

Carmen Götz

Friedrich Heinrich Jacobi
im Kontext der Aufklärung

Diskurse zwischen Philosophie,
Medizin und Literatur



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 30

CARMEN GÖTZ

Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 30

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

CARMEN GÖTZ

Friedrich Heinrich Jacobi
im Kontext der Aufklärung

Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Baumgart-Stiftung, München
sowie des »Heimatvereins »Düsseldorfer Jonges«.

D 61

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1878-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2008. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	XI
Siglen	XII
I. Präludium	1
1. Das Vorhaben – eine Übersicht	1
2. Ansatzpunkte	3
2.1 Friedrich Heinrich Jacobi: Aufklärer oder Gegenaufklärer?	3
2.2 Aufklärung und Empfindsamkeit	12
3. Kontextualisierungen:	
Eine kurze Geschichte – und Theorie – der Aufklärungszeit	25
3.1 Anthropologische Grundlegung: Das Begehren nach Transzendierung räumlicher und zeitlicher Endlichkeit	25
3.1.1 »Pathognostik« als Anthropologie und Kulturphilosophie ..	30
3.1.2 Die Dialektik der Selbstabsolutheit: heillos und kulturschaffend zugleich	33
3.2 Die Aufklärung als Säkularisierung des Heilsgeschehens?	38
3.2.1 Das Christentum als historische Antwort auf die conditio humana	38
3.2.2 Der Umbruch ins Säkulare	40
3.2.3 Zum Säkularisierungstheorem	46
3.3 Säkulare Wende und mediale Revolution	56
3.3.1 Verschriftlichung, Individualisierung und die Formation einer neuen Gesellschaft	59
3.4 Der neue Kultus	65
4. Zugänge	71
4.1 Der Briefwechsel als Quelle	71
4.1.1 Die Korrespondenz Friedrich Heinrich Jacobis	71
4.1.2 Die Briefkultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts	76
4.1.3 Ideale Stilisierungen oder Einblicke in die Alltagskultur? Zur realitätsgenerierenden Kraft von Phantasmen	81
4.2 Der Leitfaden der Analyse: das »Andere der Vernunft«	84

II. Gefühl	89
1. Spuren der Empfindsamkeit	89
2. Die »Gefühlsphilosophie« Jacobis	101
2.1 Gefühl, Freiheit und der Weg zur Transzendenz.....	101
2.2 Kritische Stimmen	104
2.3 Die reine Liebe als transzendentes (göttliches) und immanentes (menschliches) Prinzip	107
3. Freundschaft als Unsterblichkeitsstrategie	111
3.1 Freundschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert – Forschungsansätze	111
3.2 Die »heilige« Freundschaft und das ständig scheiternde Begehren nach Indifferenz	116
3.2.1 Christoph Martin Wieland	116
3.2.2 Johann Wolfgang (von) Goethe	128
3.2.3 Friedrich Leopold Graf zu Stolberg	141
3.3 Differenz als Freundschaft erhaltendes Prinzip	154
3.4 Dialektik und Aporien der Freundschaft – Versatzstücke aus den Romanen	158
3.5 Dimensionen von Weiblichkeit: Die »schöne Seele«, die Tugend und der Tod	164
III. Begehren	175
1. Begehren im Briefwechsel Jacobis	175
2. Die Affektivität innerhalb der Morallehre Jacobis	178
3. Die Erziehung des Sohnes Georg Arnold Jacobi als Opfervorgang	186
3.1 Frühe Jahre in Wandsbek bei Matthias Claudius	186
3.2 Eine fürstliche Erziehung in Münster: Selbstkontrolle als bürgerliche Obsession	190
3.3 Das Desaster von Celle oder »Die Masken des Begehrens«	210
3.4 Im Zeichen der bürgerlichen Tugenden: Die Studienzeit in Göttingen und Heidelberg	220
3.5 Arbeit und Erlösung	228
3.6 Das säkulare Heil des Bürgertums oder Die Tugend und das Opfer	231
IV. Leib	235
1. Leib / Körper im Briefwechsel Jacobis	235
1.1 Die ambivalente Rolle des Körpers	235

