza bereits in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre las, [...] gehört übrigens wohl zu seinen frühesten Kennern in Deutschland“ (1963: 625).

²³ Aber ausgerechnet der PPC war die einzige Schrift Spinozas, die nicht anonym, sondern mit der lateinischen Autorennennung erschienen ist (... „More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem“ ...; PPC XVII).

nigsberg nicht so weit von hier, ich hätte Ihnen Augenblicklich die pr. Ph. Carth. des Spinoza u sein Leben von Colerus geschickt. ... Ich habe noch ganz kürzlich ein Exempl davon, welches ich doppelt hatte verschenkt“ (Jacobi 1987: 411): – Er wird ihm beides schicken (Hamann 1965: 409).

Vorher hatte Hamann schon das Rätsel um Lodewijk Meyer (1629-1681) gelöst, das seit Mendelssohns Brief an Elise Reimarus vom 16. August 1783 durch die Welt der Spinozastreiter geisterte, nachdem dieselbe es am 1. September Jacobi mitteilt (Jacobi 2001: 168). Mendelssohn sprach von einem System, „das Ludovicus Meyer in seinem Namen, nach seinem Tode bekannt machte“ (Mendelssohn 1977: 123). – „Das System, welches Louis Mayer [sic!] in Spinozas Namen nach seinem Tode ausgegeben haben soll ist mir auch ganz unbekannt, und ich wünschte sehr daß M. sich darüber näher erklärt hätte, was er für ein Buch meint“ (Hamann: 1965: 271); soweit am 1. Dezember 1784; bereits aber am 5. Dezember – und er schickt beide Schreiben zusammen an Jacobi – hat er über Ludw. Meyer (jetzt der korrekte Nachname von Lodewijk Meyer) ‘mehr Nachrichten eingezogen’. „Das 2. Buch ist Philosophia Sacrae Scripturae interpres, davon ich eine holl Übersetzung selbst besitze, als Geschenk des oben erwähnten Freundes, der [...] mir versichert, eine deutsche Uebersetzung davon vor ein paar Jahren in der allg. Bibl. angekündigt gefunden zu haben“ (Hamann 1965: 274).²⁴ Er hatte somit am 1. Dezember 1784 vergessen, daß er acht Jahre vorher, 1776, in der BIGA zur Nr. 161 selbst zum T.T.P. notiert hatte, „& Philosophia S. S.“ (Die lateinsche Fassung). Was aber nach Mendelssohn Meyer „in seinem Namen bekannt gemacht hat“, bleibt ein Rätsel, denn auch das Vorwort zu den opera posthuma von 1677, welche die Ethik enthalten, war ebenso anonym wie der Autor B. d. S. Woher wußte Mendelssohn von Meyer als Mitherausgeber und eventuellen (!) Mitverfasser des Vorwortes?²⁵ Oder liegen die Kommentatoren schief? Denn Meyer war Autor eines Vorwortes, des des PPC (1-9); nur, Mendelssohn temporalisiert seine Aussage (‘nach dem Tode’), kann also allein die opera gemeint haben. Es sei denn, er, der den PPC kennt, überträgt nicht ohne Absicht diese gesicherte Information auf die anonymen opera. Überdies kursieren, wie oben erwähnt, im 18. Jahrhundert mehrfach zusammengebundene Drucke von TTP und der *Philosophia*, und schließlich: es lag auch ein Neudruck durch J.S. Semler dieser Schrift vor: Halle – Magdeburg: I. C. Hendel 1776.²⁶

Wir halten fest: er, wie die Tradition ihn sehen will, Irrationalist und Gottesfanatiker Hamann ist ein akribischer Wissenschaftler, bei Spinoza vermutet er die Wahrheit

²⁴ Die holländische Übersetzung erschien ein Jahr später, Amsterdam 1667: *De Philosophie d'Uytleggher der H. Schrifture*. [Notabene: warum verschlechtert der sonst so exakte Kommentar den Jacobi-Text (1987: 243) und schlägt vor, Meyer in Mayer zu ‘verbessern’ (Jacobi 2001: 213)?] – dafür weisen sie nützlicherweise darauf hin, daß in der Allgemeine Deutsche Bibliothek (1780) eine Rezension der lateinischen Ausgabe steht, Jacobi 2001: 366).

²⁵ Für diese Fragen sind auch die Kommentare nicht hilfreich. Altmann erklärt schlicht, daß Meyer das Vorwort geschrieben hätte (Mendelssohn 1977: 382), genauso unbefriedigend auch der zu Reimarus/Jacobi (Jacobi: 2001: 70). Wenn überhaupt ein Name für das Vorwort zirkulierte, war das der von Jarig Jelles (1619/20-1683) (Spinoza 1977: VI und Text der Vorrede: 3-7). Die avancierteste Spinoza-Philologie, deren Feinmethodik für das 18. Jahrhundert undenkbar war, probiert Hypothesen aus, deren **eine** in der Tat Meyer das Vorwort zur lateinischen Ausgabe der opera zuweist, Jellig dagegen das Vorwort der holländischen Parallelausgabe von 1677, *De nagelate schriften van B. d. S* (Steenbakkers 1994: 20). Bloße Hypothesen: Denn einer der Spezialisten für Spinoza-Texte, Akkerman, hält an Jelles fest (vgl. Bunge 2001: 108).

²⁶ Otto 1994: 348; vgl. seine umfangreiche Fußnote zu Semler/Spinoza. Er kann gleichfalls zeigen, daß 1745 (‘Commerciū epistolici Leibnitiani’) der TTP auch inhaltlich eng mit Meyers Schrift verknüpft wird (19, Anm. 22).

nicht in der Offenbarung, sondern in Spinozas Descartes-Interpretation. In diesem Punkte²⁷ ist er ein Geistesverwandter in philologischem Ethos von Mendelssohn, dessen Fragen gültig bleiben:

Was heißt dieses: Lessing war in seinen letzten Tage ein entschiedener Spinozist?²⁸ Mit dem ewigen Classificiren! daß wir immer die Sachen nur in Rubriken eintragen wollen! Wie hat sich Lessing dieses gegen Jacobi geäußert? Hat er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet, und welches? das er in seinem Tractatu theologico-politico oder in seinen Princ. philosoph. Cartesianae vorgetragen, oder das Ludovicus Meyer, in seinem Namen, nach seinem Tode bekannt machte? Und wenn zu dem allgemein dafür bekannten atheistischen System des Spinoza; so frage ich einen denkenden Kopf wie Jacobi: hat Lessing das System so genommen, wie es Bayle misverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben?²⁹

²⁷ Versteht sich, nicht allein an dieser, wie Gründer überzeugend klarstellt. Der Höhepunkt eines persönlichen Treffens in Königsberg 1777 wird andauern, über die Verunsicherungen wegen Hamanns Gegenschrift zu Mendelssohns *Jerusalem* (vgl.: Mendelssohn 1989), das berüchtigte *Golgotha und Scheblimini*. Gründer belegt, daß weder diese Schrift einzig Mendelssohn im Auge hat, noch, daß Hamann damit den Diskurs abschneidet, sondern ihn mit dem *Fliegenden Brief* fortsetzt (Gründer 1989: 123 ff.). Außerdem stimmt schlicht, was der große Mendelssohn-Kenner Alexander Altmann bemerkt: „Daß *Jerusalem* eine Entgegnung von solchem Tiefgang hervorgerufen hat, gereicht Mendelssohn nur zur Ehre, wie arg Hamann ihm auch mitspielte“ (zit. Gründer 132). – Einen ersten Eindruck von *Jerusalem* vermittelt Uschi Goldenbaum, die mit Guttmann (1931) und Ze'ev Levy zwei signifikante Sekundärquellen benutzt, die das Spannungsfeld TTP/*Jerusalem* aufhellen (Goldenbaum 2002: 291 ff.). Leider hat sie das werkimmanente Referat zu *Jerusalem* von Jansen Schoonhoven (1990) übersehen. Bei Levy (2001), der ausführlich Mendelssohns Beziehung zu Spinoza, nicht zuletzt für *Jerusalem*, mit den ihm eigenen Akzenten, diskutiert (21-71), gibt es einen interessanten Verweis auf Hamann (37; bzw. 283, Anm. 51).

²⁸ In der Fassung des berühmten Briefes Jacobi an Mendelssohn vom 3. November 1783 (Jacobi 1987: 229): „Leßing ist ein Spinozist“ [...] „und daß Leßing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich“ (242); die Parallelstellen in dem Erstdruck von *Über die Lehre des Spinoza* (1785) sind 1998: 17 & 41. Ob die Gesprächswiedergabe authentisch war, kann mit Engel (2002) mit Fug angezweifelt werden, daß sachlich über Leibniz – so schon Jacobi 1998: 23! – ein Spinoza-Bezug herstellbar ist, kann mit Pätzold (1985), trotz der Einwände (Lauermann/Schröder 2002: 63, Anm. 63) angenommen werden, falls Lessings Rede- und Sprachhandlungen als Philosophie unterstellt werden könnten, wogegen seine spezifische Intelligenz spricht (Lauermann 1994): „War Lessing im Stande alles zu behaupten, was seine Gegner reizen konnte, bloß um den Streit lebhafter zu machen“ (Mendelssohn 1977: 123 – Reimarus Brief).

²⁹ Mendelssohn 1977: 123; damit dürfte auch Goldenbaum (2002: 292, Anm. 92) gegen Niewöhner bestätigen sein, daß Mendelssohn den TTP gelesen hat – oder unterstellt Niewöhner einen Bluff, der heute im Unibetrieb üblich ist? Vielleicht irrt er sich ja nur, wie Bollacher, der Goethes Dissertation durch den TTP geprägt sehen will (Lauermann/Schröder 2002: 67, Anm. 72). Bollacher soll dieses inzwischen „modifiziert“ haben, wie Kemper übervorsichtig formuliert. Bollachers These war unsinnig; richtig nun: „Goethe ‚verkündigte‘ in der Maske eines pietistischen Pastors die ‚Loosung der damaligen Zeit‘ [...], nämlich das Gebot der Toleranz“ (Kemper 2001: 177, Anm. 22).

Hamann versucht es am 1./5. Dezember 1784 für Jacobi mit zwei Erklärungen, nachdem er vorsichtig Spinoza von Lessing abgesetzt hat:

Was den letztern anbetrifft, so beruhigt mich sein letztes Geständnis, vermöge deßen dies sein gewesenes Lieblingssystem, das vermuthl. in seinem Kopf eine ganz andere Gestalt als im Cartesianischen u Jüdischen³⁰ gehabt – ihm selbst nichts erklärt hat sondern ihm an Ende nichts mehr als die Substitution einer Formel für die andere zu seyn schien, wodurch man auf neue Irrwege geräth ohne dem Aufschluß näher zu kommen.³¹

Die andere Erklärung, die damit beginnt, daß er sich selbst dafür kritisiert, Lessing beinahe dreißig Jahre vorher nicht persönlich angesprochen zu haben³², hinterfragt anscheinend Lessings Ehrlichkeit, jedoch schielt Hamann auf Jacobis eigenen Charakter!

Was urtheilen Sie selbst aber, Mein verehrungswürdiger Freund, von des Mannes Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in dem ganzen Handel über die Fragmente?³³ Hat nicht der Hamb. Oelgötze bei aller seiner Dummheit im Grunde Recht gehabt?³⁴ Läßt sich wol mit dem panischen System im Kopf

³⁰ Hamann spielt an auf Wachter 1994. Vgl. Hamann 1979: 169; Jacobi: 1998a: 628 (Jacobi Bibliothek 1181). Zum Autor und Text siehe Schröder 1987: 59–123, sowie Einleitung 1994. – Zerstreut wie üblich, fragt Hamann Jacobi (27.4.87): „Kennst Du Wachters Spinozismus“ [...] Ein langweiliges eckles Buch, wo Spinoza nicht um ein Haar beßer als Machiavell widerlegt wird“ (Hamann 1979: 169). Zum Wachter-Komplex, s. Kilcher 1994: 197; 209 ff.

³¹ Hamann 1965: 271/2, ist die Ohrfeige („ihm selbst nichts erklärt hat“) nicht schon spürbar, die Hamann Jacobi erteilt? Bis zu seinem Tode am 21. Juni 1788 werden es der Ohrfeigen viele, Knoll spricht von Destruktion (1963: 80); Christ (1988a) zeichnet ein wahres Psychogramm des Ausweichens Hamanns (240 ff.), eines wachsenden Mißtrauens, „es könne ihm mit Jakobi gerade zu ergehen, wie es Mendelssohn ergangen war“ (256). Verstimmungen schließlich, die das Spinozabüchlein als überflüssig charakterisieren werden (271). In Münster, 1787, „zerpfückt Hamann Jacobis Spinoza-Büchlein und fertigt darüber ein ironisches Protokoll an“ (Gründer 1978: 277). Hammacher sieht zu Recht den Beginn dieser späteren Kritik in diesem Brief vom 1. Dezember 1784, wenn er auch eine andere Passage heranzieht (Hammacher 1979: 200). Den Gesamtzusammenhang erläutert am besten Renate Knoll (1963).

³² Hamann 1965: 274: „eine Unruhe den Mann anzureden“, „zu blöde war ihn und mich in Verlegenheit zu setzen“. Hamann beschreibt den Zustand der Blödigkeit, in dem sich „Reflektionsschleifen stapeln“ und Entscheidungen ausbleiben müssen (Stanitzek 1989: 53, insbes. Anm. 156; auch 121 ff. und 190). – Bedauerlicherweise übersieht er das 11. Stück der *Daphne*, in dem Hamann ein Parodiestückchen über Blödigkeit vorführt (Hamann 1991: 45–48). – Was Lessing angeht –vgl. Oelmüllers (1978) ‘Prolegomena zu einem zukünftigen Gespräch’ von 1965 (*Collegium Philosophicum*, Festschrift Ritter) – laufen Oelmüllers Vorschläge immer noch weitestgehend ins Leere, soweit ich sehen kann; diese Spur verlöscht zusehens, je mehr Hamann theologisch encadriert wird!

³³ Glänzend dazu von Lüpke (1990) – natürlich ein Gegenbeleg für meine Behauptung in der Fußnote 32 – oder die Ausnahme?

³⁴ Oelgötze ist selbstredend der Hauptpastor Johann Melchior Goetze, mit dem Lessing sich 1778 polemisch herumbalgt; Hamanns Verdacht wird von einer wohl minoritären Forschungsposition geteilt, von Michelsen: „Es ist also, aufgrund der Lessingschen Auslassungen, geradezu unabweislich, daß Goetze zu dem Schluß kommen mußte, Lessing spiegle die Apologetik des Christentums nur vor und huldige im Grunde seines Herzens

ein christlich Vaterunser beten? Lag nicht im Eifer des unglückl. Mannes, Feindschaft gegen das Christentum auf dem Boden?³⁵ War's die Rolle eines christl. Philosophen, deßen Maske er brauchte, oder eines **Heuchlers und Sophisten**, die er spielte? Hinc illae lacrumae.³⁶

Ein Jahr später gelingt Jacobi dann die Inszenierung des Spinozastreites. Großartige Schlachtrufe erschüttern die intellektuelle Welt: Atheismus, Cabbalistische Philosophie, Fatalismus, Pantheismus.³⁷ Man mag nach Jahrzehnten der Forschung, die eigentlich erst nach 1912/1916 begonnen hat, das Gefühl haben, alles sei gesagt,³⁸ auch wenn die großartige kritische Edition von Jacobis Schrift (Jacobi 1998 und 1998a) eine frische Diskussionsrunde lohnen würde.

Für die beschränkten Zwecke dieses Aufsatzes reicht es zu sagen:

1. Vor einem Publikum wurde über einen Philosophen diskutiert, dessen Werk (fast) unzugänglich war, nur die Protagonisten, besser vielleicht: die Auguren verfügten über ausreichende Textkenntnisse: Mendelssohn, Jacobi, Herder, Hamann. Folge war, daß Spinoza übersetzt wurde, eine neue lateinische Ausgabe erscheinen sollte, biographische Skizzen die Diskurse garnierten.³⁹

2. Endgültig mit Kant trennen sich Theologie und Philosophie, mit Fichte, Schelling, Hegel wird Spinoza als genuin philosophischer Autor, als Systemkonstrukteur⁴⁰ er-

einer natürlichen Religion“ (Michelsen 1993: 388).

³⁵ In der Tat: „Funktionalistische Auffassung der Religion als eines zivilisatorischen Mittels der moralischen Erziehung“ (Reiter 2001: 171), „das reichhaltige Motivbündel der christlichen Religion [...] wird völlig entleert (174), „die Erziehung des Menschengeschlechts [Lessing] verwandelt die christliche Eschatologie in eine philosophische Eschatologie, sie beerbt deren Probleme und trägt sie in das Aufklärungsprojekt des deutschen Idealismus ein“ (175).

³⁶ Hamann 1965: 274. Terenz' *Andria* transferierend heißt das: es war Lessing nicht um ein aufgeklärteres Christentum zu tun, obschon er Tränen ob des Dogmatismus' des Hauptpastor Goetze vergoß, sondern um (s)eine schönere Gestalt, um Vernunftreligion.

³⁷ Das Material wird vorgestellt und kommentiert in Mauthner 1912 & Scholz 1916 – immer noch brauchbare Ausgaben.

³⁸ Ich favorisiere Knoll 1963, Christ 1988, Teller 1989 und Folkers 1998. Welche (propädeutische, mæutische) Funktion Spinoza für den Dialog der eigensinnigen Charaktere Jacobi und Hamann hatte, zeigt überzeugend Nadler 1949: 366ff.

³⁹ Vgl. für den Rezeptionskomplex Lauermaun/Schröder 2002. Elise Reimarus, 2.4.1784 an Jacobi: „Was aber sagen Sie zu Diez Leben des Spinoza? [...] Ich muß Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese Geburt von **Diez** sehr dahin gebracht worden, zu wünschen, daß Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr **verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstatet**“ (Jacobi: 1987: 311). Gemeint ist: Diez, Heinrich Friedrich von: Benedikt von Spinoza nach Leben und Lehren. Dessau; Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten 1783. (Lauermaun/Schröder 2002: 69, Anm. 77).- Ein kleiner Nachsatz (Lauermaun/Schröder 2002: 42) zur deutschen (Schmidt) Übersetzung der Ethik von 1744; Jacobi an Wizenmann 6.November 1783: „Kaufen Sie lieber B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, H. Chr. Wolf. Sie erhalten unter dieser Maske eine sehr gute Uebersetzung der Ethik des Spinoza, welches sein vorzüglichstes Werk ist, u nur hinten dran den kleinen unbedeutenden Tractat v Wolf. Ich glaube das Buch kostet nur Einen Gulden“ (Jacobi 1987: 247).

⁴⁰ Als Begriff durchgesetzt 1801, etwa: Schelling „Über die Konstruktion in der Philosophie“ (Schelling/Hegel 1802: 181-204): „Das große Beispiel, das Spinoza von dem Gebrauch der

kennbar und in den Objektiven Idealismus einbaubar, theologische Mucken taugen nicht mehr, Spinoza mittels Atheismus-Vorwürfen auszugrenzen. Das wird ein Jahrhundert später ins krasse Gegenteil umschlagen; ob Windelband oder Bloch, ob Auerbach oder Brunner, die Nachhegelschen Generationen wollen in Spinoza einen Heiligen sehen, greifen das Wort eines Frühromantikers allzugern auf: „Spinoza ist ein Gott-trunkener Mensch“ (Novalis).⁴¹

3. Hamann plazierte sich *vor* solcher Bifurkation, er ahnt, daß weder der Mendelssohn/Jacobi-Spinoza, noch der seines Schülers Herder die authentische Figur, das authentische Werk meinen, sondern – legitime – eigene Zwecke verfolgen. Die Systembastellei der Transzendentalphilosophie, die er in der Gründerfigur Kant bereits scharf verurteilt,⁴² läßt ihn schwanken, ob Spinoza darin aufgeht, oder ob nicht ein Rest sei, der sich gegen diese so offenkundige Subsumtion Spinozas sperrt. Und ist wirklich Spinozismus Cartesianismus *outré*? Hamann zweifelt.

Goethe wird mit großem Abstand, Jahrzehnte später, den Spinozastreit reflektieren: „... Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten“ (Goethe 1973: 579).⁴³ Dieses war Hamanns Idee, die Verhältnisse zur Sprache bringen, denn einzig für ihn galt, daß er sein Unbewußtes wahrnehmen, es reflektieren und als Moment gesellschaftlicher Verkehrsformen begreifen konnte.

4. Da der Spinozastreit bislang von Philosophen und Literaturwissenschaftlern, ganz zu schweigen von Theologen, traktiert worden ist, fehlt jede soziologische Perspektive: es geht um die Herausbildung einer konkurrierenden Intellektuellen-Gruppe.⁴⁴ Im

geometrischen Methode in der Philosophie gegeben hat, anstatt zur Vervollkommenung desselben aufzufordern, hat vielmehr das Gegenteil bewirkt; die Welt, welche diesen Geist nicht verstand, suchte eine Hauptquelle seiner Irrtümer in dieser Form, der man von dieser Zeit an eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fatalismus und Atheismus zuschrieb“ (182).

⁴¹ Novalis und Auerbach, siehe: Altkirch 1924: 128 und 156 ff.; Windelband 167 ff., zu ihm auch Lauermann 2001 – ebenso wie für Bloch. Zu Brunner siehe nun das exzellente Buch, wahrhaft **das** Standardwerk von Jürgen Stenzel 2002.

⁴² Hamann 1967, insbes. Metakritik über den Purismus der Vernunft von 1784 (219 ff.) und die vorzügliche Einleitung von Simon.

⁴³ Eine andere Interpretation wäre, mit den „geheimsten Verhältnissen“ spiele Goethe auf seinen Machtkampf mit den Freimaurer- und anderen Geheimbünden an (W. Daniel Wilson, s. Lauermann/Schröder 2002: 41). Hamann greift parodierend in dieses geheime Metier ein, indem er ein Frontispiz konzipiert, das Hammacher/Löneke visualisieren (Hammacher 1990: 48). „Statt des Kreuzes, das an einer Perlenschnur an der Bibel der Vorbildvignette hing, läßt sich jetzt an der einen Altarecke eine Spinne auf eine „segensreiche Distel (carduus benedictus) an einem Faden ihres Hirngespinnstes herab“ (Hammacher 1990: 49) [Benedicus = Sp., Distel: Stacheln (lat. spina), Spinoza und die Spinnen, siehe: Spinoza 1977: 70 f.-Colerus]; weitere Belege Berlin 1995: 184, Anm. 31]. Gewissermaßen ist das nicht nur die „letzte Aussage Hamanns zur Aufklärung“, sondern er knüpft an seine Anfänge an. „Es giebt in dem Tempel der Gelehrsamkeit wirklich einen Götzen“ [etc. 1759!] (Hamann 1998: 16).

⁴⁴ Natürlich gibt es bei einigen wenigen implizit soziologische, meistens mehr psychologische Beobachtungen: von Mauthner 1912 bis Christ 1988. Gemeint ist hier allein eine **soziologische** Theorie von Kreisen, Gruppen, Bünden. Wer allerdings Hegel rezipiert, der diese Schlage 1828 unter Verwendung soziologischer Termini (Klassen-Semantiken) aufdeckt (Hegel 1970: 277-81), der übersieht das nicht. Elfriede Büchsel weist daraufhin, daß Wieland im *Teutschen Merkur* 1774 „Hamann als „Parteihaupt einer ansehnlichen Sekte“ denunziert (Büchsel 1966: 279). Nun: Wieland besaß die Hellsichtigkeit eines frustrierten Intellektuellen, der selbst zu gerne eine ansehnliche Sekte angeführt hätte (vgl. Hacks 1996: 473 ff.).

Briefwechsel Jacobi-Hamann⁴⁵ wird die ältere, zu bekämpfende Intellektuellenassoziation, Goethes köstliches „Verhältnis würdiger Männer“, sichtbar; namentlich Nicolai, Biester, Eberhard, Engel und als Aushängeschild Mendelssohn. Die Gegengruppe – Jacobi, Herder⁴⁶, Hamann, Claudius⁴⁷ – muß „Konvolute aus Programmen, Manifesten, 'heiligen Texten', Dogmen und Katechismen“ (Frese) herstellen und zirkulieren lassen. Frese fährt fort:

Mindestens aber macht die Kanonisierung den Gruppenprozeß als diskursive Gestalt beschreibbar, weil die Struktur der Gruppendiskurse jetzt zentriert werden kann. Dieser analytisch-theoretischen Erleichterung entspricht real vorab der Abschluß, die Vollendung eines um Charisma versammelten Gruppenprozesses in der Fixierung der Wahrheit des ihm eigentümlichen **Rufs zum Aufbruch** durch eine eigentümliche Selbstverwaltung des in ihm herrschenden Diskurses.⁴⁸

Beide Gruppen verfügen über charismatische Figuren, die aber nicht im Zentrum, sondern an den Rändern agieren: Lessing bei der alten Aufklärung, Hamann bei der neuen – Gegenaufklärung, gar: 'Konterrevolution', wie ein profunder Ideenhistoriker diese Richtung benennen möchte.⁴⁹ Vervollständigen könnte man die Gruppen mit

⁴⁵ Hamann 1868; die genauere Kontur beider Gruppen wird erkennbar im Band „Entlegene zeitgenössische Texte zu Mendelssohn“ (Mendelssohn 1995; Spinozastreit 277-311). Ein Desiderat bleibt eine Abhandlung über Friedrich Nicolai, vor allem unter dem Aspekt der Diskursmacht der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ (speziell: Scholz 1916: LXXXI). Das Archiv der Diskursmacht, von Auflage zu Auflage erweitert: 1772; 1780; 1787; 1795; 1811, liegt vor: Nicolai 2001. Goldenbaum tendiert der Gegengruppe zu und begreift Nicolai unter deren Vorurteilen, ihn arg verkleinernd (Goldenbaum 1989: 350); nichtsdestominder ist ihr Material zur Berliner Konstellation um 1780 nützlich. Freier und unbefangen urteilt über Nicolai Jung (1981). Richtig, aber zu knapp konfiguriert Büchsel (1966: 282 ff.) Hamann vs. Nicolai.

⁴⁶ Herder als Schüler von Hamann, Übereinstimmungen und Differenzen, die zunehmen – ein spannendes Thema für einen Aufsatz; für eine erste Orientierung sei hingewiesen auf Arnold 1990 und Gründer 1958: 177 ff.

⁴⁷ Auf Matthias Claudius käme heute kaum einer, aber im 19. Jahrhundert war seine Rolle noch wohl bekannt. „Bei weitem übrigens dies [Bekanntheit des Spinozastreits, Anmerkung d.Verf.] nicht der Fall ist, der kann im V. Teil des Wandsbecker Bothen S. 117 ff. darüber nähere Auskunft finden“ (Gildemeister 1875a: 50). Unzureichend schon Scholz' Wissen 1916: CXXV f.). – Zum Verhältnis Claudius zu Spinoza siehe: Hammacher (1996: 154 f.).

⁴⁸ Frese 2000: 450/1. Interessanterweise übergeht Frese ausgerechnet diese Gruppenprozesse (444 f.; 452 f.), die seinem „Formular für genealogische Rekonstruktionen von Karrieren intellektueller Randgruppen“ (440) präzis entsprechen. Den Soziologen überrascht nicht, daß der religiöse Diskurs anscheinend präpotent ist; Religionsgeschichte und religiöses Material, Orthodoxie und Häresie (incl. Exkommunikationen) sind das historische und funktionale Erbe für Intellektuellengruppen: „Die Parusie der Verwirklichung ist für Intellektuelle oft aufgehalten, und die Gruppenbildung kompensiert dies, oder sie schützt vor der oft drohenden Verkümmern des Geistigen“ (Essbach 2000: 28). Essbach startet mit dem 19. Jahrhundert zu spät, wie hier wohl demonstriert werden kann.

⁴⁹ Berlin 1995: 144. Diese Monographie zu Hamann überzeugt mich, trotz vieler fruchtbarer Gedanken – „Zweifelhaft ist aber, ob ohne Hamanns Revolte [...] die Welten Herders, Friedrich Schlegels, Tiecks, Schillers, ja selbst Goethes zustande gekommen wären“ (143) – weniger als der dichte Aufsatz zur Gegenaufklärung, und sei es, weil Berlin dort Hamann in ein europäisches Panorama integriert: **Joseph de Maistre** (Berlin 1982: 87 ff.). Aber, ohne Berlins Ketzertese zu widerlegen, vage gegen ihn eine radikale „ungewöhnliche Form von

der Beschreibung ihrer Extremrepräsentanten: also Reimar vs. Lavater! Goethe – seit *Werthers Leiden* eine „Reputationsbank“ erster Güte – wird von Jacobi als Joker eingesetzt: das berühmte Prometheus-Gedicht!⁵⁰ Kant, um den beide Gruppen konkurrieren, bleibt in Äquidistanz, ihn irritieren die Glaubenssentimentalität und, wie er es firmiert, „Genieschwärmerei“ des Jacobi ebenso sehr wie die theoriertechnische Naivität eines Mendelssohn. (Material bei Scholz 1916: CIXff). Nunmehr, soziologisch durch Luhmann (1997) belehrt, können wir Kants Besonderheit präzise bestimmen. Kant, wie vor ihm für die bürgerliche Gesellschaft nur Hobbes, verfügt über die rare Fähigkeit eines „wissenschaftlichen Gebrauchs von Ideologie“⁵¹. Dadurch, daß Philosophie in den Wissenschaften interveniert – beginnend mit Kants *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) – und dadurch, daß diese Intervention die Herstellung einer Ideologie vorantreiben soll, deren eine bürgerlichen Gesellschaft, die sich als Moderne ausgibt und die bis heute dauert, bedarf, gelangt Kant zur theoriertechnischen Verwendung eines Beschreibungsstils zweiter Ordnung, während Mendelssohn und Jacobi in einem der ersten Ordnung verharren.

Meine These ist folglich: Hamann gelingt eine Kantgleiche Beweglichkeit in der Differenzsetzung der Beschreibungsebenen, aber mit anderen, nichtphilosophischen Mitteln. Um für Philosophen verständlich zu bleiben, sei die These kursorisch so bestimmt:

Wenn Kant von Aufklärung spricht, geht es ihm um die allgemein akzeptierbare und nachvollziehbare Bestimmung ihres **Begriffs**, der als solcher ausschließt, daß man ihn mit dem partikulären Interesse verknüpft [...]. Hamann legt allen Akzent auf die andere Ebene [die Wirklichkeit, Anmerkung d. Verf.], die sich bei Kant eher in den Texten versteckt, aber durchaus im Bewußtsein ist, was bei Kant als esoterische Dimension des Philosophierens zurücktritt, weil seine Hauptrichtung der Autorschaft

Rationalismus“ (so eine Position lt. Berlin 1995: 14) ins Feld zu führen, ist unzureichend und an Berlins Bedeutung gemessen, schlicht feige.

⁵⁰ Der Joker wird seit dem 4. November 1783 ausgespielt (Jacobi: 244/245); seine Geltung im Diskurs wird bei dem Spinoza-Büchlein durch die Nachricht unterstrichen: „Das Gedicht Prometheus wird zwischen S. 48 und 49 eingeklebt. Es ist besonders gedruckt worden, damit jedweder, der es in seinem Exemplare lieber nicht hätte, es nicht darin zu haben braucht“ (Jacobi 1998a: 363). Mit schmunzelndem Wohlgefallen blickt Goethe auf die Joker-Funktion zurück (Goethe 1973: 579). Er konnte nicht ahnen, daß gelehrte Forschung 150 Seiten Prometheus hin- und herwenden wird, gar unter Einschaltung von Marx. (Blumenberg 1979: Teil IV; Marx, 636-643). Zum *Joker*: Man beachte Goethes Strategie, die er von Hamann gelernt haben kann (Henkel 1998: 452 f.) und die er meisterhafter realisiert: „Seine Erinnerungen, in zahlreichen Stillagen abgefaßt, zielen immer darauf, seine Geschichte als Wirkungsgeschichte zu kontrollieren und zu befragen. [...] Und ebenso bedachte er, durch viele Schleusen der Vermittlung, die Wirkung seiner eigenen Werke. [...] Sein Tun, schreibend, sprechend und handelnd, und damit sich verändernd, nicht eine verborgene oder verborgen gehaltene Innerlichkeit war das Thema seiner Selbsthistorisierung“ (Koselleck 1993: 31/32).

⁵¹ Diese analytische Feststellung Trontis benutzt Heerich für seinen Hobbes/Spinoza Text (Heerich 2000: 34 f.). Am schönsten ist der Gedanke bei Althusser formuliert: *La philosophie est une pratique d'intervention politique qui s'exerce sous la forme théorique* (Althusser 1972: 75). Muß betont werden, daß diese Aperçus intensive Kantanalysen nicht ersetzen können? Man beginne mit Peter Ruben 1975 („Decodierung“, 157 ff.) und Klaus Heinrich [Vorlesungen 1972], Heinrich 2000: 142 ff. & 184 ff. bes. 151 (*bürgerliches Subjekt*) & 181 (Erkenntnis: industrielle Produktion).

der Kritik gilt, ist für Hamann der eigentliche
Gegenstand der Autorschaft:
Der Mut zum Ungewissen [...].⁵²

3. Der von Hamann erblickte Spinoza

Leben ist **actio**
Hamann
per Affectum **actionem** intelligo
Spinoza

Die Frage ist: wenn Hamann spürt, daß sowohl die Kontrahenten wie die eigene Partei Spinoza verfehlen, er deswegen Spinoza neu lesen muß – wird dieses Unterfangen gelingen, wird er die authentische Gestalt Spinozas erblicken und festhalten? Wir sehen uns dem Popperschen Falsifikationsprinzip ausgeliefert. Um die Spannung abzubauen, sei das Ergebnis vorweggenommen: Hamann wird Spinoza zwar erblicken, er wird durch ihn teilweise verunsichert und verwirrt, aber er kann ihn weder als Theoriegestalt vollständig einfangen noch einzelne Züge klarer identifizieren. Er wird aber zuweilen nahe an sein Feindobjekt, den Exponenten des „VernunftSchleichhandels“ (Hamann 1975: 296) herangeführt, findet die Spur Spinozas, aber schreckt zurück; er verwischt die Spuren, indem er Kants und Spinozas Systemkonstruktionen ineinander copiert⁵³, er scheitert – wie Generationen nach ihm, bis heute! – am 1. Buch der Ethik. Das Urteil schwankt jedoch: „In meinen Augen ist schon Spinozas Aberglaube an die mathematische Form schon ein Blendwerk“ (Hamann 1975: 107 – Oktober 1785); dagegen Mai 1787: „Alle Hypothesen sind gut [...]; aber die Anwendung erfordert Behutsamkeit. Spinoza wußte seiner Hypothese eine **Form** zu geben, die einer Demonstration ähnlich sah“ (Hamann 1979: 220). Verwandtere Denksteine hätte er im 3. und 4. Buch der Ethik zu Hauf finden können, ganz zu schweigen von den Gott-Pathosformeln, die die Tradition oft als mystisch interpretieren will, im 5. Buch.

Insofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. [LS 30] Demonstratio: Die Dinge unter dem Aspekt der Ewigkeit begreifen heißt daher, die Dinge begreifen, insofern sie durch das Wesen

⁵² Simon 1990: 28. Mehr psychologisierend (religiöser vs. theoretischer Typus) macht sich Böhm die Differenz plausibel, wichtig dabei ist sein Hinweis, daß Hamann Kant mit dem Eigennamen „Sokrates“ versah, sein höchstes Lob (Böhm 1966: 280/1), wobei er übersieht, daß Hamann dieses Lob zugleich selbstironisch auf sich als den Erfinder (Platongleich) dieses Sokrates zurückbezieht (Koepp 1965: 61 ff.). Aber es ist wichtig, mit Böhm die Vielzahl der Sokrates-Bilder im 18. Jahrhundert aufzuzählen, wodurch einem Großteil von Hamanniaden der Boden unter den Füßen weggerissen wird. – Gründer erinnert daran, daß Hamann Kants *Kritik der reinen Vernunft* an (s)einen Verleger Hartknoch vermittelte und die Druckfahnen vor Kant las (Gründer 1958: 184).

⁵³ Ein Beispiel: „Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts wie ein Begriff wäre. Spinoza redt von einem **Objekt, causa sui**; und Kant von einem **Subjekt, causa sui**“ (Hamann 1979: 26). Ob er dabei noch an eine frühere Äußerung denkt? „In der ersten Formel des Sp. Causa sui, liegt der ganze Irrthum der Logomachie“ (Hamann 1965: 326).

Gottes als real Seiende begriffen werden oder insofern sie durch das Wesen Gottes die Existenz in sich schließen.⁵⁴

Mit E 5P30 befinden wir uns in einer anderen Spinoza-Welt, einer anderen, einer zweiten Ethik, in der Stufe der dritten, der intuitiven Erkenntnis, eine Stufe, von der aus die zweite, die rationale, als vorläufige erkennbar ist, die aufgehoben werden muß, hegelsch formuliert: in der Ebene der Vernunft, die beobachtet, daß die verlassene Ebene eine ist, die durch (bloße) Verstandesbegriffe konstituiert wird.⁵⁵ „Es ist [...] wundervoll zu sehen, wie in Hamann die konkrete Idee gärt und sich gegen die Trennungen der Reflexion kehrt, wie er diesen die wahrhafte Bestimmung entgegenhält“ (Hegel 1970: 324).

Hegel erkennt im weiteren, daß „das tieferblickende Genie Hamann“ die Wolff/Mendelssohnsche Ideologie von Naturrecht kritisiert, der „Tarnkappe des Naturrechts“ (Luhmann) mißtraut, und genau in diesem entscheidenden Punkt geht Hamann mit Spinoza im Gegensatz zur gesamten deutschen Frühaufklärung konform!⁵⁶ Wiederum die Frage: Hamann durchschlägt die „obstacles épistémologiques“

⁵⁴ Spinoza Ethik = E 5P30, & E 5P30D. (Nach den 'citation conventions' der *Studia Spinozana*. Über den Sinn der Zitations-Struktur der *Ethik* und des TP ist viel gerätselt worden, meine Antwort lautet schlicht und ergreifend: durch diese Möglichkeit des Zitierens ist Spinoza der einzige universelle Autor. Gleich in welche Sprache er übersetzt wird (und: ist), durch die Nennung von Propositionen, Demonstrationen, Axiomen, Definitionen weiß jeder Leser sofort, über was bei S. gehandelt wird. – Anscheinend gilt das auch für einen anderen Großtext, der Bibel. Diese Frage müssen Experten beantworten, bei einer Benutzung des Nachdrucks der Luther-Bibel (1534) beispielsweise ist es unmöglich, die uns geläufige Einteilung aufzufinden. Wie immer: dann copiert Spinoza kongenial dieses Zitationsmuster!

⁵⁵ Ich übernehme hier die Perspektive von Deleuze, siehe das leicht eingängige Schema, welches den Raum der anderen Welt mit E 5P21 bis E 5P42 umschreibt (Deleuze 1993: 300).

⁵⁶ „Eine noch unüberwindlichere Rezeptionsbarriere stellte Spinozas Naturrechtslehre dar“ (Schröder 1987: 162 ff. – mit einem brillanten Kurzreferat derselben, inklusive der harten These: Macht = Recht (TP 2,4)). Die Nichtbeherrschung des Stoffes zeichnet ausgerechnet den Kommentator von *Golgotha* und *Scheblimini*, einen Theologen aus. Ihm ist alles fremd: Hegels grandiose Naturrechtskritik (Schelling/Hegel 1802: 331 ff.), des großen Juristen Windscheid prächtiger Ausspruch „Der Traum des Naturrechts ist ausgeträumt“ – 1854), für das 20. Jahrhundert die grundlegenden Arbeiten von Hans Kelsen: nichts davon ist dem Theologen Schreiner vertraut. Als Kommentator für diesen Text ist er eine krasse Fehlbesetzung. Wenn er aber, bienenfliebig bibliographierend, auf eine andere heiße Spur trifft, Guttmanns – aus dessen grundlegender Monographie *Die Philosophie des Judentums* (1933) Schreiner über *Jerusalem* wichtiges hätte lernen können – Vergleich von *Jerusalem* und dem TTP (1931), dann wird das brav annotiert, aber um Gottes willen nicht gelesen (Hamann 1956: 32, Anm. 4). Meine Bezeichnung der 50er Jahre als restaurativ, ist in vieler Hinsicht wohlüberlegt: Allein wie Schreiner den gesamten Kommentar hindurch das Thema Antijudaismus/Antisemitismus verdrängt, ist typisch für diese Zeit. Grunwalds Provokation über Hamann – „judenfresserischer Bramarbas“: war sie völlig vergessen? Kurt Hancke feiert Hamanns *Golgotha* als „erste deutsche antisemitische Kampfschrift“, so 1940, [...] im Nachlaß-Werk des 1941 vor Moskau gefallenen SS-Offiziers [recte: Hauptsturmführers der SS, Leutnant der deutschen Wehrmacht] wird allerdings, ohne Erklärung für den Leser, darauf verwiesen, daß Hamann in diesem Streit auf Seiten Spinozas gestanden habe“ (Tilitzki 2002: 1060, Anm. 5 66). Die Entgegensetzung von Hancke lautet: „Der Jude Mendelssohn gegen den Juden Spinoza“, wobei auf Spinozas Seite neben Hamann auch Herder und Goethe standen (Hancke 1942: 56). Damit wird Spinoza paradoxerweise im Nationalsozialismus zum 'Ahnherren' der antiliberalen und antiaufklärerischen „Deutschen Bewegung“, deren „Wesen und Sinn“ am genialsten Hamann ausgedrückt haben soll (Hancke 1942: 170ff.) – Hammachers gegenwärtiger Versuch einer Klärung des Problems (Hammacher 1988: 125f.) ist leider zu knapp geraten.

(Bachelard) des Naturrechts, könnte demzufolge an Spinoza anschließen, dessen *TP* er kennt, aber er weicht aus.

Ähnlich der Fall der biblischen Wunder: Weil die biblischen Wunder nicht rational erklärbar sind, bilden sie ein Schibboleth: eben weil sie nicht rational erklärbar sind, müssen sie geglaubt werden. „Ein philosophischer Sceptiker zu sein ist für einen Gelehrten der erste und wesentliche Schritt zum ächten gläubigen Christen“ (Hamann 1951: 274).⁵⁷ Bei Spinoza werden Wunder wie bei Humes 'Natural Religion' und, ihm auch in dieser quasi soziologischen Sichtweise folgend, bei Hamann als nützlich für den *common sense* des nichtgelehrten Volks angesehen, wiewohl etwas Abgeschmacktes und Naives an ihnen haftet, aber unhintergebar, solange Anthropomorphismus das Denken begleitet.⁵⁸ Spinoza führt im 'Wunder'-Kapitel zu Beginn näher aus, daß die Gläubigen

[...]zu beweisen suchten, daß die ganze Natur durch die Herrschaft des von ihnen angebeteten Gottes zu ihrem Vorteil geleitet werde. Das gefiel den Menschen so gut, daß sie bis auf den heutigen Tage nicht müde wurden, Wunder zu erdichten, damit man sie für die Bevorzugten Gottes und für den Endzweck halte, für den Gottes alles geschaffen hat und ständig leitet. Welche Anmaßung erlaubt sich nicht die Torheit des Volkes [vulgus], weil es weder von Gott noch von der Natur einen richtigen Begriff hat, weil es Gottes Beschlüsse mit den Beschlüssen des Menschen verwechselt und weil es sich endlich

⁵⁷ „Mit Begeisterung hat Hamann 1759 in Briefen das Hume Wort zitiert: 'Die christliche Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfang begleitet gewesen, sondern sie kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden. [...] Diejenige ist sich, Anmerkung d. Verf.] eines beständig fortgesetzten, ununterbrochenen Wunderwerkes bewußt, welches alle Grundsätze seines Bestandes umkehrt und demselben eine Bestimmung gibt, das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwider und entgegengesetzt ist'. Hamann nennt dieses Wort 'Orthodoxie und ein Zeugnis der Wahrheit' in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben“ (Hirsch 1952: 177).