1.2 Gegen die Fleisches- und gegen die »Knochen-Lust«	240
2. Der kranke Körper: Die Hypochondrie als Modell des Umgangs mit dem Körper im 18. Jahrhundert	243
2.1 Jacobi als Kranker	243
2.2 Der Diskurs über Hypochondrie im 18. Jahrhundert	247
2.3 Hypochondrie im Briefwechsel Jacobis	254
2.4 Die Ursachen der Hypochondrie	265
2.4.1 Zeitgenössische Diagnosen	265
2.4.2 Pathologie des Bürgers	267
2.4.2.1 Einübungsformen hypochondrischer Selbstthematisierung	271
2.4.2.2 Krankheit als Exkulpation des Bürgers	272
2.4.3 Pathologie der Aufklärung	275
2.4.3.1 Der Körper als Anfechtung von Autonomie	278
2.4.4 Pathologie der Schriftkultur	282
2.5 Das Phantasma vom organlosen Körper	289
2.6 Der Einspruch des Körpers?	291
V. Natur	293
1. »Natur« im Briefwechsel Jacobis	293
2. Natur als Leitbild und Norm der Dichtungstheorie	306
3. Die »heilige« Natur	316
3.1 Die Ästhetisierung und Sakralisierung der Natur in der Moderne	316
3.2 Säkularisierung, Sakralisierung und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit	325
3.3 Der Erlösungscharakter von Natur in Briefwechsel und Romanen Jacobis	331
3.4 Natur als Kultur- und politischer Raum: Einblicke in den »Alltag«	337
3.5 Die heilige Trias von Natur, Freundschaft und Poesie	343
3.6 Der empfindsame Garten – auch eine Ästhetik des Unendlichen	347
3.6.1 Paradiesische Entgrenzungen: Der englische Landschaftsgarten	350
3.6.2 Inszenierungen von (Selbst-)Schöpfung und Selbsterlösung des Menschen	359
3.6.3 Die Natur als Ich-Double	365
4. Die »unheilige« Natur: Natur als kausalmechanischer Zusammenhang	367
4.1 <i>Ueber die Lehre des Spinoza</i> : Gott und Freiheit, Natur und Vernunft	369

4.1.1 Gott als Effekt des Freiheitsbegehrens	378
4.1.2 Deus contra naturam	382
4.2 Der »pantheistische Vitzliputzli« oder Neue Wege zum Heil (Herder und Goethe)	385
5. Halbierte Sakralisierung – halbierte Säkularisierung: Deus sive ego oder Was zählt, ist einzig »unser wunderbares <i>Ich</i> «	398
VI. Phantasie	407
1. Phantasie und Einbildungskraft im Briefwechsel Jacobis	407
2. Enthusiasmus und Schwärmerei	416
3. Schwärmerei und (Aber-)Glaube	434
4. Die Auseinandersetzung Jacobis mit der Berliner Aufklärung	439
4.1 Der Streit mit Mendelssohn oder Die Schwärmerei der »Vernunftfeinde«	441
4.2 Der Streit um den »Kryptokatholizismus« oder Die Schwärmerei der Vernunftenthusiasten	449
4.2.1 Jacobis Analyse der »Dialektik der Aufklärung«	454
4.2.2 Die »herrschende Göttinn selbständiger Vernunft« und der Terror	460
4.3 Aufklärung contra Aufklärung?	469
VII. Resümee	475
1. Entgrenzung.....	476
2. Selbst-Schöpfung.....	477
3. Reinigung	480
Literaturverzeichnis	482
1. Quellen	482
1.1 Ungedruckte Quellen	482
1.2 Gedruckte Quellen	483
2. Literatur	489
Personenverzeichnis	523

»Denn ganz ebenso wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen, immer zu sein und unsterblich.«

Platon: Symposion

»Ach, Sylli! Warum hat allein die Seele Flügel! Und wie konnte sie mit ihren Flügeln an den häßlichen Leim gerathen, der ihr das Gefieder so zusammen klebte, daß an kein Loswerden in dieser Zeit zu denken ist? Dein guter Plato spricht zwar von einem Schritten und Jucken an der Stelle der Flügel, welches ein Zeichen des Losklebens seyn soll, und daß sie nun bald sich hervorthun werden. Aber ich glaube fast, der gute Mann hat uns das nur zum Zeitvertreibe erzählt; denn, wenn es wahr wäre, wie lange hätten wir beyde, Du und ich, nicht schon andre als diese ärgerlichen Gänsefedern, womit wir so leidig zu einander kommen.«