⁵⁸ Hamann 1951: 259, Hume 1981: 83 (ibid. die spinozaaffine [E 2P7] Übersetzung Hamann's „Ideen sind in der ganzen Natur Copien wirklicher Gegenstände“). Die gesamte Hamann-Übersetzung von Hume (1981) ist eine Meisterleistung an Verknappung und trotzdem sachlicher Adäquanz. Ein Mystiker, Pietist und jeder sonstige, religiös empfindsame Schwarmgeist – etwa die Radikalpietistin Susanna Katharina von Klettenberg, die naturgemäß von Hamann enthusiastisiert war (Dohm 2001; Kemper 2001: 181) – hätte ausgerechnet einen Skeptiker wie Hume niemals derartig begreifen können (Hamann 1951: 245-274) [Unzugänglich, leider: Margarete Pöttner: Hamann's Humeübersetzung. Phil. Diss. Wien 1939]. Zur Vorbereitung auf die Übersetzung studiert Hamann Malebranche, Berkeley, die „Bibliotheca Fratrum Polonorum“ und Socin (wohl: Fausto Sozzini 1539-1604): „Daß ich mit Socin in Ansehung der natürlichen Religion einig bin, bewog mich, den Hume zu übersetzen“ (Gildemeister 1875: 374). – Vor allem aber: sollten Hamann und Hume (dessen Spinoza-Rezeption ich, um die Literaturliste zu entlasten, nicht nachweise) den Anhang von E 1, der nicht in die Zwangsjacke geometrischer „Logomachie“ gesteckt worden ist, die berühmte anti-anthropozentrische und anti-teleologische Polemik nicht wahrgenommen haben (Spinoza 1977: 93-103)? Beschränken wir die Antwort auf Hamann: Ja, er hat, aber der nächste Argumentationsschritt Spinozas, die Relativität der Begriffe gut/böse raubt Hamann sein Lesevermögen: „lauter modos imaginandi“, „als ob seine [Spinozas] Definitionen aus etwas anders beständen und keine modi imaginandi wären“ (Hamann 1965: 366). Hamanns Horror vor der Relativierung von gut/böse hebt Berlin (1965: 156 ff.) hervor, wenn Hamann für seine Begründung jedoch die Freiheit des Willens benötigt, dann gnade ihm Luther, sein wesentlicher Lehrer und sein angestrebtes Vorbild (zu Luther s. u.)!

die Natur derart begrenzt vorstellt, daß es den
Menschen für ihren Mittelpunkt [vornehmsten Teil]
hält.⁵⁹

Der Abschnitt endet ironisch, daß diese Erkenntnisse freilich nicht diejenigen sind, „die zum Heile notwendig sind“, und das Argument wird mittels historischer Reflexion verstärkt, was einst als Wunder galt, ist heute verblaßt, neue Wunder – mit Adorno: „Aberglaube aus zweiter Hand“ – warten an der nächsten Ecke. Kein Zweifel, was einst im Glauben eingeschrieben war, ist in die Vernunft übernommen, besser eingeschleppt worden. Um Hamanns Vernunftkonzeption adäquat zu erfassen, muß unterschieden werden: Vernunft als Medium von Wissenschaft (inkl. Mathematik), die einen fraglosen Fortschritt darstellt – und sei es, weil sie das Leben mittels ihrer Erfindungen erleichtert – von Vernunft im Sinne einer „gesunden Vernunft“ (die die Berliner Aufklärung präjudiziert). Diese ist eine Einbildung, eine Chimäre, ein Götze, ein neues Papsttum, verdankt sich entweder frechster Eitelkeit oder größter Unwissenheit, mindestens Blindheit.⁶⁰ Über die ‘eigentliche’, die spezielle Hamannsche Vernunft, Vernunft im ‘Vollsinn’ (Gründer 1958: 188f), die Vernunft, die mit Sprache und Offenbarung zusammengehört, unten gleich mehr. Um beide Vernunftformen auszudifferenzieren, arbeitet Hamann mit einem dialektischen Verfahren. „...Hamanns Angriff auf die Gelehrsamkeit arbeitet mit den Mitteln der Gelehrsamkeit – und mit der durch sie vorgegebene Metaphorik“.⁶¹

Die erstere Vernunftform liegt als Philosophie mit Platon und Aristoteles vor, und unter Substanzverlust, in seiner Zeit mit Leibniz und Wolff (Hamann 1994: 77).⁶² Wie

Hamann würde unter *vulgus* das Gelehrtenvolk mit einbeziehen (z. B. Leibniz’ Theodizee!), im Kontext mag genügen Hume 1981: 140, Hamann 1951: 273. Nun ist semantische Strategie der Bibeltexte, wie Hamann ebenfalls nach Spinoza als zweiter (!) entdecken wird, daß sie „durch sich selbst über sich selbst **mitteilen**, daß sie **nicht** in die Kategorie vernünftiger Mitteilungen gehören“ (Konrad Hecker, zit. bei Walther 1991: 76, Anm. 5); allerdings von Walther verkompliziert, dieserart, wie sein ganzer Aufsatz in angestrengtem Wissenschaftsjargon gravitatisch einherschreitet: um den vermuteten Rezipienten einer altehrwürdigen Theologiezeitschrift zu imponieren?

⁶⁰ Vgl. diese Bezeichnungen in der immer noch für die Philosophie Hamanns, grundlegenden Studie (dem Urteil von Gründer (1956: 102-110) pflichte ich bei) von Metzke 1934: 38-44, ebenfalls dort die Bedeutung Hume/Kant für Hamann und ihre deutliche Grenze (195-198) und Hamanns Verteidigung der Wissenschaft (66f.). – Kürzlich ist Metzke in Verdacht geraten: Kam aber nicht doch Metzke, der für seine Karriere im Dritten Reich „kaum mehr Einsatz [zeigte] als zur Bekundung glaubwürdiger Loyalität unbedingt notwendig war“, dann wenigstens den weltanschaulichen Erwartungen entgegen hinterfragt Tilitzki die Metzke-Würdigung seines Doktorvaters Gründer. Seine Antwort fällt in **diesem** Fall nicht überzeugend aus, bei 1473 Seiten ein verständlicher blackout; beim Nachschlagen der diskriminierten Metzkestellen (Tilitzki 2002: 656, Anm. 262) fiel mir nichts auf, was positiv die nationalsozialistische Ideologie antezipiert (man vergleiche dagegen nur Naders vierbändige Literaturgeschichte, nicht erst die 4. Auflage von 1938-41, schon die um Fremdwörter peinlichst gereinigte 2. von 1923-28!), außer dem einen kleinen Seitentritt gegen Spinoza (Metzke 121; Tilitzki 2002: 656). Ob er den Haugkreis (Tilitzki 19 ff.) dieses **eine** Mal nachahmen will?

⁶¹ Schumacher (2000: 151). Exemplarisch kann Schumacher belegen, wie bereits anfang der 70er Jahre – also Jahre vor der persönlichen Begegnung in Königsberg – Hamann sorgfältig und höflich, aber mit eindrucksvoller, nachvollziehbarer Exaktheit, Mendelssohn nachweist, daß derselbe Hamanns Vernunftgebrauch beschneidet, ihn ummünzt in einen sog. ‘verständlichen’ Abkömmling der „gesunden Vernunft“ (Schumacher 2000: 140-143, auch 99, Anm. 34).

⁶² Äußerst knapp geraten die Hinweise von Büchsel 1996. Großartig ist Hamanns eigenes Konzept der Philosophie in seinem Brief an Herder vom 15. September 1784 (Hamann 1965:

aber nach Aristoteles aus Philosophen Sophisten (83) wurden, so gilt für die Nachfolge von Wolff fünfundzwanzig Jahre später, ähnliches zu konstatieren. Seiner Technik gemäß, aus Rezensionen Antirezensionen zu basteln, reflektiert er zuerst „die typische Bedeutung einer Autorhandlung durch die Einkleidung und Charakteristik seiner Gedanken“ (Hamann 1975: 309).⁶³ Danach changiert er seinen Subtext, die Rezension (s. Wild 1975: 488), die erneut auf dem ewigen Cliché der Unverständlichkeit herumreitet, und Hamanns Sprache wie Kleidung fremd findet, beide seien eher Verkleidungen, zuerst in eine soziologische Betrachtung über Mode, die zum einen für-sich steht, zum anderen als Metapher für den Philosophiebetrieb fungiert.

In seinen und seiner Brüder Augen unterscheidet mich
meine Kleidung so 'kenntlich', daß selbige ihm mehr
Verkleidung, als **Bekleidung** zu seyn scheint. Dieser
'Subtilität' zu folge besorge ich durch meine
Entkleidung noch unkenntlicher zu werden,
und den Meisten [...] (nicht Besten) noch weniger zu
gefallen, so lange nemlich noch der spezifische
Unterschied⁶⁴ schöner Natur auf den Zuschnitt des Rocks
oder auf die Mundart des Modenschneiders ankommen, und
ein jüdisch welscher Masken- und Brillenhandel die
Philosophos Acediosos⁶⁵ des allgemeinen Deutschland
und achtzehnten Jahrhunderts bübisch täuschen und
ihre Staaten in Wüsten [Anm. 30 von Hamann] verwandeln
wird.⁶⁶

210-216). Zu berücksichtigen bleibt die Lektürestrategie Hamanns, da er *zielbewußt* Spinoza, Leibniz, Wolff ausschied oder: Spinoza doch nicht? Vgl.: Nadler 1949: 458/9.

⁶³ Der Text ist von 1787: die 'Fliegenden Blätter', die ich in der zweiten, nichtveröffentlichten Fassung zitiere, die eleganter ist.

⁶⁴ Text: Unterscheid, nach 1. Fassung verbessert. Hamann 1975: 309; Z. 24, bzw. 308; Z. 24.

⁶⁵ *Brillenhandel, jüdischer*. Hamann synonymisiert öfter, Spinoza: Brillenschleifer, nach den rührigen Narrationen von Bayle und Colerus (Spinoza 1977: 46 u.66): „Spinoza ist Dein Hauptschlüssel und seine Gläser für Deine Augen vielleicht geschliffen, aber unrein und gefärbtes Glas“ (an Jacobi, Hamann 1979: 167). Beim Adjektiv soll Mendelssohn mitklingen (hier auch einmal Schreiner brauchbar: „Der 'Prediger in der Wüste' [Hamann] führt auch hier einen doppelten Zug gegen den Gegner, als Philosophen und als Juden: mit rational diskursivem Denken und mit der Geschichte des Alten Bundes, der ja beiden gemeinsam ist“ (Hamann 1965: 97). *Maskenhandel*, welscher: hierbei wäre zu allerst zu beachten, daß solcher Hamanns eigener „Autorhandlung“ bestens vertraut ist (Insgesamt dazu Koepp (1965), besonders die ca. 100 (!) Masken in Koepps Masken-Ausstellung 33-35). Vorher hatten wir den Begriff ja bereits für Lessing; Wachter und die Folgen können als „Kabbala in der Maske der Philosophie“ verhandelt werden (Kilcher 1994). Bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg mutmaßt Schildknecht (1990) vielerlei Masken, und unsere Zeit kennt Le philosophe masqué [Le Monde, 6.4.1980] (= Foucault) oder eine Buchreihe: „Bachtin unter der Maske“. Ein welscher Handel ist nicht koscher, leichtblütig (wie die Italiener?), täuscht Qualität durch äußeren Schein vor, bietet Güter zum Tausch, deren Gebrauchswert rasch verdirbt. Schließlich, die *Philosophus Acediosos* (nur in 2.Aufl.): Wild schlägt vor: Nachlässige Philosophen (488), besser würde passen: Mürrische, mißmutige Philosophen, die ausgefallenen Geschmack in Kleidung und Sprache verabscheuen. (Dank an Peter Struck, mit dem ich diese Stelle durchgesprochen habe.)

⁶⁶ Hamann 1975: 309. Allein auf dieser einen Seite weicht Nadler 10 mal vom Original ab (Nadler 1951: 367).

„Ihre Staaten in Wüsten verwandeln“: die Anmerkung 30 hat es für unser Thema in sich! Hamann zitiert zwei Stellen aus dem ... *TP*!

A) *TP V 4*: „[...] Kann man ein Gemeinwesen, bei dem der Frieden von der Verzagtheit der Untertanen abhängt, die man wie eine Herde führt, um sie lediglich zu Sklaven abzurichten, angemessener 'Einöde' als Gemeinwesen [civitas] nennen.“⁶⁷

B) *TP VI 4*: „Wenn [...] Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen soll, dann gibt es für Menschen nichts Erbärmlicheres als Frieden.“⁶⁸

Wir haben eine typische Operation Hamanns vorliegen, Text und Fußnote sind ineinander montiert, er nimmt beides als Zwei-Seiten Paradoxon, und gewinnt aus dem ständigen Hin und Her (*crossing*) eine Beobachtung zweiter Ordnung, weil er permanent den blinden Fleck der je einen Seite zum Reflexionsgegenstand macht. Präziser: Hamann beobachtet die eine Seite [*marked state*] in Differenz zur anderen [*unmarked state*] und in Differenz [Derridas *différence*] zur „Unterscheidungsoperation, die die beiden *states* trennt“ (Baecker 2002: 108).⁶⁹ Dies wäre als eine moderne Hamann-Leseanleitung zu gebrauchen. Zu seiner Zeit, scheitern die Opponenten (ebenfalls!) daran, daß sie Hamanns Agieren zwischen Fremdtext und Eigentext ignorieren, wobei der Eigentext oft durch die Fremdtexte, die in ihn eingebaut sind, zurückerobert wird. Mittels dieser Operation wird zugleich demonstriert, wie die entstellten Einbauten aus verkehrten und verkehrenden Theoriekonstrukten zu erklären seien.⁷⁰ Nicht aber erst, wenn Hamann auf Rezensionen reagiert, den zirkulierenden Diskurshandel in erweiterter Reproduktion fortsetzt, sondern bereits bei der Herstellung seiner Waren, den „Wannchen“ und „Salbadereyen“, antezipiert Hamann die erwartbare Falschrezeption. Als Rohstoff liegt überaus genügend Notizenmaterial vor,

[...] welches mit Vorliebe erst in die Textanmerkungen eingeht und von hier aus weiter in den Text in den verschiedenen Formen der Anspielung und Zitats vordringt. Das Notizmaterial erorbert den Text gleichsam **von unten**, d. h. von den Anmerkungen aus, die in ihrer literarischen Gestalt offensichtlich der Notizform und der Art der Stoffsammlung am nächsten stehen und so eine Art von literarischem Einfallstor für diese bilden.⁷¹

⁶⁷ Hamann zitiert nach den *opera posthuma*. Die lateinische Fassung steht in Spinoza 1994: 64; Z. 13-15. H. unterstreicht „Solitudo“, Einöde. Bei Spinoza kehrt sich diese Stelle gegen Hobbes, der Frieden in *De Cive* als „tempus bello vacuum“ definiert.

⁶⁸ Spinoza 1994: 70; lat. Z. 15/6. Hamann hebt hervor: „Pax/Frieden“. Bei Spinoza wird Tacitus, *Agricola*, mitzitiert: „ubi solitudinem faciunt, pacem appellant“.

⁶⁹ Freilich, das ist eine andere Welt, die Luhmann-Welt (Luhmann 1997), die unzugänglich zu sein scheint für Autoren theologischer Provenienz (etwa: Bayer 1998).

⁷⁰ Um Hamann-Forschern das gemeinte zu illustrieren, möchte ich an eine Beobachtung von Renate Knoll anschließen, die sich vielleicht einer Anregung einer fast vergessenen Dissertation [Johann Conta, Hamann als Philologe, Graz 1889. Masch.] verdankt: „Im gewagt freien Spiel mit dem fast peinlich genau aufgenommenen Wortlaut rückt er Jacobis 'fiktives Gespräch' [Hume; Hamann 1868: 499-514] beinahe Zeile um Zeile in die Perspektive verfehler Rede. Mit allen versierten Mitteln eines versierten homie de lettres zeichnet er sie als Produkt einer letztthin verkehrten Welt, in der der Mensch sie selbst verloren hat (Knoll 1979: 226).“

⁷¹ Hoffmann 1972: 63 [Hrgh. Verf.]. – auch desweiteren: der gesamte Teil Notiz/Lektüre Seite 50 bis 119; wunderschön seine Zwischenüberschrift: „Der Arbeitsstil Hamanns, das Verhältnis von Arbeit und Spiel, von Fachwissenschaft und Liebhaberei“ (69). Diese, wie ich finde, erstaunlich innovative Arbeit, die die Forschung der 50er und 60er Jahre auf eine neue

Anders gesagt: Der Eigenwert des durch das Agieren – eine weitere Zweiseiten-Form – hergestellten „medialen Bereichs“ (V. Hoffmann) wird nicht erkannt. Traditioneller ausgedrückt: Seine Opponenten „realisieren Hamanns mimische, perspektivische Darstellung nicht, nehmen nicht wahr, daß von verschiedenen Sehpunkten aus geurteilt wird“ (Büchsel 1966: 288).⁷² Eine legitime Frage ist, ob von mir nicht geschwindelt wird, ob ein Anachronismus vorliegt: Kann in der Autorhandlung eines Hamann vor über 200 Jahren tatsächlich schon die moderne Produktionsweise nachgewiesen werden, die systemtheoretisch adäquat kopiert werden kann? Das ist möglich. Für Laurence Sternes *Tristram Shandy* (1759-1767) ist der Nachweis erbracht.⁷³

Betrachtet man diese Auskünfte der Hamann-Philologie, der dieses systemtheoretische Wissen bislang fremd ist, aus anderer Perspektive, dann meldet das Gedächtnis ein weiteres Theoriedesign, welches seit 1969 durch Julia Kristeva prominent wurde: die Bachtinwelt.⁷⁴ Früher als gedacht, nach 25 Jahren, hat der Hamann-Betrieb in einigen Stücken davon Kenntnis genommen (nicht die meisten, die Besten). *Dialogizität* (Bachtin), *Intertextualität* (Kristeva), der Text als Mosaik von Zitaten, interlingualer

Stufe hebt, wird weitestgehend in der Hamann- Forschung (absichtlich?) übergangen. Die werbende Rezension der Hamannexpertin Büchsel (1986: 381-384) konnte daran nichts ändern. Ausnahmen sind: Bohnenkamp-Renzen 1996: 136, Anm. 21 und insbesondere Schumacher 2000: 111 ff. – Nicht zuletzt rekonstruiert H. das Lesefeld Hamanns. Von höchster Bedeutung ist für ihn Jakob Friedrich Reimann (39), ja, gewiß: Der Reimann von *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim 1725 (s. Schröder 1987 und den von Schröder veranstalteten reprint frommann-holzboog 1992).

⁷² Gleiches wird hypertropher heute so formuliert: „Kein Zufall, daß sich Hamann zur Beschreibung seines Glaubens gern der Sprache eines Hume oder der Kategorien der französischen Literaturtheorie bedient [...], daß die hermeneutischen und theologischen Grundsätze Hamanns sich um rhetorische Figuren herum kristallisieren, da hier [...] die **opinio** (belieb) über die **persuasio** Auskunft gibt. Das Gelingen des persuasiven Akts setzt wiederum die Kenntnis der Affekte und der sprachlichen Mittel voraus, welche Abbild oder Erreger der Leidenschaften und Empfindungen sind.“ Achermann (1997: 221).

Welch' Erholung, mal keine theologisch und keine rein philologische Arbeit, sondern ein gänzlich anderer Kontext, in dem Hamann zu seinem Gewinn an der Diskursbörse plazierte wird! Leider schlägt sich die Originalität der Arbeit in zwei typischen Unsitten nieder: a) Verspieltheit und Manieriertheit der Satzbildung, Redundanzen ohne Zahl b) Verschweigen aller verwandten Ansätze, so ist die Erwähnung von Jochen Hörisch als Vorwortschreiber von Sohn-Rethel in einer Minifußnote eine glatte Frechheit. Daß ebenso brauchbare, aber bravere Pilotstudien zum Thema wie Lauer 1994 ignoriert werden, ist dann logisch (bei ihm 13 Hörisch-Titel; 301).

⁷³ „Ein Metaroman, [...], seine Organisation, seine Problematik und seine Themen sind mit Begriffen beschreibbar, die im Zentrum der Systemtheorie angesiedelt sind: Komplexität, Kontingenz, Selektion, Temporalität, Paradoxie, Selbstbeschreibung und natürlich Selbstreferenz“ (Schwanitz 1990: 158, insgesamt bis 168). Die Kenntnis Hamanns von Sterne ist verbürgt, beispielsweise Hamann 1965: 262; irgendwo in einem Insel-Almanach gerät Hammacher der Ausdruck: *Shandyismus* in die Feder! Statt mit Luhmann könnte auch eine andere moderne Interpretationsmöglichkeit gewählt werden, die *Stephen Greenblatts*, statt Systemtheorie: *Zirkulation von Zeichen*. Die Lektüre interpretiert „die Vieldeutigkeit von Zeichen auf immer diesselben Signifikate“ hin, kuptiert mithin die Imagination des Lesers, welche „seine Gedanken auf die immer gleichen Bahnen lenkt und ihm die Freiheit, die es verspricht, beständig verwehrt. Was die Zeichenzirkulation steuert und dadurch wieder abschließt, wäre ein Begehren, das dann das einzige wäre, was am Ende wirklich frei zirkuliert“ (Tausch/Butzer 2002: 100). Dieses frei zirkulierende Begehren bloßzulegen und als Reflexion zweiter Ordnung zu etablieren, wäre das Projekt sowohl Sternes wie Hamanns!

⁷⁴ Inzwischen ein Tollhaus: „Bachtinobesije“, Bachtintollheit; Polouboiarinova 2000: 393. Der Aufsatz von Kristeva (1969) ist der wirkungsreichste literaturwissenschaftliche Aufsatz des 20. Jahrhunderts, so meine Behauptung, für die ich jede Wette eingehe (trotz Sokal!).

Codewechsel, Para-, Hyper- und Metatextualität (Genette) – Hamanns *Centostil*⁷⁵, mit dem er gerne jongliert, eben,

Techniken, die der Königsberger Polyhistor allesamt verwendet: Zitat, Anspielung, Übersetzung, Imitatio, Adaption, Variation, Parodie, Kontrafaktur, Dekonstruktion, Replik, Resümee, Centostil u. a. Gemeinsam ist den intertextuellen Verfahren, daß sie das adäquate Verständnis von Texten von der Kenntnis von Prätexten abhängig machen.[...] Intertextualität stellt jedenfalls bei Hamann das strukturbestimmende Verfahren der Textproduktion und -rezeption dar.⁷⁶

Welches ist das Ergebnis dieser Umwegsproduktion? Hamann wörtlich zu nehmen heißt ihn mißzuverstehen, oder: Hinter jeder Bemerkung ist eine Gegenbemerkung versteckt, die als Subtext allerdings mitpräsentiert wird. „Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn“ (Goethe – oder E 3Def20Ex.). Die Collagen von Bibelmaterial und sagen wir, säkularen Texten der griechisch-lateinischen Literatur sind kaum zu übersehen, nur ist es die Obsession der 50er-Jahre Forschung unserer Theologen, zu erklären, sie seien letztendlich einzig aus der Bibel: Was ihr – vorgeblich – liebster Gegenstand ist, schieben sie Hamann unter. Wie wärs umgekehrt: hinter jeder Bibelstelle verbirgt sich ein Zitat der klassischen Antike? Generell gilt: *Hamann ist Manierist* (Knoll 1963: 89).

Man könnte ein Entweder-Oder vorschlagen. Entweder hält man Hamanns „Gedanken über den Lebenslauf“ vom April 1758 (Hamann 1993: 313-349) – das: „Du Herr alleine/ Räumst hin weg uns alle Klötz und Steine“ – für seine Biographie, oder, wofür ich plädiere, sein Werk, genauer das Konvolut des siebenbändigen Briefwechsels. „Die beste und wahrste SelbstBiographie sind **Hamanns Briefe**“, schreibt trefflich Jean Paul: Genauso Hamann selbst, in seinem Brief an Jacobi vom 3. April 1786: der Briefwechsel sei „voller Widersprüche, wie ein treues psychologisches Journal meines **inneren** und **äußeren** Zustandes [...]“.⁷⁷

⁷⁵ Vgl. Jørgensen 178: 382 ff.; Bohnenkamp-Renken 1996: 131.

⁷⁶ Beetz 1996: 83/4. Dieser Text und der gleiche Akzente setzende von Bohnenkamp-Renken, die zusätzlich mit Genette arbeitet, entsprechen ihren Thesen: Beetz intertextualisiert 129 Fußnoten; Bohnenkamp-Renken immerhin 87. Zum Vergleich: Bayer 2002 lediglich 16, – apart: Nr. 14 Bayer, „Schöpfung als Anrede“ – Die Beachtung einiger dieser theorie-technischen Feinheiten würde der Spinoza-Forschung auch gut zu Gesicht stehen, einsamer Avantgarde bislang: Norris 1991.

⁷⁷ Jean Paul 1996: 755; Hamann 1975: 342, der fortsetzt: „das bloß ein Freund von gleichem Schroot und Korn auszulegen imstande ist“. In diesem Punkte mag ich Nadler mit vollem Herzen zustimmen: „Der Briefschreiber Hamann ist eine ganz andere Erscheinung als der Schriftsteller. Sein Briefstil ist sein organisch weiter entwickelter Jugendstil und läuft vom Stil seiner Schriften in einem rechten Winkel ab. Dieselben Gedankengänge, die er in den Schriften absichtsvoll verdunkelte und hinter der Spur seines Fußes verschloß, erhellt und öffnet er in seinen Briefen mit arglosem Vertrauen“ (Nadler 1930: 309). Was, zum Teufel, ist Hamanns „organisch weiterentwickelter Jugendstil“? Es ist der munter-bewegliche, zuweilen lustvoll zersetzende, frech-polemische Stil eines Zeitungsmannes, der des **Publizisten** Hamann, der sich mutig in die öffentlichen Diskurse einmischt (vgl. Baur 1991); gottseidank bleibt sein Untertitel „Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit“ lip-service, mutmaßlich seinem Doktorvater und Herausgeber der Reihe, zuliebe (1991: V)? Statt von Verkündigung lernen wir spannendes über Hamanns Umgang mit Holbach, auch er zuweilen

Leider jedoch entfernen wir uns von Spinoza, deshalb rasch zurück mit der Frage:

Könnte man sich – auch für Hamann – mit der Erklärung begnügen, die Engstler für Maimon plausibilisiert hat, der im Spinozastreit gegen Mendelssohn, partiell für Spinoza gestritten hat (Engstler 1994: 173ff), daß Maimons Rezeption „streifend“ bleibt? Vergewissern wir uns: Sicherlich, Jacobi drängt Hamann Spinoza auf, Hamann investiert Jahre über Jahre in das Studium des Gesamtwerks, teils ergebnislos, teils erkennt er doch bestimmt, wie wenig Spinoza Jacobis mit dem authentischen Spinoza gemein hat.⁷⁸ Was er im Grunde schon am Anfang weiß, muß er, der Pathologie seiner Freundschaft mit Jacobi geschuldet,⁷⁹ bis 1787 sich und Jacobi verheimlichen.

Am 13. November der Schlußakkord:

[...] haben wir die ersten nächtl. Vorlesungen über
Dein Spinoza=Büchl. gehalten Franz [Bucholtz] fechtet
für Dich, als wenn es sein eigen Fell beträfe; und ich
spiel mit eben der Heftigkeit des *Advocatum diaboli* im
Namen der Berliner (Hamann 1979: 340).

Und schließlich am 5. März 1788, quasi testamentarisch:

[...] und wollte an einen kleinen Versuch meiner
Anmerkungen über Dein Spinoza-Büchlein⁸⁰ gehen, nemlich
von S. 7-10. So bald ich auf Sp. u. Hemst. komme, stehen
die Ochsen am Berge, weil ich mich seit Jahren quäle
diese beyden Quellen zu untersuchen. Hierzu wird bey mir
eine besondere Muße und Laune erfordert, die ich wohl
unterwegs [nicht] haben werde, sondern einmal zu Hause
erwarten muß. Die euclidische Schale des einen und die
platonische⁸¹ des andern [Frans Hemsterhuis] ist mir
verdächtig, daß ich meine morsche faule Zähne nicht an
ein paar tauben Nüssen misbrauchen will, in denen ich

maskiert: *Curé Meslier*. (193; insgesamt: 206-240).

⁷⁸ Dezember 1785, an Kleuker: „Mir ist es noch immer ein Problem, wie ein tiefdenkender Kopf, wie Spinoza, in dem System, was unser Freund Jacobi aus ihm gezogen, Ruhe u Glück des Lebens finden konnte“ (Hamann 1975: 174). Oder, Februar 1786, an Jacobi: „Der jüdische Philosoph [Mendelssohn] beklagt sich, Ihre metaphysische Sprache nicht verstehen zu können. Es geht mir ebenso, wenn ich Ihnen die Wahrheit sagen soll. Seine Uebersetzung des Spinoza in den Morgenstunden ist mir einleuchtender, als Ihre Darstellung des Systems, das gleich dem K. [Kants?] aus lauter wortreichen Formalitäten ohne denkbaren Inhalt besteht“ (Hamann 1975: 271).

⁷⁹ Am besten zu diesem Komplex Christ 1988a, bes. 238 ff., wo Christ beschreibt, wie Hamann sich als Schreckensmann Jacobi gegenüber präsentiert, der genau das nicht sehen will!

⁸⁰ Im Hamann-Nachlaß, UB Münster, liegen 15 Fassungen vor, die verschiedenen Entwürfe waren Zeitgenossen wie Goethe bekannt: 14 Variationen (Jacobi 1998a: 509/10). Nadler kümmert solches nicht im mindesten: er druckt ohne Varianten, versteht sich, eine ab, Hamann 1952: 456-459. Nadler verliert kein Wort, ob es wenigstens die Fassung ist, die Hamann am 7. Mai 1788 an Jacobi geschickt hat (Knoll 1963: 52). Jacobi wird nach Hamanns Tod, unter Auslassung (Übergehen) der ihn kritisierenden Äußerungen, diese Anmerkungen zu seinem Buch, als Beilage III, fragmentarisch veröffentlicht, um die zirkulierenden Fassungen zu neutralisieren (vgl. Jacobi 1998: 217 ff. und Kommentar 1998a: 510 ff.). – Aber im Prinzip sieht Scholz die Proportionen korrekt, die Nebensächlichkeit der Hamann/*Spinoza-Büchlein*-Kontakte (Scholz 1916: CXIX ff.).

⁸¹ Wenn Hamann gar hätte wissen können, wie eng beide Schalen aneinander kleben, hätte es seine Laune noch mehr verdorben! Jedenfalls, wenn Röd nicht widerlegt wird, Röd 2002: 172/3, im Abschnitt ‘Ontologie und Geometrie’.

statt des Kerns einen Wurm oder vielleicht die reinen
Reliquien seiner Exkremente vermuthet.
(Hamann 1979: 412)

4. Vier Brocken zum Schlusse:

Das Heil kommt von den Juden –
Noch hatte ich sie nicht
gesehen; ich erwarte aber in
ihren philosophischen Schriften
gesündere Begriffe – zu eurer
Beschämung – Christen!

Hamann

(1) Der Anstoß durch Jacobi, sich erneut mit Spinoza zu beschäftigen, führt ihn auf eine Spur, die sich verzweigt, solange bis die Spur aus dem Auge verloren wird; währenddessen dekonstruiert der Jacobi-Diskurs die Einsichten, die an Spinoza gewonnen werden und tiefergehend gewonnen werden könnten. Dieser Dekonstruktion versucht Hamann durch sein trainiertes Schreibverfahren zu entsprechen, welches „weitgehend durch ein [...] Spiel der fortlaufenden Überlagerung und permanenten Verstellung gesteuert“ wird (Schumacher 2000: 113). Zuweilen trifft er auf die Spinozaspur: Er verkettet Glaube, Vernunft-Idealismus, Realismus und imaginiert eine Linie Hume/Spinoza, in ihr eingeklammert: Kant/Leibniz (Hamann 1979: 165). Spinoza wird zum Parasiten, der den Jacobi-Diskurs unterhöhlt.⁸² Am Anfang war Hamann optimistisch, Januar 1785: „Mit seinem Tractatu Theol. politico bin ich geschwinder fertig geworden, und **die Auszüge, welche ich mir vor beynahe 30 Jahren gemacht, habe noch beynahe hinlängl. für meinen jetzigen Gebrauch gefunden**“, dann, Ende August 1786: „Ich verstehe noch zu wenig von Spinoza“ (Hamann 1965: 343 [Hervorhebung des Verf.]; Hamann 1975: 538).⁸³ Und endlich, zum Schluß, 28. August 1787, an Herder:

Ich habe mich fast 2 Jahre über Sp. gequält, ohne ihn selbst recht verstehen zu können, noch was andere über ihn geschrieben haben, und bin willens noch einen Versuch zu machen, alles nach der chronologischen Ordnung zu lesen was neuerdings über diesen cartesianischen Glaubensheld neuerdings herausgekommen. Mens sana in corpore sano ist die conditio sine qua non – sich denken und schreiben läßt⁸⁴

⁸² Vgl. Baecker 2002: 83 ff. – mit Hilfe von Serres' *Parasiten* und Derrida 1979: „Dekonstruktion“ 27 ff. Und nicht allein den Diskurs, auch die Freundschaft von Jacobi und Hamann; dazu glänzend Christ 1988a.

⁸³ Daß für Jacobi quasi parasitär was dabei herauspringen mag, bleibt unbenommen. „Durch Arthur Henkel wurde ich brieflich belehrt, in welch starkem Maße die Zweitfassung des Spinozabüchleins 'die Frucht einer nachhaltigen, zuchtmeisterlichen Einwirkung Hamanns' ist (Brief vom 8. November 1994)“ (Frank 1998: 676, Anm. 22).

⁸⁴ Hamann 1979: 286. Was wohl ständig in Hamann wach geblieben ist, ist sein Bekenntnis Lavater gegenüber, Dezember 1784: „Hierzu kam, daß ich seit einigen Wochen auf ganz besondere Veranlassungen über die Werke des **Spinoza** brüte und mir die exemplarische

Wenn Hamann sich die Laune nicht vergällen läßt, löst er sein Spinozaproblem mit links, mit Humor, der bei ihm zu den wichtigsten Ingredienzen des philosophischen Denkvermögens gehört.⁸⁵ Hamann findet ein schönes Denkbild in Mendelssohns Brief an Kant vom 16. Oktober 1785 vor: „Ueberhaupt ist diese Schrift des Hrn Jacobi ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt, der Kopf von Göthe, der Leib Spinoza, u die Füße Lavater“ (Mendelssohn 1977: 312). Mit einer kleinen, umschaltenden Gedankenbewegung plaziert er Spinoza in die Position, die ihm gebührt, versinnlicht Goethe und tauscht theoriebewußt Lavater gegen Herder aus.

Man versteht Sie nicht, und hierinn sind Sie mit Kant und vielleicht dem Prediger in der Wüsten in gleicher Verdammnis. **Versteht man sich selbst?** Lavater kommt auch in dem Briefe vor. Man findet in Ihrem Spinoza Büchlein, wie Claudius es nennt, des Sp. Kopf, Herders Torso u Göthens Zehen.⁸⁶

(2) Der Raum, in dem sich Hamann bewegt, wird als religiöser beschrieben, und damit wird er unterkomplex bestimmt. Offenbarung und Verkündigung gelten als Feldzeichen für die „eigentlichen“ Absichten Hamanns, die sogenannte Bekehrung in London 1758 wird teleologisch bis ins Spätwerk hineingetrieben. Hegels harte Gegenthese wird übergangen, daß „der Trost, den er [durch seine Bibellektüre] empfangen, [...] alle Furcht, alle Traurigkeit [verschlang ...] Die nächste Anwendung, die er von diesem empfangenen Troste machte, war die Stärkung gegen die Last seiner Schulden“ (Hegel 1970: 290).⁸⁷ Aber selbst die Fieberwellen in London schalten Hamanns realistische

Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Emsigkeit und Genügsamkeit dieses außerordentlichen Mannes lebhaft im Sinn schwebte“ (Hamann 1965: 293).

⁸⁵ Zu Hamanns Humor zutreffend, immanent: Seils, Nachwort Hamann 1963: 521 ff. Gewichtiger: daß er damit dem Denken Raum verschafft, wird gern übersehen. Steffen Dietzsch nimmt zu Recht Hamann zum Gewährsmann seines Essays Wahr-Lachen (Dietzsch 2002: 33 ff.). Ebenso sieht es Roman Prochaska (1971, *Jahrbuch der Wiener Goethegesellschaft*, Hamanns Freundschaft zu Horaz: Diese Freundschaft ruhte im gemeinsamen Sieg des Humors über die Verzweiflung, im Bewußtsein einer Lebenskunst, deren Symbol das wahrhaft ernste, das unzerreißbare Lachen ist“ (zit. bei Büchsel 1986: 388). Dietzsch startet den Essay einfallsreich mit Hamanns wundervoller Korrektur von Kants „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ in „selbstverschuldeter Vormundschaft (auch: Hamann 1965: 294), die aus Ideologie mit einem Streich Wissenschaft macht. Hamann ist in der Tat kein verklemmter Pietist noch ein verhuschter Mystiker, der (seine) Sinne unterdrückt, wie der in theologischen Dingen höchst kompetente Fritz Lieb überzeugend herausarbeitet (Lieb 1926: 280 ff.), der eine wunderbare Sentenz von Hamann dazu anführt: „Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruht auf 'diesem Stock' der 5 Sinne“ (zit. Lieb 282) – „Die **Bildung** der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (Marx 1844: 166). Schließlich: „Auf der Wahrheit der fünf Sinne“ gründet Goethes Anthropologie der geschichtlichen Erfahrung (Koselleck 1993: 33; Goethe, Brief an Lavater 28. 10. 1779).

⁸⁶ Brief, 5. November 1785 an Jacobi (Hamann 1975: 119/120). Hamanns obsessionelle Verkleidung als 'Prediger in der Wüste' – hier werdens gleich dreie! – hat die Kommentare beschäftigt. Schreiner optiert für Johannes 1. 23: „1. 22. Was sagst Du von dir selbst?“ 1. 23: „Er sprach: 'Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste: Richtet des Weg des Herrn! Wie der Prophet Jesaja gesagt hat' (Jes. 40,3)“. Unterstellt wird mithin blank eine Identifikation mit Johannes und S. meint (richtiger), die Berliner Aufklärung sei die geistige Wüste, in der H. predigen müsse (Hamann 1956: 51 ff.). Schöner bei Koepp (1965: 81 ff.): Der Prediger in der Wüste ist eine Zweitmaske vor der Schreckmaske des Pan!

⁸⁷ Diese Kompensationsthese wird gestützt von Koepp 1965: 230-261. Die Hamann-Forschung ignoriert diese These seit fast 40 Jahren.

Wahrnehmung nicht vollends aus. „Wie nöthig sind die Kirch[en]verfolgung.[en] um den Glaub[en] der M[enschen] in Gluth v Leb[en] zu erhalt[en]“ (Hamann 1993: 142).⁸⁸ Daß Hamann die Bibel in jener Zeit genauso rational, sprich: soziologisch interpretieren kann, ist bekannt; daß er nicht über den institutionellen Scharfblick von Spinoza und Hegel verfügt, steht auf einem anderen Blatt.⁸⁹ Trotzdem hätte er (oder hat er gar, man müßte seine 30 Jahre alten Auszüge kennen!) an Spinozas *TTP* dessen Kernpunkt erkennen können: die systematische Trennung von Philosophie und Theologie. Das 15. Kapitel des *TTP* bekräftigt gegen die Autorität eines Maimonides die Trennung und dreht das Argument um. Nachdem Spinoza im 14. Kapitel, *Vom Glauben*, eine Art Katalog von sieben Glaubensessentials aufgestellt hat, auf die man sich, wenn man glauben will, oder besser mit Luther gesagt, wenn einem das Geschenk des Glaubens vergönnt ist, einigen können müßte (Spinoza 1908: 255/6), zeigt er, welche Zerstörungen eine Philosophie anrichtet, die Religion substituieren will. Eine Vernunftreligion ist ihm *anathema*, weil statt der Herrschaft der Theologen die der Philosophen unausweichlich ist, beides Modi der *servitute humana*.

(3) 1785 ist selbstredend eine Phase der Krise. Jedoch die Einschreibung dieser Erfahrung in ein religiöses Formular⁹⁰ ist kontingent; genau dieses erkennt Hegel aus eigener Erfahrung seiner Jugendzeit hellsichtig. Dieses Formular wird Hamann mehrfach weiterschreiben, bis es mit dem Luthers (für ihn) identisch ist. Damit trennt er sich von seiner Zeit, der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁹¹ Luther war für das Christentum, welchem Hamann ausgesetzt war, fremd geworden.⁹² Hamann, darin Don

⁸⁸ „Daß es mit der Religion wieder ernst wird“, werde man ‘am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten’ bemerken, so Arnold Gehlen“ (Lübbe 2001: 59).

⁸⁹ Die Möglichkeit einer wirklichkeitswissenschaftlichen Interpretation könnte seit Gründer (1958: 112–116), der allerdings selbst daraus zu wenig macht, bekannt sein, nach der neuen Ausgabe wäre es lohnend, eine solche konsequenter durchzuführen. Erneut drängt die Frage, warum es Hamann mißlungen ist, den Ort zwischen Spinoza und Hegel nachhaltiger zu besetzen. Zu diesem vergleiche, Felicitas Englisch: „Spinoza und Hegel thematisieren Religion nicht aus der Binnensicht der Gläubigen, sondern aus der Perspektive des Einrichters gesellschaftlicher Strukturen (sozusagen aus Spinozas Sicht des Weisen). Sie beobachten mit dem illusionslosen Blick des Soziologen, der die Gründe für massenhaft aufrührerisches, verbrecherisches Verhalten („Aufruhr, Kriege, Mißachtung oder Bruch der Gesetze“), nicht in der Vorstellung besserer oder schlechterer Völker findet oder primär im Einzelnen sucht (über dessen Verhaftetheit in Affekt und Aberglauben beide sich im klaren sind), sondern im Ausmaß der objektiven Vernunft, d.h. der Klugheit (bzw. Unklugheit), die sich in Gesetzen und Institutionen niedergeschlagen hat („im schlechten Zustand der Staatsgewalt“ (TP 5 2). Riß zwischen Gesetz und Sitte bei H.) und damit der Entwickeltheit des Rechts des Staates, (das dort am größten ist, wo die Staatsform mit dem von der Vernunft Gebotenen übereinstimmt, (TP 8 7)“ (Englisch 1998).