Friedrich Heinrich Jacobi: Eduard Allwills Briefsammlung

»Ihrer medialen Form nach legt Schriftlichkeit die Körper darauf fest, absent zu sein. Sie aktiviert die Aufteilung des Menschen zwischen Geist und Körper, die in den Zeiten Platons gemeinsam mit der Durchsetzung des Alphabets entstand, indem sie den Körper aus dem Spiel nimmt und den Geist verkehren läßt. Mit einem Wort: Schrift funktioniert – was immer Derrida sagt [...] – platonisch.«

Albrecht Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr

DANKSAGUNG

Die Anregung zu der Beschäftigung mit dem Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis geht auf den Medizinhistoriker Prof. Alfons Labisch zurück. Ebenso wie der Philosoph Prof. Rudolf Heinz hat er die Arbeit über viele Jahre begleitet. Sie gaben mir wertvolle Hinweise, gewährten mir den gewünschten Freiraum und waren doch immer zu einem Gespräch bereit. Für diese Unterstützung und ihr nie nachlassendes Interesse möchte ich ihnen an dieser Stelle meinen Dank aussprechen. Vorbildlich war und ist für mich die beide auszeichnende intellektuelle Offenheit.

Ein weiterer Dank geht an meine ehemaligen Kolleginnen und Kollegen am Institut für Geschichte der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, die in einer angenehmen, freundschaftlichen, in der Sache engagierten und offenen Atmosphäre Aspekte der Arbeit mit mir diskutiert haben. Mein besonderer Dank gilt dabei jenen, die darüber hinaus Teile davon Korrektur gelesen haben. Niemals genug danken können werde ich Dr. Fritz Dross, der in der größten Not einfach da war und half.

Herrn Prof. Walter Jaeschke, Leiter des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum und Herausgeber der Werke wie auch des Briefwechsels Friedrich Heinrich Jacobis, danke ich für mannigfache Diskussionen – insbesondere zum Begriff der Säkularisierung – sowie für Hinweise, Kritik, Anregungen und Fürsprache.

Danken möchte ich ferner Gudrun Schury, M. A., langjährige Mitarbeiterin an der Jacobi-Forschungsstelle, die mich besonders zu Beginn meiner Recherchen – bei der Zusammenstellung des Quellenmaterials, der Korrektur von Transkriptionen und der Datierung von Briefen – sehr unterstützte. Großer Dank gebührt schließlich auch PD Dr. Cornelia Ortlieb für ihr Interesse, ihre Fürsprache und ihre Anregungen.

Der »Heimatverein »Düsseldorfer Jonges« hat die Arbeit im Jahre 2005 mit dem »Preis zur Förderung wissenschaftlicher Studien über Düsseldorf« ausgezeichnet. Ohne diesen und die großzügige finanzielle Hilfe der Baumgart-Stiftung (München) hätte die Arbeit in dieser Form nicht erscheinen können. Für die Unterstützung und für die damit dokumentierte Auszeichnung bin ich beiden Stiftern überaus dankbar.

Eine besondere Ehre und Freude ist es mir auch, in die Schriftenreihe *Studien zum achtzehnten Jahrhundert* aufgenommen worden zu sein, wofür ich der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts und dem Felix Meiner Verlag sehr danke.

SIGLEN

- AB Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. Hg. v. Friedrich Roth. 2 Bde. Leipzig 1825–1827
- Hamann Johann Georg Hamann; Briefwechsel. Hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel. 7 Bde. Wiesbaden u. Frankfurt a. M. 1955–1979
- JBW Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe. Begr. v. Michael Brügggen u. Siegfried Sudhof. Hg. v. Michael Brügggen, Heinz Gockel u. Peter-Paul Schneider bzw. v. Walter Jaeschke (ab 2003). Bisher 8 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981–2006
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hamacher u. Walter Jaeschke. 7 Bde. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998–2007 (Die Kommentare zu den Bänden 4 bis 7 sind noch nicht publiziert.)
- PLS Walter Jaeschke (Hg.): Philosophisch-literarische Streitsachen. 4 Doppelbde. Hamburg 1990–1995
- WW Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Hg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Köppen. 6 Bde. Darmstadt 1968 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1812–25)
- Zoeppritz Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz. Hg. v. Rudolf Zoeppritz. 2 Bde. Leipzig 1869

I. PRÄLUDIUM

1. *Das Vorhaben – eine Übersicht*

Wie ist der Düsseldorfer Philosoph und Schriftsteller