⁹⁰ ‘Erfahrung und Formular’, vgl. Frese 1985: 138 ff und siehe auch Einleitung. Für Hamanns Londoner Abenteuer könnte ebenfalls herangezogen werden, die Passage, ‘Flucht und Systemkonstitution’ (127 ff.) Gleichmäßig gültig für Hamanns Schreibhandlung als Diskursintervention, bleibt Freses Resümee dieser wichtigen Kapitel: „Das Resultat beider Kapitel kann daher lauten: Sozialer Prozeß ist Ausfüllung von Formularen“ (172).

⁹¹ Dieses gilt strukturell, wie ich gleich erörtere, aber auch konkret: Man siehe die Münsteraner Kollektion von Gläubigen, und auf ähnliche mußte Hamann auch früher gestoßen sein, um zu sehen: er paßt nirgendwo hinein! (vgl. Gründer 1978: 272).

⁹² Vgl. Hirsch. Hamann fühlt sich „als echten Schüler von Luthers Leben und Lehre [...] – Das Zeitalter weiß und versteht von dem echten Geheimnis des Christenglaubens überhaupt nichts [...]“ (Hirsch 1952: 176). Ähnlich Metzke: „mitten im Prozeß zunehmender Säkularisierung“ (1951: 280 f.). Ein Moment nur: James Hervey, der Leseanleiter der Londoner Bibellektüre Hamanns gehörte einem grotesken ‘christologischen Zirkel der Physikotheologie’ an; letztere überschwemmte die Gehirne der christlichen Philosophen &

Quichote und zugleich „Prediger in der Wüste“, will sich einreden, daß Luthers Formular noch verbindlich sei. Gewiß – zuweilen hört man in Luther den Polemiker Hamann heraus: „Ich glaube nämlich, daß ich dem Herrn diesen Gehorsam schuldig bin, gegen die Philosophie zu bellen und zur Heiligen Schrift zu ermahnen“⁹³ – Oder in Hamanns Fassung: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil **Glauben** so wenig durch Gründe geschieht als **Schmecken** und **Sehen**“ (Hamann 1998: 51).⁹⁴

(4) Flüchtige Rezipienten und kongeniale Essayisten kommen, wenn Hamann zur Debatte steht, um nichts weniger vorbei, als an dem Cliché, Hamann sei ein Genie.⁹⁵ Hamann zitiert in seinen *Sokratischen Denkwürdigkeiten* zustimmend Edward Young und verhöhnt Gottsched. Ersteren, weil er 1759 Shakespeare als Genie preist, den zweiten, weil er 1742 behauptet, daß Shakespeare nichts von theatralischen Regeln wisse, deshalb diesen Signifikanten ablehnt; außerdem verteidigt Hamann Homer.⁹⁶ Wo ist das Problem? Erneut liegt es in der theologischen Überschreibung des semantischen Feldes.

Daß die schriftstellerische actio ein Ebenbild vom Handeln Gottes sei, war ihm stets nur in Wendungen sagbar, welche Gott als Autor der Heiligen Schrift und als 'Poeten' der Schöpfung umschreiben. Die Umkehrung, die den Literaten zur freien Gottähnlichkeit ermächtigten könnte, kam ihm nie in den Sinn.⁹⁷

Streichen wir also die beliebte Behauptung durch, sehen wir vielmehr Genie als eine „Offenbarungsmaske“ Hamanns (Koepp 1965: 208), dann gelangen wir in soziologi-

Theologen in einem erstaunlichen Ausmaße, wie Philipp bereits 1957 eindrucksvoll belegen kann, was seitdem verdrängt wurde (Philipp 1957: 107 ff.).

Zu Luther siehe die vorzügliche Arbeit von Bodenstein 1998, die sich mit einer Fülle kontroverser Luther-Interpretationen auseinandersetzt, in ähnliche Richtung zielt meine Lutherlektüre (vgl. Lauer mann 2000: 55 ff. und weitere Literatur 62, Anm. 60.). – Notabene, bei Lessing geht es um **diesen** Luther überhaupt nicht, und auch nicht um jenen Spinoza: das wäre mein Hauptargument gegen die anregende Arbeit von von Lüpke 2002.

⁹³ Zit. bei Bodenstein 1998: 42; dieses Zitat illustriert Luthers Abwendung von scholastischer Theologie (= Philosophie) hin zur biblischen Theologie (= Glaubenslehre in praktischer Absicht).

⁹⁴ Diese Gedanken sind mit Spinozas 14. und 15. Abschnitt des TTP kompatibel; vgl. Röd: „Die Religion ist eine durch Gehorsam, Frömmigkeit und Ehrbarkeit charakterisierte Praxis, während die Philosophie wesentliche Theorie, einschließlich der Theorie der moralischen Praxis, ist. Die Religion ist nicht in erster Linie eine Lehre von Gott und dem Verhältnis der Welt zu Gott, sondern eine durch Gehorsam gegenüber Gott und dem, was als Gottes Gebot gilt, sowie durch Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Bemühung um freundliche Beziehungen zu Mitmenschen gekennzeichnete praktische Einstellung“ (2002: 330).

⁹⁵ Berlin 1965: 129-144. Immerhin eröffnet er einen europäischen Kosmos von „Genies“. Kemper (2001: 181-183) kennt im schwächsten Teil seines sonst lehrreichen Aufsatzes weder die Hamann Primär- noch die Sekundärtexte.

⁹⁶ Verfasser, der nicht Frau von Klettenberg ist, kann keine Dunkelheiten o.ä. in Hamanns Text erkennen, den *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, für den Zeitgenossen würde sich der Kommentar erübrigen (Hamann 1998: 55, Komm. 54). Ausführlich erörtert an naheliegenderm Ort, wurde das Genie-Thema bei Lump 1970: 107-143. Es ist mir unbegreiflich, wie jemand, der in diesem Komplex mitreden will, diese eindeutige Interpretation nicht zur Kenntnis nehmen will.

⁹⁷ Manegold 1963: 12.

sche Gefilde. „Die Bruderschaft der Genies und der Tiefenbegriff“ und der Narrator H. St. Chamberlain: gehört Hamann zu den ideologischen Stiftsherren dieser Brüdergemeinde? Nach meiner Auffassung nicht!⁹⁸ Diskutabler ist die Zuschreibung, Hamann sei ein Prophet, oder der Punkt, „daß Hamann sich von Anfang bis zum Ende seiner Autorschaft, also von den ‘Sokratischen Denkwürdigkeiten’ bis zum ‘Fliegenden Brief’, in eine prophetische Rolle versetzt gesehen hat“.⁹⁹ Mit dem soziologischen Terminus einer prophetischen Rolle kann man leben, hätte aber zu gern gewußt, was Seils und andere unter „Propheten“ verstehen wollen, eine höchst unwahrscheinliche Rollenzumutung, wie man seit Max Webers *Religionssoziologie* weiß. Daß er von anderen als Prophet angesehen wurde, ist unzweifelhaft, daß er diese Fremdbeschreibung als Maske freudig entgegennimmt, ebenso. Zwei wichtige Beobachtungen sprechen jedoch gegen die Propheten-Deklaration:

A) Weil Hamanns absolute Gewißheit ist, daß in der „Furcht des Herrn aller Weisheit Anfang ist“, muß Lieb beigepflichtet werden, der diese Sentenz ratifiziert: „Bei solcher Erkenntnis hört, sofern mit ihr wirklich ernst gemacht wird, auch bei höchster persönlicher Originalität das Wichtignehmen dieser auf“ (Lieb 1926: 280).

B) Die Logik der Ansicht eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glaube führt zu einer Exklusion, und Hamann will dieselbe! „Unter den nicht streng Bibelgäubigen sind für Hamann zweifellos die Skeptiker und Atheisten die eigentlich Lauteren und Einsichtigen.“¹⁰⁰ Ein Christentum und eine Kirche, die diesen Standpunkt einnehmen, müssen folgerichtig sich auf den kleinsten Kreis von Erweckten und Frommen zurückziehen und darauf verzichten, irgendwelchen Einfluß auf das allgemeine geistige und sittliche Leben zu üben“ (Hirsch 1952: 181).

Der ästhetische (Genie) und der theologische Diskurs (Prophet) verbergen eine strukturelle Revolution der Semantik und korrespondierend der Sozialstrukturen: Die Erfindung des bürgerlichen Ichs, wobei selbiges als Person, Individuum und Subjekt in den Diskursen erscheint. Bei Hamann, **nicht** bei Luther, wie Borkenau (1993) scharfsinnig sieht, wurzelt die „Dialektik von Gesetz und Evangelium [...] alles im Persönlichen“ (Seils 1990: 386). Richtig: „Die geschichtlichen öffentlichen, gesellschaftlichen Umwendungen [können] nur durch Tiefenwendungen des einzelnen hindurch geschehen.“ (387) Sie sind jedoch gleichzeitig das Formular (oder mit Luhmann: die Schablonen), welches die Subjekte, die einzelnen, als solche markiert. Es sind die Institutionen, welche die „Subjekte anrufen“ (Althusser), deren Diskurse, die ihnen Identität verleihen. Hamann ist sich stets bewußt, daß diese Individualität problematisch ist: „**Versteht man sich selbst?**“ Seine Frömmigkeit wird ihm Medium, sich in Differenz von Selbstsystem und Umwelt permanent neu zu formieren, respektive sich

⁹⁸ Der Kenner, also der Nicht-Literaturwissenschaftler und Nicht-Theologe wird es gemerkt haben. Die Rede ist von Edgar Zilsels 1918 zuerst gedrucktem Prätext einer soziologischen Aufklärung: *Geniereligion*, hier Kapitel 2 (Zilsel 1990: 83 ff.). In Kempers 62 zum Teil seitenlangen Fußnoten sucht man vergeblich nach dem Stammbaum seines Aufsatztitels (Kemper 2001), trotz Suhrkamp. Siehe zu Zilsel: Lauermann 1995.

⁹⁹ Seils 1990: 387. Martin Seils ist ein Phänomen: In der hamannfremden DDR publiziert er eine Pilotstudie in der Wiss. Zeitschrift Rostock (Boehlich 1956: 351); promoviert in Rostock „Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamanndeutung. (Theol. Diss. 1953, als Buch Göttingen 1957) und gibt Hamann in der DDR heraus (Hamann 1963). Ähnlich scheint es sich mit Wilhelm Koepp zu verhalten (bis 1961?, wie ich vermute – ebenfalls bei Boehlich erwähnt).

¹⁰⁰ Sprich: Hume und Spinoza – Anmerkung des Verf.

der je gewonnenen Form zu entziehen.¹⁰¹ Die Frömmigkeit bietet außerdem eine Deckung für sein antiautoritäres Familienleben, sie ermöglicht, seine Hypochondrien zu kommunizieren, und sie fungiert als Joker „im Gedränge des Mißverhältnisses mit seinen Freunden, [in dem] seine ganze Leidenschaftlichkeit und geniale Energie erregt und diese Leidenschaftlichkeit und Unabhängigkeit seines Naturells in diese Frömmigkeit gelegt“ wird (Hegel 1970: 293).

Das Kommunikationsmedium Frömmigkeit positioniert Hamann auf beiden Seiten der Wunschliste von aufgeklärten „Menschen“, die die Unmündigkeit abschütteln wollen.

Die Wunschliste der Individualität: Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung, rückt dann in ein anderes Licht. Sie wird den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. [...] Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über. [...] Erklärbar, daß der Einzelne auf Grund der gesellschaftlichen Entwicklung eine **hohe, unstrukturierte Reflexionslast** zugewiesen bekommt. [...] Er muß das **Allgemeinste**, was **jeder** ist, für sich **respezifizieren**. Er muß selbst bestimmen, wer er ist. Er muß anderen eine auf seine individuelle, einzigartige Person bezogene Erwartbarkeit garantieren; er darf also nicht so sein wie die anderen. Seine Individualität **ist nichts anderes als diese Notwendigkeit der personalen Respezifikation**.¹⁰²

Und die andere Seite der Wunschliste, an der Hamann nicht minder partizipiert? Man drehe die Bestimmung um, und plötzlich ist eine andere Welt neben der Welt der Individuen präsent, in der die Negationen gelten: die Gottes. Scheint zwischen Gott bei Spinoza (E 1) und Gott bei Hamann zuerst kein Zusammenhang zu bestehen, so wäre das zu diskutieren. Ich möchte einen Vorschlag machen. Es gibt einen Gott, der beiden Autoren gemeinsam wäre, mit ihm wäre eine systematische Diskussion der Texte Spinozas und der Hamanns zu beginnen: **Gott ein Schriftsteller!**¹⁰³

Enden wollen wir mit dem Anfang. Mit Goethes Gedanken, Hamann 'sei der hellste Kopf seiner Zeit'¹⁰⁴, mit dem unverkürzten Wortlaut der Gesprächsnotiz

¹⁰¹ „Die Person wird zum Maß aller Einheit und Form, eine Forderung, die Hamann ja an sich selbst so radikal verwirklicht hat, daß er sich stark genug fühlte, alle 'Form' zu zerschlagen und – paradox gesprochen – den Stil der Formlosigkeit bewußt zu schaffen“ (Heinekamp 1936: 54).

¹⁰² Luhmann 1987: 126/7. Im Anschluß (S. 128) beschreibt Luhmann die Ausgangslage für die Hamann-Zeit, die „Bodenlosigkeit der Reflexion“, die „Wünsche, Reue, Zweifel, Lüge, Resignation stimuliert. Im 19. Jahrhundert dann ein Lösungsversuch, die *homme-copie* (Stendhal) [...]“.

¹⁰³ Vgl. Hamann 1993: 59. („Ueber die Auslegung der heil Schrift“ - 1785). Der Bezugstext für eine solche Diskussion wäre TTP; Kapitel 12. „Die Schrift als Gottes Wort“, gegen den Strich gebürstet. Die Debatte eindrucksvoll eröffnet hat in seinem Aufsatz zum Hamann-Kolloquium 'Autor und Autorschaft', Joachim Ringleben (1996 insbes.: 235-275). Von seinen 281 Fußnoten möchte man keine missen; Zilsel ist ihm vertraut (247, Anm. 52), der abschließende Zitatteppich ist amüsant, von Kierkegaard bis Kafka (274, Anm. 279), mit den großen, blinden Augen des Jorge Luis Borges gesehen!

¹⁰⁴ Das war der Titel des Buches, Bayer 1998 (s.o. Fußnote 14). Bayer nennt in seinem einschlägigen Aufsatz zwar korrekt die Quelle, aber er paraphrasiert **nur die erste**

Friedrich von Müllers müssen wir abbrechen, uns erinnernd an den Donnerstag, den 18. Dezember 1823.

Über Hamann und seine Briefe an Jacobi. Hamann sei zu seiner Zeit der hellste Kopf gewesen und habe wohl gewußt, was er wolle. Aber er habe immer biblische Sprüche und Stellen aus den Alten wie Masken vorgehalten, und es sei dadurch vielen dunkel und mystisch erschienen. [Abs.] Goethen sei die Popularphilosophie stets widerlich gewesen, daher habe er sich leichter zur Kantischen hingeneigt, die jene vernichtet habe.¹⁰⁵

Literaturliste:

Spinoza & Hamann:

- Spinoza, Baruch [Benedictus] de: *Ethica/Ethik*. Lat.-dt. [Übersetzung Jakob Stern; rev.] Stuttgart: Reclam, 1977.
- Ders.; Theologisch-politischer Traktat [TTP], Übertragen und eingeleitet von Carl Gebhardt, Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1908.
- Ders.: *Descartes Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet* [PPC], Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken [1663], Hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke Bd.4. Hamburg: Meiner, 1987.
- Ders.: *Politischer Traktat* [TP], Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Leipzig: Reclam, 1988.

Gedankenhälfte. Sonst wird diese Quelle halbwegs ausreichend zitiert, ist sie neben den Passagen aus 'Dichtung und Wahrheit' seit jeher fester Bestandteil der Hamann-Forschung. Beliebige Nennungen: Metzke 1951: 272; Koepp 1965: 17; Berlin 1995: 140. Notabene: Goethe sieht sich selbst, „Hellste Kopf **meiner** Zeit“, in dieser Spiegelung, eine Nachahmung „autoreflexiver Autorschaft“ (Fechner) nach dem Muster Hamanns; einmal mehr, Hamann als Tasso oder als Napoleon? „Goethe selbst ist immer der Bezugspunkt, offen oder verdeckt, wenn er von Napoleon spricht“ (Hans Blumenberg, zit. Faber 1999: 169 ff.). Siehe zudem, Fußnote 50.

¹⁰⁵ Goethe 1993: 130. Henkel schließt seinen bewundernswerten Handbuch-Artikel zu Goethe/Hamann mit diesem Zitat ab und fügt hinzu: „Vielen -, G. aber hielt sich im Geistergespräch mit Hamann an jene hermeneutische Grunderfahrung, die er Charlotte von Stein (17. 9. 1784) anvertraut hatte: 'on peut bien affirmer le paradoxe qu'on ne l'entend pas par 'entendement'“ (Henkel 1998: 457) – So häufig Goethe genannt wird, so häufig wird Hegel verschwiegen; dabei sind beide in puncto Hamann eines Sinnes (s. Gründer 1961: 90/1. Einen Ehrenplatz verdient Magdalena Katharina Rosenberger, geb. Hamann, das dritte Kind, die zweite Tochter Hamanns; 95-97 – ihr Brief an Professor Hegel atmete den polemischen Geist ihres Vaters.

[Vielleicht nicht allein für sie die Aufschlüsselung der motti. *Kein* = Brief an Jacobi v. 14. 11. 84, in dem Handexemplar Rudolf Unger – Teile seiner Bibliothek befinden sich im Bestand der Universitätsbibliothek Bielefeld! – notiert Unger mit feiner Feder: „Citat aus Hagedorns Gedicht Die Jugend“, Hamann 1868: 15). *Wir* = Hamann 1993. 407, („Fragmente“ = 1 Kor 13, 9). *Seyn* = Hamann 1868: 21; Hamann 1965: 271. *Sokrates* = zit. nach Hegel 1970: 299. *Leben* = zit. nach Berlin 1995: 135 (Berlin: 191, belegt: Briefwechsel Band IV. S. 288, Z. 29; in allen hannoverschen Bibliotheken (incl. Landesbibliothek) fehlen die Briefbände 3 und 4!!). *Affectum* = E 3Def3. *Heil* = Hamann 1998: 127 (Joh. 4, 22).]

- Ders.: Politischer Traktat [TP], [Lat-dtsch.] Sämtliche Werke 5.2. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner, 1994.
- Ders.: Spinoza-Lebensbeschreibungen und Gespräche, Hrsg. von Carl Gebhardt, Sämtliche Werke 7, Hamburg: Meiner, 1977.
- Hamann, Johann Georg: Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, in: C.[arl] H.[ermann] Gildemeister, Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften Bd. 5., Gotha: Perthes, 1868.
- Ders.: Sämtliche Werke, Hrsg. von Josef Nadler, Wien: Thomas-Morus-Presse.
- Ders.: III. Band, Schriften über Sprache/ Mysterien/ Vernunft, 1951.
- Ders.: IV. Band, Kleine Schriften, 1952.
- Ders.: V. Band, Tagebuch eines Lesers, 1753-1788, 1953.
- Ders.: VI. Band, Der Schlüssel, 1750-1788, 1957.
- Ders.: Golgatha und Scheblimini, Hauptschriften erklärt Bd. 7, Erklärt von Lothar Schreiner, Gütersloh: Carl Bertelsmann, 1956.
- Ders.: Briefwechsel, Hrsg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Ders.: Fünfter Band, 1783-1785, 1965.
- Ders.: Sechster Band, 1785-1786, 1975.
- Ders.: Siebter Band, 1786-1788, 1979.
- Ders.: Entkleidung und Verklärung, Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des „Magus in Norden“, Hrsg. von Martin Seils, Berlin (DDR): Union Verlag, 1963.
- Ders.: Schriften zur Sprache, Einleitung von Josef Simon, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- Ders.: Briefe, Hrsg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1988.
- Ders., Lindner, Johann Gotthelf u.a.: Daphne, Nachdruck der Königsberger Zeitschrift (1749-1750), mit einem Nachwort von Joseph Kohnen, Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1991.
- Ders.: Londoner Schriften [1758], Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weßenborn. München: Beck, 1993.
- Ders.: Kleeblatt, Hellenistische Briefe, Text, herausgegeben und kommentiert von Karlheinz Löhrer, Reprint des Erstdrucks von 1762, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994.
- Ders.: Sokratische Denkwürdigkeiten, Aesthica in nuce. Kommentar: Sven-Aage Jørgensen, Bibliographisch rev. Ausg. von 1968. Stuttgart: Reclam 1998.
- Ders.: [1963] Konxompax [1779], in: Manegold 1963 als Anhang I-XL & Kommentar.
- Ders.: [1970] Aesthetica in nuce [1762], Reprint in Lump 1970: S. 195-277.
- Ders.: [1975] Entkleidung und Verklärung, Ein Fliegender Brief an Niemand/den Kundbaren [1786], in: Wild 1975: S. 281-368.

Sekundärliteratur:

- Achermann, Eric: Worte und Werte, Geld und Sprache bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Georg Hamann und Adam Müller, Tübingen: Niemeyer, 1997.
- Althusser, Louis: Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Paris: Maspero, 1972.
- Altkirch, Ernst: Maledictus und Benedictus, Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner, Leipzig: Meiner, 1924.
- Arnold, Günter: „Eitelkeit der Eitelkeiten!“ – Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann, in: Gajek/Meier 1990: S. 189-214.
- Baecker, Dirk: Wozu Systeme?, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2002.
- Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg Hamann als Publizist, Berlin: de Gruyter, 1991.
- Bauschulte, Manfred, Krech, Volkhard, Landwehr, Hilge (Hrsg.), „Wege – Bilder – Spiele“, Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Frese, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1999.

- Bayer, Oswald: Zeitgenosse im Widerspruch, Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer, München/Zürich: Piper, 1988.
- Ders.(Hrsg.): „Der hellste Kopf seiner Zeit“, Johann Georg Hamann, Tübingen: Attempto, 1998.
- Ders.: Spinoza im Gespräch zwischen Hamann und Jacobi, in: Schürmann 2002: S. 319-325.
- Beez, Manfred: Dialogische Rhetorik und Intertextualität in Hamanns „Aesthetica in nuce“, in: Gajek 1996: S. 79-106.
- Berlin, Isaiah: Die Gegenauflärung, in: Ders.: Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1982.
- Ders.: Der Magus in Norden, J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus, Berlin: Berlin-Verlag, 1995.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Bodenstein, Walter: Der einfältige Glaube, Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525. Tübingen: Katzmann, 1998.
- Boehlich, Walter: Die historisch-kritische Hamann-Ausgabe, Forschungsbericht, Euphorion, (50) 1956: S. 341-356.
- Böhm, Benno: Sokrates im Achtzehnten Jahrhundert, Reprint der Ausg. 1929, Neumünster: Wachholtz, 1966.
- Bohnenkamp-Renken, Anne: Offenbarung im Zitat, in: Gajek 1996: S. 23-142.
- Borkenau, Franz: Luther: Ost oder West?, Sinn und Form (45) 1993: S. 56-78.
- Büchsel, Elfriede: Don Quixote im Reifrock, Euphorion, (60) 1966: S. 277-293.
- Ders.: Geschärfte Aufmerksamkeit – Hamannliteratur seit 1972, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, (60) 1986: S. 375-425.
- Ders.: Die parodierten Philosophen, Hamann zwischen Voltaire, Herder und Jean Paul, in: Gajek 1996: S. 197-211.
- Bunge, Wiep van: From Stevin to Spinoza, An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic, Leiden (u.a.): Brill, 2001.
- Christ, Kurt: Jacobi und Mendelssohn, Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.
- Ders.: [1988a] Johann Georg Hamann (1730-1788) – Eine Porträtskizze nach hypochondrischen Briefen, in: Knoll, Renate, (Hrsg.): Johann Georg Hamann (1730-1788), Quellen und Forschungen, Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1988: S. 233-276.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München: Fink, 1993.
- Derrida, Jacques: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen, Berlin: Merve, 1997.
- Dietzsch, Steffen: Wider das Schwere, Philosophische Versuche über geistige Fliehkräfte, Magdeburg: Scriptorum Verlag, 2002.
- Dohm, Burkhard: Radikalpietistin und „schöne Seele“: Susanne Katharina von Klettenberg, in: Kemper, Hans-Georg, Schneider, Hans (Hrsg.): Goethe und der Pietismus, Hallesche Forschungen 6, Tübingen: Niemeyer 2001: S. 111-134.
- Engel, Eva J.: Von „Relativwahr?“ zu Relativ falsch – Jacobis Eingeständnis, in: Schürmann 2002: S. 221-249.
- Englisch, Felicitas: Spinoza und Hegel, Referat zur Tagung: Spinoza als Theoretiker der Freiheit – Recht, Staat und Freiheit bei Spinoza und in der Philosophie der Neuzeit oder Demokratie und Liberalismus, 24.-27.März 1998, [Siemensstiftung]. (MS.)
- Engstler, Achim: Zwischen Kabbala und Kant, Salomon Maimons 'streifende' Spinoza-Rezeption, in: Delf, Hanna, Schoeps, Julius H. Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Hentrich, S. 1994: S. 162-192.

- Essbach, Wolfgang: Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur, in: Faber, Richard, Holste, Christine (Hrsg.): *Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000: S. 23-33.
- Faber, Richard: *Der Tasso-Mythos, Eine Goethe-Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Folkers, Horst: Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel, *Philosophisches Jahrbuch* (105) 1998: S. 381-397.
- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Frese, Jürgen: *Prozesse im Handlungsfeld*, München: Boer, 1985.
- Ders.: *Intellektuellen-Assoziationen*, in: Faber, Richard, Holste, Christine (Hrsg.): *Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000: S. 441- 462.
- Gajek, Bernhard, Meier, Albert (Hrsg.): *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*, [Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. 1988], Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 1990.
- Gajek, Bernhard (Hrsg.): *Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft*, [Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1992], Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 1996.
- Geismann, Georg: Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (43) 1989: 405-431.
- Gildemeister, C.[arl] H.[ermann]: *Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften*, Bd. 2. *Leben 1767-1783*, 2.Aufl., Gotha: Perthes, 1875.
- Ders.: [1875a] *Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften*, Bd. 3. *Leben 1784-1788*, 2.Aufl., Gotha: Perthes, 1875.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*, München: Winkler, 1973.
- Ders.: *Die letzten Jahre*, II. Abteilung Bd. 10, *Sämtliche Werke*, [SW 37], Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- Goldenbaum, Ursula: *Lessing in Berlin*, in: Förster, Wolfgang, (Hrsg.): *Aufklärung in Berlin*, Berlin (DDR): Akademie, 1989: S. 274-296.
- Ders.: *Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza*, in: Schürmann 2002: S. 265-317.
- Gründer, Karlfried: *Geschichte der Deutungen*, in: Blanke, Fritz, Schreiner, Lothar (Hrsg.): *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*, Bd. 1, *Die Hamann-Forschung*, Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1956: S. 9-140.
- Ders.: *Figur und Geschichte, Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1958.
- Ders.: *Nachspiel zu Hegels Hamann-Rezension*, *Hegel-Studien* (1) 1961: S. 89-101.
- Ders.: *Hamann in Münster*, in: Wild 1978: S. 264-298.
- Ders.: *Hamann und Mendelssohn*, in: Ders., Rengstorff, Karl Heinrich (Hrsg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg: Schneider 1989: S. 113-144.
- Grunwald, Max: *Spinoza in Deutschland*, [Gekrönte Preisschrift.], Berlin: Verlag S. Calvary & Co. 1897.
- Hacks, Peter: *Die Maßgaben der Kunst*, Hamburg: Edition Nautilus, 1996.
- Hammacher, Klaus: *Der persönliche Gott im Dialog?*, J.G. Hamanns Auseinandersetzung mit F.H. Jacobis Spinozabriefen, in: Gajek, Bernhard (Hrsg.): *Johann Georg Hamann*, (Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976) Frankfurt am Main: Klostermann, 1979: S. 194-210.
- Ders.: *Der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Spinozismus – religionsphilosophische Auseinandersetzung oder antisemitische Diskussion?*, in: Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*, Tübingen: Francke, 1988: S. 117-131.

- Ders.: „Der unbekannten Göttin reiner Lehre und Vernunft“, Hamanns letzte Stellungnahme zur Aufklärung, in: Gajek/Meier 1990: S. 33-61.
- Ders.: Jacobi und Claudius, in: Fechner, Jörg-Ulrich (Hrsg.): Matthias Claudius 1740-1815, Leben – Zeit – Werk, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 21, Tübingen: Niemeyer, 1996: S. 151-164.
- Hancke, Kurt: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des europäischen Liberalismus, Berlin: Junker & Dünhaupt 1942.
- Hausmann, Frank-Rutger: „Deutsche Geisteswissenschaft“ im Zweiten Weltkrieg, Die „Aktion Ritterbusch“ (1940-1945), Dresden-München: Dresden University Press, 1998.
- Heerich, Thomas: Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hamanns Schriften, [1828] in: Ders.: Werke Bd. 11, Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970: S. 275-352.
- Heinekamp, Herbert: Das Weltbild J.G. Hamanns, Diss. Universität Bonn 1935, Düsseldorf: Dissertations-Verlag Nolte, 1936.
- Heinrich, Klaus: Religionsphilosophie, Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4, Frankfurt am Main und Basel: Stoemfeld Verlag, 2000.
- Henkel, Arthur: [1959] In telonio sedens, J.G. Hamann in den Jahren 1778-1782, in: Ders.: Der Zeiten Bildersaal, Kleine Schriften Bd.2, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983: S. 81-91.
- Ders.: Hamann, Johann Georg, in: Dahnke, Hans-Dietrich, Otto, Regine (Hrsg.): Goethe Handbuch, Band 4.1, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1998: S. 451-458.
- Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Vierter Band, Gütersloh: C.Bertelsmann Verlag, 1952.
- Hoffmann, Volker: Johann Georg Hamanns Philologie: Hamanns Philologie zwischen enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1972.
- Hong Han-Ding: Spinoza und die deutsche Philosophie, Aalen: Scientia, 1989.
- Hume, David: Dialoge über natürlich Religion, Stuttgart: Reclam 1981.
- Immendorffer, Nora: Hamann und seine Bücherei, Diss. Königsberg 1932. Königsberg und Berlin, 1938.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Briefwechsel 1782-1784. Nr. 751-1107, Gesamtausgabe Reihe I Bd.3, Hrsg. von Peter Bachmaier u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1987.
- Ders.: Schriften zum Spinozastreit, Gesamtausgabe Reihe I Bd.1,1, Hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998.
- Ders.: [1998a] Schriften zum Spinozastreit, Anhang [Kommentar], Gesamtausgabe Reihe I Bd.1,2, Hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998.
- Ders.: Briefwechsel 1782-1784, Gesamtausgabe Reihe II Bd. 3, Kommentar von Michael Brüngen unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001.
- Jansen Schoonhoven, Evert: Hamann in der Kontroverse mit Moses Mendelssohn: die dialektische Verbundenheit von Judentum und Christentum, in: Gajek, Meier 1990: S. 307-326.
- Jean Paul: Sämtliche Werke, II.Abelteilung. 6. Band, Weimar: H. Böhlau NF, 1996.
- Jrgensen, Sven-Aage: Johann Georg Hamann, Stuttgart: Metzler, 1976.
- Ders.: Zu Hamanns Stil, in: Wild 1978: S. 372-390.
- Jung, Johanna: Friedrich Nicolai, Neue Deutsche Hefte (28) 1981: S. 748-770.
- Kemper, Hans-Georg: Gott als Mensch – Mensch als Gott, Hamann und Herder, in: Bayer 1998: S. 156-189.

- Ders.: „Göttergleich“, Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem „Geist“, in: Kemper, Hans-Georg, Schneider, Hans (Hrsg.): Goethe und der Pietismus, Hallische Forschungen 6, Tübingen: Niemeyer, 2001: S. 170-205.
- Kilcher, Andreas B: Kabbala in der Maske der Philosophie, in: Delf, Hanna, Schoeps, Julius H., Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin: Hentrich, 1994: S. 193-242.
- Knoll, Renate: Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi, Heidelberg: Winter, 1963.
- Ders.: Hamanns Kritik an Jacobi mit Jacobis Briefen vom 1., 6. und 30. 4. 1787 und Hamanns Briefen vom 17., 22. und 27. 4. 1787, in: Gajek, Bernhard (Hrsg.): Johann Georg Hamann, (Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976) Frankfurt am Main: Klostermann, 1979: 214-234 [Anhang: Die Briefe: S. 236-276].
- Koepp, Wilhelm: Der Magier unter Masken, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Koselleck, Reinhart: Goethes unzeitgemäße Geschichte, Goethe-Jahrbuch. (110) 1993: S. 27-39.
- Kristeva, Julia: Bakhtine, le mot, le dialogue et la roman, Critique (Nr.239) 1967: S. 438-465.
- Lauer, Enrik: Literarischer Monetarismus, Studien zur Homologie von Sinn und Geld bei Goethe, Goux, Sohn-Rethel, Simmel und Luhmann, St.Ingbert: Röhrig, 1994.
- Lauermann, Manfred: Lessing – ein erster „weißer Jude“?, Eine Rede, in: Lohmann, Ingrid, Weiße, Wolfram (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen, Münster/New York: Waxmann, 1994: S. 109-116.
- Ders.: Spinoza – ein verborgenes Paradigma für Edgar Zilsel, Topos Heft 6, 1995: S. 53-71.
- Ders.: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: diverse Bielefelder Dekonstruktionen, Fünfzehnte Etappe, Bonn 2000: S. 49-99.
- Ders.: „Schattenlose Kristallbildung“: Blochs „Heilige Scheu“ vor Spinoza, in: Neuhaus, Manfred, Seidel, Helmut (Hrsg.): Ernst Blochs Leipziger Jahre, Beiträge des fünften Walter-Markov-Kolloquiums, Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2001: S. 95-108.
- Ders., Schröder, Maria-Brigitta, Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18.Jahrhundert, in: Schürmann 2002: S. 39-83.
- Levy, Ze'ev, Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland, Stuttgart (u.a.): Kohlhammer, 2001.
- Lieb, Fritz: [1926] Glaube und Offenbarung bei J.G.Hamann, in: Ders. Sophia und Historie, Zürich: EVZ-Verlag, 1962: S. 278-302.
- Lübbe, Hermann. Politik nach der Aufklärung, München: Fink, 2001.
- von Lüpke, Johannes, Hamann und die Krise der Theologie im Fragmentenstreit, in: Gajek/Meier 1990: S. 345-383.
- Ders.: Auf der Suche nach besseren Begriffen von Gott und Mensch, Überlegungen zum Zusammentreffen von lutherischer Theologie und spinozanischer Philosophie bei Lessing, in: Schürmann 2002: S. 171-191.
- Luhmann, Niklas: Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: Olk, Thomas, Otto, Hans-Uwe (Hrsg.): Soziale Dienste im Wandel. Bd. 1, Neuwied und Darmstadt: Luchterhand, 1987: S. 121-137.
- Ders.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Lumpp, Hans-Martin: Philologia crucis, Mit einem Kommentar zur „Aesthetica in nuce“, Tübingen: Niemeyer, 1970.
- Manegold, Ingemarie: Johann Georg Hamanns Schrift „Konxompax“, Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien, Text, Entstehung und Bedeutung, Heidelberg: Winter, 1963.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Hrsg. von Joachim Höppner, Leipzig: Reclam, 1988.
- Mauthner, Fritz (Hrsg.): Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik, München: Georg Müller, 1912.

- Mendelssohn: Moses: Gesammelte Schriften, Bd. 13, Briefwechsel III., Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann-Holzboog 1977.
- Ders.: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Ders.: Schriften über Religion und Aufklärung, Hg. von Martina Thom, Berlin (DDR): Union 1989: 351-458.
- Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 22, Dokumente 1, Bearbeitet von Michael Albrecht, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann-Holzboog 1995.
- Metzke, Erwin, [1934] J.G.Hamanns Stellung in der Philosophie des 18.Jahrhunderts, (Eine Preisarbeit), Reprint, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Ders.: [1951] Hamann und das Geheimnis des Wortes, (Aus dem Nachlaß), in: Ders. Coincidentia Oppositorum, Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, Hrsg. von Karlfried Gröndler, Witten: Luther-Verlag, 1961: S. 271-293.
- Michelsen, Peter: Lessing, mit den Augen Lessings gesehen, in: Mauser, Wolfram, Saße, Günter (Hrsg.): Streitkultur, Strategien des Überzeugens im Werke Lessings, Tübingen: Niemeyer, 1993: S. 379-391.
- Nadler, Josef: [1930] Die Hamannausgabe, Vermächtnis – Bemühungen – Vollzug. Reprint, mit einem Vorwort von Bernhard Gajek, Bern [u.a.]: Peter Lang, 1978.
- Ders.: Johann Georg Hamann, Der Zeuge des Corpus mysterium, Salzburg: Müller, 1949.
- Nicolai, Friedrich: Verzeichnis einer Handbibliothek der nützlichsten deutschen Schriften zum Vergnügen und Unterrichte, Ges.Werke, Erg. Bd. 2, Hildesheim [u.a.]: Olms, 2001.
- Norris, Christopher: Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory, Oxford/Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- Oelmüller, Willi: Lessing und Hamann, in: Wild 1978: S. 340-371.
- Osterkamp, Ernst: Klassik-Konzepte, Kontinuität und Diskontinuität bei Walther Rehm und Hans Pyritz, in: Barner, Wilfried, König, Christoph (Hrsg.): Zeitenwechsel, Germanistische Literaturwissenschaft vor und nach 1945, Frankfurt am Main: Fischer, 1996: S. 150-170.
- Otto, Rüdiger: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18.Jahrhundert, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994.
- Pätzold, Detlev: Lessing und Spinoza, Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Buhr, Manfred, Förster, Wolfgang (Hrsg.): Aufklärung – Gesellschaft – Kritik, Studien zur Philosophie der Aufklärung (I), Berlin (DDR): Akademie-Verlag, 1985: S. 298-355.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- Polouboiarinova, Larissa. „Bachtinologie“ in der westlichen (insbesondere deutschen) Literaturwissenschaft und in Postsowjetrußland, in: Schönert, Jörg, (Hrsg.): Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000: S. 382-398.
- Preus, Samuel J: Spinoza and the irrelevance of biblical authority, Cambridge: University Press, 2001.
- Reiter, Michael: Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte, Über G. E. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, in: Faber, Richard, Goodman-Thau, Eveline, Macho, Thomas (Hrsg.): Abendländische Eschatologie, Ad Jacob Taubes, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001: S. 165-180.
- Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung Bd. 4, Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München: Beck, 2001.
- Ringleben, Joachim: Gott als Schriftsteller, Zur Geschichte eines Topos, in: Gajek 1996: S. 215-275.
- Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Ruben, Peter: Die „Kritik der reinen Vernunft“ und die methodologische Aufgabe der Philosophie, in: Ley, Hermann, Ruben, Peter, Stiehler, Gottfried (Hrsg.): Zum Kantverständnis unserer Zeit, Berlin (DDR): VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1975: S. 134-192.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1802/3] *Kritisches Journal der Philosophie*, Hrsg. von Steffen Dietzsch, Leipzig: Reclam, 1981.
- Schildknecht, Christiane: *Philosophische Masken, Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart: Metzler, 1990.
- Schmitt, Carl: *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Herausgegeben von Armin Mohler in Zusammenarbeit mit Irmgard Huhn und Piet Tommissen, Berlin: Akademie, 1995.
- Scholz, Heinrich (Hrsg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, [Historisch-kritische Einleitung XI-CXXVII] Berlin: Reuther & Reichard, 1916.
- Schumacher, Eckhard: *Die Ironie der Unverständlichkeit*, es 2172, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Schürmann, Eva, Waszek, Norbert, Weinreich, Frank (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, [Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas], Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002.
- Schwanitz, Dietrich: *Systemtheorie und Literatur*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Seils, Martin: *Krise und Gericht: Hamanns Sündenverständnis*, in: Gajek, Meier 1990: S. 385-393.
- Simon, Josef: *Der Mut zum Denken, Hamanns Stellung zur Aufklärung in seiner Zeit und heute*, in Gajek, Meier 1990: S. 13-29.
- Specht, Rainer: *Baruch Spinoza (1632-1677)*, in: Höffe, Otfried, (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie*, Band 1, München: Beck, 181: S. 338-359.
- Stanitzek, Georg: *Blödigkeit, Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Steenbakkers, Piet: *Spinoza's Ethica from manuscript to print*. Assen: Van Gorcum, 1994.
- Stenzel, Jürgen: *Philosophie als Antimetaphysik, Zum Spinozabild Constantin Brunners*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Tausch, Harald, Butzer, Günter: *Zirkulationsdiskurse und narrative Verfahren in Laurence Sternes „Tristram Shandy“*, in: Schmidt, Harald, Sandl, Marcus (Hrsg.): *Gedächtnis und Zirkulation, Der Diskurs des Kreislaufs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002: S. 83-102.
- Teller, Jürgen: *Das Lösungswort Spinoza, Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787*, in: Dahnke, Hans-Dietrich, Leistner, Bernd (Hrsg.): *Debatten und Kontroversen, Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1. Berlin und Weimar (DDR): Aufbau, 1989: S. 135-192.
- Tilitzki, Christian, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Zeit und im Dritten Reich*, 2 Teile, Berlin: Akademie, 2002.
- Unger, Rudolf: *Hamann und die Aufklärung, Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, 2 Bände, [1. Aufl. Jena 1911], Reprint d. Zweiten Auflage Halle 1925, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Verein für Philosophie Bielefeld e.V.: *Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Abteilung Philosophie: Kommentiertes Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 2000/2001*, Bielefeld 2000.
- Ders.: *Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Abteilung Philosophie: Kommentiertes Vorlesungsverzeichnis Sommersemester 2002*, Bielefeld 2002.
- Voegelin, Eric: *Der Gottesmord, Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz, München: Fink, 1999.
- Wachter, Johann Georg: *Der Spinozismus im Judenthum/ Oder/ die von dem heutigen Judenthum und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt ...*, Amsterdam 1699. Reprint mit Einleitung (7-48) von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994.
- Walther, Manfred: *Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik?*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (88) 1991: S. 68-80.

- Wild, Rainer: „Metacriticus bonae spei“, Johann Georg Hamanns „Fliegender Brief“, Einführung, Text und Kommentar, Bern: H.Lang; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1975.
- Ders. (Hrsg.): Johann Georg Hamann (Wege der Forschung 511) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Zisel, Edgar: Die Geniereligion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

„MIT DEM SIEGER KÄMPFEN, DAS IST HART“

(HAMANN MIT HORAZ AUF DEM TITEL DER PHILOLOGISCHEN EINFÄLLE UND ZWEIFEL)

Die Freundschaft ist ein loses Band und so kommt es, daß der eine zuweilen den anderen von der allzu langen Leine auf die rechte Seite zurückziehen muß. Nachdem Johann Gottfried Herder mit seiner Preisschrift *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770) den von der Berliner Akademie der Wissenschaften 1769 ausgelobten Wettbewerb über die Klärung der Frage, wie der Mensch zur Sprache gekommen sei, gewann, sah sich Johann Georg Hamann zu einer erneuten *Engführung* des Freundes Herder, und damit dessen Befreiung aus den Fußangeln der Aufklärung, gezwungen: 1772 publiziert er *Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift*.

Der Inhalt der Hamannschen Herder-Kritik ist in der Forschung breit diskutiert und kann hier nicht ausreichend gewürdigt werden.² Ihr sei hier nur eine knappe Rückblende gewidmet (1) und vielmehr der Versöhnung die Aufmerksamkeit geschenkt (2).

(1) Hamanns Kritik vollzieht sich eigentlich erst im zweiten Teil der *Einfälle und Zweifel*, der sich nun den *Zweifeln an dem Beweis*, d. h. seiner eigentlichen Analyse widmet. Wiewohl die „scharfe[n] Pfeile eines Starken, wie Feuer in Wachholdern“³ nicht allein auf den Freund Herder zielen, sondern über ihn hinaus der „Modegeiste [...] s]eines Jahrhunderts durch Zweifel [zu] räuchern“ (79) ist. Die im Flickkleid der aufgeklärten Anthropologie nach französischer Manier tanzende⁴ Sprachursprungsschrift Herders, die „ja zuletzt auf eine göttliche *Genesis* hinauslaufe, welche in der That übernatürlicher, heiliger und poetischer ist als die älteste morgenländische Schöpfungsgeschichte des Himmels und der Erden“ (80), ist nicht nur mit einigen Unschärfen und Widersprüchlichkeiten behaftet, sondern gerade in ihrem vernünftigen Gestus selbst eine mythologische Geschichte. Hamanns Zweifel kulminieren in Herders These, der Ursprung der Sprache sei als Erfindung der „Besonnenheit“⁵ zu verstehen. Damit ist die Sprache das Moment der menschlichen Intellektualität und markiert so-

¹ Der genaue Text der Ausschreibung lautet: »En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inveter le langage? Et par quel moyens parviendront-ils à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfait à toutes les difficultés – chez Mr. Formey Secrétaire perpétuel jusque à 1. Janvier 1771. Le jugement 31. Mai 1771.« Zit. n. Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Hg. Hans Dietrich Irmscher, Stuttgart 1966 (fortan: Herder: *Abhandlung*) S. 137.

² Die Basis stellt immer noch der grundlegende Kommentar von Elfriede Büchsel dar. Dies.: *Über den Ursprung der Sprache* (Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Bd. IV) Gütersloh 1963.

³ Johann Georg Hamann: *Ausgewählte Schriften*, Hrsg. v. Hans Eichner, Berlin 1994, 73. Titel. Im Folgenden zitiert nach Angabe der Seiten im Text.

⁴ Astrid Gesche hat die Herderschen Anleihen, insbesondere bei Condillac und Rousseau, rekonstruiert. Astrid Gesche: *Johann Gottfried Herder, Sprache und die Natur des Menschen*, Würzburg 1993.

⁵ Herder: *Abhandlung*, S. 31.

mit den kategorialen Unterschied von Mensch (*intellektual*) und Tier (*sinnlich*). Ebenso ist sie aber – so verknüpft Hamann – als „tönende“ Sprache sinnlich und damit der „Sphäre“ des Tierischen verhaftet. Die Auszeichnung des Menschen als Sprechenden und damit nicht nur höher entwickelten, sondern grundsätzlich vom Tier unterschiedenen, steht in einem Widerspruch. Als Auflösung des Paradoxons bietet Hamann folgende Interpretation Herders Argumentation an: Wenn Besonnenheit ein Status ist, in welchem Apperzeptionen statthaben, dann ist sie ein gleichsam *sensualer* – in der Rezeptivität der verworrenen Vorstellungen, die somit auch die der Tiere sind – wie ein *intellektualer*, in dem die deutliche Vorstellung als – mit Wolff gesprochen – Begriff sprachlich und dem Selbstbewußtsein eigen wird. So ist Sprache, wie auch der Mensch gleichsam *sensual* und *intellektual*. Hamanns Irreführung der Herderschen Argumentation in das Paradox verschweigt hier nicht ihr eigenes Fehlen, in der Verspottung der Apperzeption als „akademisches Däumchen“ (81) überspielt es diese aber mit Ironie, die sich dem Nachfragenden gleichsam als „Schindluder“ desavouiert. Mit dem Lorbeerkränze des vorgetäuschten Sieges am protestantischen Revers macht sich Hamann sodann auf, den eigentlichen Feind zu stellen. Eingedenk des Paradoxons beschreibt er Herder als „Dorfprediger“ auf einem „Moral- und Vernunftleeren Kirchenfeste“ (81), der parallel zur Vorführung des vermeintlichen Paradoxons eine in sich widersprüchliche „Predigt“ hält und dabei nicht von sich und seiner Rede, wohl aber davon überzeugt, daß er im Rahmen der Alltagserfahrung nicht rechnen, respektive nicht denken kann. Obgleich Büchsel die Hamanns Ironie als schlichte Polemik desavouierende und Herders Argumentation festigende Anerkenntnis der Apperzeption ähnlich schwierig sieht, beeilt sie sich dieserorts Hamann schlechterdings zuzustimmen, sich selbst damit aber zu widersprechen: „Hamann aber macht sich den Spaß, den aufgeklärten Zeitgenossen, die Herders Hypothese preisgekrönt haben [sic! das ist das Moral- und Vernunftleere Kirchenfeste, das die Akademie mit der Preisverleihung feierte; Anmerkung d. Verf.] vorzudemonstrieren, daß diese nach eben jenem antithetisch-paradoxen Baugesetz angelegt – in sich höchst widerspruchsvoll und also unvernünftig ist, daß sein Bild des Menschen ein apokalyptisches Geschöpf darstellt, eine Mißgeburt aus dem ideologischen Zwang der Vernunft, deren Selbstwiderspruch damit bloßgelegt ist.“⁶ Hier zeigt Büchsel Temperament, deckt jedoch einen entscheidenden Punkt auf. In der Herderschen Anthropologie ist der Mensch nicht nur ein „Mittelgeschöpf“ nach seiner physiognomischen Ausstattung, als Endsprosse der evolutionären Stufenleiter stellt er gleichsam als Krönung der Schöpfung das vermittelnde Geschöpf zwischen ihr und dem Schöpfer dar. Das ist eine prekäre Lage – im doppelten Sinne: Zum einen geschieht die Überhöhung des Menschen mittels der Vernunft in einem für diese nicht zweifelsfrei einsichtigen Verfahren, zum anderen markiert der Mensch im *Sich-selbst-Setzen* als Endpunkt der Schöpfung das Ende der Geschichte überhaupt: Ist der Mensch in Herders Text ein „apokalyptisches Geschöpf“, dann ist er seiner Geschichtlichkeit beraubt. In Herders Überhöhung des Menschen findet die Auseinandersetzung ihren neuralgischen Punkt. Gleich einem trojanischen Pferd führt Hamann das trickreiche Zugeständnis ein, der Mensch sei gar kein Tier und habe also auch keinen Instinkt (82f.). Wenn ihm deshalb jede „Kunsthigkeit“⁷ der Tiere fehlt, gleichsam aber die Fähigkeit zur Apperzeption, damit zur Besonnenheit und somit zur Sprache grundsätzlich eigen ist, bleibt zu fragen, wie er zu dieser Fähigkeit gelangte. Indem Herder sie dem Menschen schlicht zu-

⁶ Büchsel, wie Anm. 2., S. 238.

⁷ Herder: Abhandlung, S. 20.

schreibt*, sieht Hamann einen allzu freigeistigen Geschmack am Werke der sich – wie Büchsel dann Hamanns über Herder hinausweisendes Kritikziel faßt – „aus dem Gehorsam des Glaubens emanzipierend [zu einem] durch Eitelkeit entstellten Vernunft- und Menschheitsbewußtsein“⁸ versteigt.

Dieser Kollision der Anthropologien wollen wir ein Blitzlicht schenken.

Jürgen Frese hat Hamanns Anthropologie als duales System beschrieben, indem jedoch gleichfalls die Herdersche Apperzeption – sozusagen als „Grüner Punkt“ – sinnfällig wird: Die Grundeinstellung ist „Freiheit“ und meint eine besondere Art der Anspannung, die sowohl durch Energie als auch durch Leere bestimmt ist. Dem Vorwurf der Esoterik entkommend, läßt sich der erste Systemteil als „Input“ qualifizieren, in welchem im Modus der Aufmerksamkeit sinnlich rezipiert wird. Diese Rezeption meint mehr als die – naheliegende Kantische – insofern sie auch Zusammenhänge wie Offenbarung und Überlieferung begreift. Die „Leere“ meint die Verarbeitung des Inputs in Abstraktion – Hamann beschreibt diese als Differenzieren und Hierarchisieren, die kritische und *archontische* Würde des Menschen (88) – und „Gewissen“. Gewissen meint hier das gegenseitige Schuldverhältnis der beiden *Relate* Energie und Leere, die sich ergo moralisch verpflichtet sind. Der Modus dieser moralischen Verpflichtung ist die Schuld. In dieser Leere herrscht der Verstand mit all seinen kantischen Souveränitäten, die allerdings in obige moralische Pflicht genommen sind. Deshalb ist die Spontaneität der Begriffe keine freie, sondern eine bedingte. Der Verstand arbeitet mit Sprache, also Begriffen, aber auch Bildern ppp., die der Input eingebracht hat. Der Output dieses Systems besteht eingedenk des Schuldverhältnisses in einer Mimesis des Inputs. D.h. die Freiheit des Menschen besteht darin, aus dem Input, vornehmlich der Offenbarung und Überlieferung, Analogien zu bilden und diese in unendlichen Möglichkeiten zu gestalten. In dieser Gestaltung vollzieht sich das menschliche Lernen. Aufgenommenes und Weitergegebenes wird niedergelegt in Sprache. Die deutliche Vorstellung Hamanns ist also eine unoriginale, insofern in ihr kein selbstbewusst gesetztes, sondern ein *prästabilisiertes* Vorstellungskontinuum deutlich wird. Dieses *Prästabilität* ist im speziellen dem sich aus Offenbarung und Überlieferung generierenden Input geschuldet und im allgemeinen in Hamanns „Lehre vom adamitischen Ursprung der Sprache“¹⁰ dargelegt. Hier sind Zeichen und Bezeichnetes eines Phänomens gleichsam in einem Wort gegeben und dieses Wort ist dem Menschen mitsamt der „kritischen und *archontischen* Würde“ von Gott übereignet worden. Charakteristisch im Vergleich zu Herder ist, daß die Apperzeptionsfähigkeit des Menschen eine von Gott gegebene und keine schlechterdings einfach und also ungeschichtlich vorhandene ist. Wenngleich sie mit dieser Übereignung der menschlichen Natur charakteristisch geworden ist, hat der Mensch doch – und das ist das zweite historische Faktum – das mit ihr erstmals erlangte Vorstellungskontinuum im Sündenfall verloren. Von einer Autopoetik der menschlichen Sprache kann nur insofern gesprochen werden, als daß der in der adamitischen Sprache gegebene Vorstellungszusammenhang wieder neu erlernt werden muß und der Mensch dazu die Freiheit hat.

Nun kann in Rekurs auf Herder die dunkle Vorstellung der Apperzeption unter den Input gefaßt werden, aus dem sich in der Verarbeitung dann die Apperzeption erhellt. Die von Hamann gegen Herder ins Feld geführte Unterscheidung Sinne vs.

⁸ Ibid., S. 31.

⁹ Büchsel, wie Anm. 2., S. 241.

¹⁰ Johann Georg Hamann. „Des Ritters vom Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“ (1772) wie Anm. 3, S. 61ff.

Verstand kann hier als Dualität des Systems begriffen werden und der Mensch wäre demnach insofern gleich dem Tier, als er wie dieses ein *sensuales* System besitzt, aus dem sich das zweite, verarbeitende System, der Verstand, speist. Der Leere des Verstandes entspricht sodann die Besonnenheit des Menschen, welche die Sprache erfindet. Die Differenz Mensch (Verstand) vs. Tier (Sinnlichkeit) löst sich somit in ein Sowohl-Als-auch auf. Damit muß Herder aber den kategorialen Unterschied Mensch vs. Tier zugunsten eines quantitativen Unterschiedes aufgeben. Das duale System Mensch ist durch eine besondere Form der Freiheit ausgezeichnet, die den Zustand der Besonnenheit und damit die Spracherfindung ermöglicht. Insofern ist es autopoietisch. Dagegen zeichnet sich das System Tier anstelle der Leere Verstand durch die Fülle Instinkt aus¹¹, anstelle der Besonnenheit durch Kunstfertigkeit. Mithilfe Freses Systematisierung der Hamannschen Anthropologie läßt sich in Kollision mit Herder diesem der Zahn der Überhöhung des Menschen ziehen.

Daß der Mensch über die Freiheit und die daraus resultierende „Besonnenheit“ einfach so verfügt¹², will Hamann als Erklärung nicht hinnehmen. Sie ist dem Menschen, wie die aus ihr resultierende kritische und *archontische* Würde, von Gott geschenkt. Dem Schuldverhältnis Verstand – Sinne entspricht ein Schuldverhältnis Mensch – Gott. Wenngleich man eingestehen muss, daß damit kein logisch besserer Beweis erbracht ist, urteilt der Mensch nach Hamann in Würde. Seine Freiheit ist nicht eine selbstgesetzte, sondern sie steht als Geschenk in einer moralischen Verpflichtung. Vor diesem Hintergrund kann Hamann Herders Ansatz als „moralleer“ bezeichnen.

Die Anerkennung des Schuldverhältnisses entdeckt auch im Überlieferten und Offenbaren – und die Schrift der Offenbarung ist die Heilige Schrift – Analogiebildungen des *prästabilierten* Vorstellungszusammenhangs, die durch weitere Analogiebildungen – und das ist die Arbeit des Philologen¹³ – weiter erschlossen werden können. In Überlieferung und Analogiebildung entsteht annäherungsweise eine Wiederechtschließung des Zusammenhangs von Zeichen und Bezeichnetem, im Namen eines Gegenstandes ist seine Bedeutung mit ausgesprochen. Herder erklärt dagegen allein die freie Besonnenheit als notwendig, die aus ihr heraus entwickelte Sprache und damit die Bezeichnung der Dinge als willkürlich.¹⁴ Wie das Ding – an sich, möchte man mit Kant sagen – eigentlich beschaffen ist, daß man unter einem bestimmten Wort versteht, ist damit nicht gesagt, noch ist eine tiefere Bedeutung der Vorstellung, respektive bei einem Satz des Vorstellungszusammenhangs, erschlossen. Oder, wie Wittgenstein es in den Zetteln ausdrückt: „Die letzten Dinge sind damit nicht berührt“. Um diese geht es aber Hamann und über diese kann Herder nicht sprechen. So bleibt Herder mit seiner sich aus „tönenden Verba“ entwickelnden Sprache an der Oberfläche, ohne die tiefere Bedeutung zu erfassen. Diese glaubt Hamann im Urwort gegeben, das schon in der adamitischen Sprache auftauchte, in welcher Idee und Wort in eins vorhanden sind, so daß er gegen Herders Konzept folgern kann: Es „wird wohl dies erste Wort weder ein Nomen noch ein Verba gewesen sein, sondern wenigstens ein ganzer Period“ (78). Hamanns Kritik an Herders Anthropologie kulminiert im Vorwurf der Mißachtung des Schuldverhältnisses. Von diesem aus mar-

¹¹ Herder: Abhandlung, S. 20f.

¹² Herder: Abhandlung, S. 30ff.

¹³ Dem heutzutage Jacques Derrida nach bestem Hamannschen Vorbild nachkommt, wenn er in seinen Paranthesenbildungen sagt, was ihm zu dem, was er sich alles sagen lässt, alles einfällt.

¹⁴ Herder: Abhandlung, S. 80ff.

kiert Herder einen nicht haltbaren Unterschied zwischen Mensch und Tier, begibt sich der moralischen Begründung der menschlichen Freiheit und verbleibt in der Erklärung kontingenter Zusammenhänge. Damit ist Herder ein Produkt des Zeitgeistes, dessen Überschätzung der Vernunft ihm die Fußangeln auslegte.

(2) In Versöhnung mit dem Gegner besinnt sich Hamann auf den alten Freund, der allein dem Zeitgeist zum Opfer fiel und in der Hamannschen Kritik, von diesem gereinigt, zum Schulterschuß gegen die Aufklärung geführt wird – mit ihren eigenen Mitteln. Schon die große alttestamentarische Eingangsgeste der Verbrüderung erinnert an den aufgeklärten Humanismus, indem Hamann und Herder sich treffen und der bei Knigge im Streitfall fordert, lieber gleich die Hälfte hinzugeben, als zu streiten. Doch vergibt Hamann hier nichts. Indem er Herders „Besonnenheit“ zur „kritischen und *archontischen* Würde eines politischen Thiers“ (88) verzichtet, vollzieht er eine rhetorische Volte, die sich unter dem Deckmantel der befreundenden Ironie klar zu jenem Leitsatz bekennt, der Grundsatz aller Aufklärungsrhetorik und damit des Umgangs ist: „Jeder Mensch gilt in der Welt nur so viel, als wozu er sich geltend macht.“¹⁵ Doch liegen die Dinge hier etwas diffiziler, als es dem Berliner Geist, gegen den Hamann schreibt, angenehm ist. Dieweil Knigge in diesem Satz ein „Pathos der Selbsterzeugung des Menschen“¹⁶ anstimmt, schreibt Hamann gerade gegen dieses an. Trifft er sich noch mit Knigge in dem Versuch, „die Ideale und Zielvorstellungen an der Wirklichkeit, die er erlebt [zu messen] und von hieraus werden dann manche der schon sakrosankten Aufklärungsweisheiten zu recht hohlen Gemeinprüchen“¹⁷ – das ist ja das von Hamann in der Einleitung des zweiten Teils angekündigte Prozedere – ist die Immanenz seiner Position doch eine andere. Wiewohl auch der rhetorische Charakter auf diese verweist. Dem Kniggeschen Stil, der sich obgleich der Verantwortung auch des Nutzens bewußt ist, mit der Form gleichsam über den Inhalt zu gebieten, steht bei Hamann eine Sprache mystischer Qualität entgegen, die sich zumal in den zahlreichen biblischen *Allusionen* kundtut. Hier generiert sich kein innerweltlich gesitteter Feingeist im *kavalesken* Umgang mit dem Opponenten, sondern ein biblischer Vater holt den verlorenen Sohn heim – bereit ihm alle Fehler zu verzeihen. Und doch liest sich diese – und damit ist sie im Gegensatz zu Büchsels Interpretation¹⁸ eine nicht allzu dramatische – Wende vor der Folie der öffentlichen Auseinandersetzung, als hätte der „Magus in Norden“ seinen Knigge nur allzu gut gelesen.¹⁹ Hat er noch im ersten und zweiten Teil „auf unedle Art die Schwächen [s]einer Nebenmenschen [enthüllt], um [s]ich zu erheben“²⁰ und damit gegen einen Grundsatz des feinen Betragens verstoßen, weiß er jedoch durchgängig die Maxime zu nutzen: „Interessiere dich für andere, wenn du willst, daß andere sich für dich interessieren sollen!“²¹ So ist die Versöhnung mit Herder, von der aus der Zeitgeist, in welchen dieser sich verirrt, attackiert wird,

¹⁵ Adolph Freiherr von Knigge: Über den Umgang mit Menschen, hrsg. v. Gert Ueding, Mit Illustrationen von Chodowiecki und anderen. Frankfurt (M.) 1977, S. 37.

¹⁶ Ueding im Nachwort, wie Anm. 15., S. 447.

¹⁷ Ders.: wie Anm. 15, S. 431.

¹⁸ Siehe: Büchsel, wie Anm. 2, S. 256.

¹⁹ Das ist natürlich aus historischen Gründen nicht möglich, da selbiger Text erst 1788 von Knigge publiziert wurde und der unsrige 16 Jahre früher. Doch ist der Knigge-Text eine popularphilosophische Genese eines sich schon im Akademiegeist ausprägenden Gedankengutes.

²⁰ Knigge, wie Anm. 15, S. 40.

²¹ Ibid.

in einer kalkulierten Annäherung an diesen geschrieben, die ihn jedoch auch rhetorisch in Indizien unterläuft. Über die Auseinandersetzung mit einer höchst populären Schrift, weiß Hamann seine Sache publik zu machen, doch im Gegensatz zum Richtfest der Sprachvernunft feiert er mit Herder ein „Abendfest“ (88), eine Kommunion, in der Sünden vergeben und die Verbindung mit Gott neu gefeiert wird. Zu diesem hat auch Herder „niedergekniet“ (ebd.), wenngleich Hamann sich syntaktisch noch im Kontext der Preisverleihung der Akademie bewegt. Der Form nach holt er Herder zurück in die Herde, er verneigt sich gar vor ihm, „Seine Augen sind röthlicher denn Wein und seine Zähne weißer denn Milch“ (88) doch nicht vor jenem, den er wenige Zeilen zuvor noch harsch angriff. Es ist der, dem er die Position zurecht schnitt, der Einlaß in des Vaters Haus erlangt: „Er hat niedergekniet – wer will sich wieder ihn auflehnen?“ (88). So läßt sich einerseits von einer Divergenz von Form und Gehalt sprechen, die der – nicht erst aufklärerischen – Wirkungsrhetorik zuwiderläuft. Hamann nimmt formal seine kritische Distanz zurück. Er reicht Herder die Hand und öffnet ihm die Tür. Doch ist diese jene *Schwingtür der Ironie*, durch welche sich – und das ist die differente semantische Ebene – der Gehalt als unverändert erweist. Im ironischen Stil, der dem *vir bonus* – „würze nicht Deine Unterhaltung mit Zweideutigkeiten“²² – zuwiderläuft, zerfällt das humanistische Kartenhaus. Und doch ist in der – man möchte fast sagen, mit Täuschungsabsicht – kalkulierten Wende, der Geist antizipiert, der dieses Kartenhaus erbaute und dessen Selbstüberschätzung dem „vielgeliebten Leser“ aufgezeigt werden soll. Hier ist Hamann mit Knigge vergleichbar in dem Ziel, das „Bild einer kleinbürgerlichen Gesellschaft [zu karikieren], in der Tugend, Moral und Menschheit als Spießerweisheiten behandelt werden, denen keine Lebenswirklichkeit entspricht“.²³ Allein der Zeitgeist zwang Herder zur Anpassung und damit zur Verfälschung seiner selbst zum „klugen Haushalter eines ungerechten Mammons“, der nicht schlechte Arbeit verrichtete – machte er doch „alles nach der neuesten Bauart seines Zeitalters“, sondern bloß mit schlechtem Material beliefert ward: er mußte „die Offenbarungen und Überlieferungen seines Jahrhunderts zum Grunde seiner Abhandlung legen und [hat] seinen Beweis [nur] auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu, Stoppeln bauen können“. Auch der beste Flegel taugt nichts, wenn er nur leeres Stroh zu dreschen hat und auch des klügsten Baumeisters Werk zerfällt, wenn ihm der modische Mörtel pflockt. Das ist ganz nach Knigges Weisung, sich in dem was man tut, den Gegebenheiten, dem Diskurs anzupassen. So stellt Hamann Herders These in die historische Genese des Zeitgeistes, seines „ökonomischen, empfindseligen und umbarmherzig gerechten Jahrhundert[s]“, der sich offenbart als ein „gegen einige wenige Gebräuche und Vorurteile des verdeckten und offenbarten Judentums von eben so wohlthätigen wie geheimen Einfluß, den aber die blinde Welt nicht erkennt, weil sie ihn nicht sieht“. Der hier offene Antisemitismus sei Hamann geschenkt. Interessant ist vielmehr, wofür er steht. Offenbarungen und Überlieferungen sind es, auf denen der Zeitgeist beruht. Jede *Taxonomie*, die dem Rationalismus stolz die Brust bläht, ist eine im Kern bloß geglaubte Festsetzung der Welt, die verdeckt, was eigentlich offen zutage liegt: sie ist eine faule Heilsgeschichte, wie die jüdische Religion, die Jesus nicht als Sohn Gottes anerkennt, sondern in seinem Worten nur Prophetie liest. Auch die aufgeklärte Menschenfreundlichkeit ist ein falsche Prophetie, die auf die intellektuelle Problematik des zwischen Vernunft und Natur gespaltenem Subjekts die Bekehrung zur Vernunft predigt, dabei aber ihre eigene Bedingtheit und Widersprüchlichkeit übersieht. Rolf Grimminger dekliniert in seinem geistesge-

²² Ibid., S. 52.

²³ Ueding, wie Anm. 15., S. 431.

schichtlichen Ordnungsversuch von Literatur und Philosophie zwischen Aufklärung und Spätmoderne folgende These²⁴: Die sich spät bei Horkheimer/Adorno herausstellende Dialektik der Vernunft, deren Selbstwiderspruch um den Preis der Entkörperung bei Habermas gelindert werden soll, zeichnet sich schon in der Kunst, im besonderen der Literatur des 18. Jahrhunderts ab, mit all den Folgen und Problem, wie z. B. dem Widerspruch Körper – Vernunft, der sich auch in unserem Text als *sensual* vs. *intellektual* zeigt. Auch Hamann wird hier, wenngleich beiläufig, in das Spannungsfeld gesetzt, indem Vernunft und Natur einen Kampf austragen, in dem Hamann ja Herder vorwirft, sich fälschlicherweise auf die Seite der Vernunft geschlagen zu haben.

Hat man in sich selbst die erhabene Macht der Vernunft zu achten [...] gelernt, wird man sich als kreatürliches Naturwesen mit der selben Logik selbst zum Schrecken. [Das ist das Schreckgespenst der Kulturepoche, das Hamann den Lesern im Schluß versichert nicht zu sein; Anmerkung d. Verf.] Zwischen Bewunderung und Grauen, Vernunft und Natur bleibt das Subjekt in sich gespalten.²⁵

Diese Diagnose der Kultur bietet den Hintergrund, vor dem die Hamannsche Wendung gegen das Publikum und die Versöhnung mit Herder zu sehen ist. In jener Gefährdung des Subjekts vertraut das Publikum nicht auf den Glauben, der ihnen im besten Fall die „Idee eines mit sich selbst versöhnten, zur bruchlosen Gestalt organisch entwickelten [wir sagen besser geschaffenen; Anm. des Verfassers] Menschen“²⁶ vermitteln kann, sondern geht jene unheilige Allianz mit der Vernunft ein. So mußte Herder sich Wissenschaft – gleich einem Sonett – erdichten, um die in der leeren Beredsamkeit des Publikums grassierende „kritische und *archontische* Schwäche“ zu befriedigen. Sokratisch ist es, den Zuhörer dort abzuholen, wo er steht. Allzu verständlich ist, von dort nicht fort zu kommen, wenn dieser im kotigen Morast der Aufklärungstheologie steht, wie sie Johann Salomo Mathanasius (d. i. Semmler) als „die volle Ladung seiner unverdauten von Säure und Galle verdorbenen Belesenheit“ (91) ausscheiden darf. Ist also auch die Theologie schon verdorben, ist es nicht mehr weit zur Anklage der Gottlosigkeit des Jahrhunderts, in der das „geistliche Priesterthum verleugne[t]“ wird „und den heiligsten Beruf durch zweifach unvergebliche Lügen lästern darf, in deren Vergleichung alle anakreontischen Poßen ächte Moral und alle pythnologische Paralogismen über den Ursprung der Sprache Gold und Edelsteine sind“ (ebd.) So mußte Herder den „kritischen“ Geisteszustand karikieren. Ein eitles Jahrhundert, das glaubt, sich mit prosaischem Geschick den Himmel auf die Erde und all deren Gold in den Ameisenbau holen zu können, ist nur – recht beurteilt – „tragisch komisch“ zu sehen und ironisch gebrochen macht sich der Magus mit ihm gemein: „wo sich selbst ein Magus in Europa [nicht mehr nur in Norden, man beachte gleich die einstmals europäische Währung; Anmerkung d. Verf.] nicht schämt mit dem Kopf an die Wand zu laufen und im höchsten Ton der Elegie zu winseln: *Arithmetique politique rends moi mes 5 ecus*.“ Hamann schämt sich nicht, er ironisiert hier ja auch seinen spießbürgerlichen Kummer um das Geld. Der Witz hierbei ist nur, daß das Jahrhundert sich nicht schämt solch törichter Ideen anhängig zu sein, wie sie die allzu selbstgewisse Aufklärung postuliert.

²⁴ Rolf Grimminger: Die Ordnung, das Chaos und die Kunst, Für eine neue Dialektik der Aufklärung, Mit einer Einleitung zur Taschenbuchausgabe, Frankfurt (M.) 1990.

²⁵ Grimminger, wie Anm. 24, S. 189.

²⁶ Ibid.

Nach Grimminger ist es einerseits die Leistung der Kunst, das Dilemma der Aufklärung schon vor der Philosophie festgestellt zu haben. Andererseits vermag sie es aber auch, wenn schon nicht aufzulösen, so doch in einer, wie Grimminger dann eine der folgenden Entwicklungen bezeichnet, „ästhetischen Kultur“ aufzufangen, doch bildet sie dort ebenfalls die Widersprüche ab, von denen sie ausgegangen ist. Als ein solches Abbilden von Widersprüchen kann der Hamannsche Text gelesen werden, der sich dann und somit als Kunst generiert. Da Hamann jedoch über diese hinaus oder besser: zu einem fest geglaubten Punkt zurück will, ist zu fragen, inwiefern dies das Kunstwerk kann, wenngleich alles in dem vergänglichen System der *nachadamitischen* Sprache befangen ist. Im Gespräch mit Grimminger bezeichnet Axel Matthes ein solches Aufbegehren als Revolte und der publizistische Einzelkämpfer Hamann ist in seinem Gebaren, in seiner Position, wie aber auch in deren Immanenz, die sich auf die wieder zu entdeckende Entsprechung von Wort und Idee bezieht, dem Matthesschen Revoluzzer vergleichbar, vom dem dieser – auch unter Nennung Hamanns sagt: „Radikal revoltieren kann nur ein Einzelner [...] [diese Revolte] muß aber etwas sein, das über sich hinausgeht, es muß sich mit etwas anderem verbinden können.“²⁷ Inwiefern es für den postmodernen Theoriediskurs, den Matthes damit – besonders in seinem Verlagsprogramm – initiiert sieht, möglich ist, weiß ich nicht zu sagen. Bei Hamann jedoch, ist eine solche Position gegeben, und so wird die christliche Fundierung und der Bezug auf die Bibel auch theoretisch zur poetischen Valenz.

Leider haben weder Grimminger, noch Matthes eine Vorstellung davon gegeben, wie diese Aufgabe im Kunstwerk erfüllt werden kann. Einzelne Beispiele dafür hat Hamann aber mit seinen Texten gegeben, die eine jeweilige poetische Analyse enthüllen mag. In summa lässt sich hier so viel sagen: Hamann begibt sich rhetorisch in den Diskurs des Gegners, antizipiert dessen Argumentationsweise und erobert seine Allgemeinplätze. In diesen deckt er die Widersprüche des Gegners auf, indem er sie mit Witz erhellt. Witz ist das eigentlich kritische Organ, er fügt Ähnlichkeiten zusammen und frappiert mit der schlagartigen Erhellung von Verbindungen. Nur sind die von Hamann gezogenen Verbindungen keine *kontingenten Verbindungen*, sondern die Immanenz seiner Position wird als Regulativ der Vergleichung bemüht. Da diese von der den Diskurs beherrschenden eine im Grundsätzlichen verschiedene ist, zerfallen hier einerseits Wort und Bedeutung in eine Widersprüchlichkeit, die die Sprache aushalten kann, weil sie eben darin ironisch ist. Benennt die Ironie in ihrer allgemeinsten Form doch die stilistisch antizipierte Divergenz von wörtlicher und wirklicher Bedeutung, wie sie schon die antike Schulrhetorik lehrt, und weshalb sie von der sich als sozio-kulturelle Pädagogik generierenden Aufklärungsrhetorik – wie sie glänzend bei Knigge vorgeführt wird – auch diskreditiert wird. Indem Hamann den aufklärerischen Gestus unterläuft, subvertiert er den Geltungsanspruch des Immer-Wahr-Reden-Könnens eines Zeitgeistes, der seine Wurzeln – die kritische und *archontische* Würde des Menschen – verleugnet. Die Beherrschung des Gehaltes durch die Form, wie sie in logischer Hinsicht auch die Rechtfertigung analytischer Welterschließung liefert, wird hier, wenn nicht gar widerrufen, so doch problematisiert, indem Hamann im poetischen Sprechen die Divergenz von Zeichen und Bezeichnetem und damit eine nicht rational abschließbare, aber zu leistende Entzifferung der Welt herausstellt. Einem Anspruch, der sich in eitler Vernunft allzu ernst nimmt, wird hier durch die Schwingtür der Ironie seine Bedingtheit aufgezeigt, indem mit einem Spaß getrieben wird, der keinen versteht. Diese ist also deshalb eine Schwingtür, weil sie oberflächlich einen Diskurs eröffnet, den sie schließlich unterläuft, oder, um im Bild zu bleiben, Positionen,

²⁷ Grimminger, wie Anm. 24., 263.

die sie mit der ersten Öffnung eintreten lässt, mit der zweiten hinaus befördert. Andererseits ist die Immanenz der Hamannschen Position zu erwähnen, von der aus die Verknüpfungen geschlossen, d. h. die Witze gemacht werden, und die sich so manchen Spaß erlauben kann, weil sie ihres fest geglaubten Grunds gewiß ist. Im ironischen Schulterchluß mit Herder revoltiert Hamann gegen die Aufklärung. Die Einführung der Freundschaft ist der Aufruf zur Revolution.

Jürgen Frese

STICHPUNKTE ZUM WERDEGANG/AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE

1939 in Dortmund geboren, studiert Philosophie, Psychologie, Soziologie in Münster, dort 1966 promoviert, habilitiert sich 1975 in Bochum und lehrt seit 1970 Philosophie an der Universität Bielefeld.

Arbeitsfeld: historische Phänomenologie leib- und bild-gebundener kultureller Prozesse.

Bezugsautoren u. a.: Spinoza, Hamann, Clausewitz, Peirce, Whitehead, Heidegger.

Veröffentlichungen (Auswahl, ohne Feuilleton, Kunst, Politik)

Vollständigere Liste in: Manfred Bauschulte, Volkhard Krech u. Hilge Landweer (Hg.), „Wege - Bilder - Spiele“. Festschrift zum 60. Geburtstag von J. F., Bielefeld 1999, 304-307

Art. Phänomen; Phänomenologie, in: Lexikon für Theologie u. Kirche ² 8 (1963) 431-435

„Ideologie“. Präzisierungsversuch an e. wissenssoziolog. Begriff [Diss. Münster 1965] Diss.druck 1970, 149 S.; Selbstrez. in: Archiv f. Begriffsgesch. 16 (1972) 103 f.

Sprechen als Metapher für Handeln, in: H. G. Gadamer (Hg.), Das Problem der Sprache, München 1967, 45-55

Polit. Sprechen [1967], in: A. Rucktäschel (Hg.), Sprache u. Gesellschaft, München 1972, 102-114

Art. Akkumulationstheorie; Bewegung (polit.), *Dialektik* (u. a. Marx); Eid; Familie (Kant, Romantik, Hegel), in: Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 127; 880-882; 2 (1972) 196-207; 326-328; 898-901

Prozesse im Handlungsfeld [Habil.schr. Bochum 1974], München 1985, 255 S.

„Bewußtsein als Verhängnis“. Alfred Seidels Bedeutung f. fortwirkende Theoriebildungen der 20er Jahre [Antrittsvorles. Bochum 1975], in: Etappe 16 (2002) 47-63

Zur Möglichkeit der Anwendung philosoph. u. soziolog. Handlungstheorien auf das Drama, in: Poetica 8 (1976) 379-384

Dialektik der Gruppe, in: Gruppendynamik im Bildungsbereich, Jg. 9, Nr. 3/4 (1982/83) 5-33

„The Education of Henry Adams“ und die Postmoderne, in: D. Baacke u. a. (Hg.): Am Ende – postmodern? Next wave in der Pädagogik, Weinheim 1985, 118-130

Gefühls-Partituren, in: M. Großheim (Hg.), Leib u. Gefühl, Bln. 1995, 45-70

Intellektuellen-Assoziationen, in: Richard Faber / Christine Holste (Hg.), Kreise - Gruppen - Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation, Würzburg 2000, 441-462

Zum fälligen Abschied vom Äther Gesellschaft, in: Adalbert-Stiftung-Krefeld, Die soziale Frage in Europa ..., in: Leutherheider Forum 10 (1997) 14-16

Sunzi u. die Transformationen des Kriegsbegriffs, in: Clausewitz-Information, Heft 1/2002, 42-57

Zitate aus Katechismen und Manifesten konservativer Anarchisten, in: Thomas Spitzley / Ralf Stoecker (Hg.): Philosophie à la carte, Paderborn 2002, 192-194.

AUTORENVERZEICHNIS

Roland Braun (Düsseldorf) geb. 1974, studierte Philosophie, Medienwissenschaft und Soziologie in Düsseldorf, Bielefeld und Paderborn. Zur Zeit Studium der Sozialwissenschaft in Bochum.

Felicitas Englisch (Siegsdorf) geb. 1953, Studium der Soziologie, Ökonomie und Philosophie in München, wissenschaftliche Politikberatung im Bundeskanzleramt, Forschung und Lehre an den Universitäten München, Oldenburg, Bremen, Hannover, Jena, derzeit selbstständig als Leiterin einer Philosophischen Praxis (Lebensberatung – Konfliktmanagement – Professionalisierung) in Siegsdorf. Zahlreiche Veröffentlichungen und Vorträge u.a. Texte für und Gesamtedition der philosophischen Stichworte von: Der Knaur, Universallexikon in 15 Bänden. München, Lexikographisches Institut 1990 - 92, zuletzt: „Spinoza und Hegel“ (Vortrag auf der Tagung „Spinoza als Theoretiker der Freiheit – Recht, Staat und Freiheit bei Spinoza und in der Philosophie der Neuzeit oder Demokratie und Liberalismus“ der Siemens-Stiftung vom 31.3.-3.4.1998 in München (in Druck); „Ethik als Kritik der Moral – Überlegungen zu Nietzsche und Spinoza“, in: Henryk Pisarek, Manfred Walther (Hg.): Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie, wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, S. 255 – 284 und: „Plädoyer für den ungetrübten Blick in harten Zeiten, Zum Zusammenhang von Politik, Religion und Kultur“, in: Marburger Forum, Beiträge zur geistigen Situation der Zeit, Jg. 2 (2001), Hft. 6 - www.marburger-forum.de. Essays

Adele Gerdes (Bielefeld) geb. 1961, Germanistin, ist tätig in der Medienbranche.

Thomas Ghier (Bielefeld) geb. 1976, studiert Philosophie, Soziologie und Geschichte an der Universität Bielefeld, Gründungsmitglied der Herforder Akademie.

Gerhard Gillhoff (Enger) geb. 1935, Studium der Germanistik, Geschichte und Philosophie an den Universitäten Göttingen, Wien und Tübingen, Schuldienst, Mitglied der Gesellschaft für Neue Phänomenologie, Spinoza-Gesellschaft und IGPP. Mitbegründer der Herforder Akademie.

Jost Philipp Klenner (Berlin) geb. 1979, Studium der Geschichte und Philosophie an der Universität Bielefeld und der Humboldt Universität zu Berlin.

Beate Kramer (Berlin) geb. 1954, Studium der Philosophie, Germanistik und Anglistik an der Universität Bielefeld und dem LUC London, freie Journalistin in München, Lehre an der Fachhochschule Bielefeld und der Universität Bielefeld, Forschungstipendien der Edna and Howard Hong Kierkegaard Library, Northfield, Minnesota USA, z. Zt. Studienrätin in Berlin. Vorträge und Veröffentlichungen: „Serienmörder als autonome Einzige“ – Vortrag gehalten auf der kriminologischen Tagung zum Thema Serienmord in Hamburg 1996, (in Druck). „Verbrechen und Strafe – Zur Aktualität der Kritik Kierkegaards am ‚unethischen‘ Determinismus‘ Spinozas“, – Vortrag gehalten auf der internationalen Tagung der Spinoza-Gesellschaft in Zürich 2000.

Dr. Manfred Lauermann (Hannover) Hochschullehre in Soziologie, Politischer Ideengeschichte und Philosophie in Hannover, Bielefeld und Dresden, zuletzt DAAD-Professor in Brasilien. Arbeitsschwerpunkte Spinozismus, Carl Schmitt und Karl Marx. Gegenwärtiges Buchprojekt: Imperialismus und 'Empire', zuletzt erschienen: Spinozanische Ethik und Wissenschaft, in: Hammacher, K. (Hg.): Zur Aktualität Spinozas, Würzburg 1999;

Horkheimer und der Totalitarismus, in: Brecht-Dialog 2000, Berlin 2000; Brasilianische Arbeitswelt, in: Baecker, D. (Hg.): Archäologie der Arbeit, Berlin 2002.

Andreas Leutzsch (Bielefeld) geb. 1975, Studium der Geschichte und Philosophie an der Universität Bielefeld. Tutor an der Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie u.a. für Theorie der Geschichte und Geschichtsdidaktik, Mitarbeit bei Ausstellungen und Projekttagen. Veröffentlichungen u.a.: Die Ambivalenz der Märzforderungen – Auftakt zu einem deutschen Sonderweg?, in: Horst Walter Blanke (Hg.): „Jede Umwälzung trägt den Charakter ihrer Zeit“, Ostwestfalen-Lippe 1848/49 (Schriften der Historischen Museen Bielefeld, Bd.14) Bielefeld 1999; S. 23-42; Christian Höfgen, Andreas Leutzsch, Karsten Wilke: Fotografische Dokumente eines Vernichtungskrieges, Fotografien als historische Quellen (CD-ROM) Bielefeld 2001.

Ursula Rhode-Jüchtern (geb. Pathe) (Bielefeld) geb. 1922, Studium der Germanistik und Schulmusik in Berlin, Göttingen und Detmold, Schuldienst, zur Zeit „Studium ab fünfzig“ der Germanistik und Philosophie an der Universität Bielefeld. Verschiedene Publikationen im Erich Schmidt Verlag Berlin (u.a. Kinderbücher); zuletzt erschien in der Husum-Verlagsanstalt: „Weimars kleine Schwester, Bad Lauchstädt und sein Goethe-Theater.“

Dr. Knut Stünkel (Bielefeld) geb. 1961, Promotion bei Jürgen Frese mit einer Arbeit über Martin Heidegger. Schriftführer der Karl-Barth-Gesellschaft und Gründungsmitglied der Herforder Akademie.

Bjørn Vedder (Bielefeld) geb. 1976, Studium der Philosophie und Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld.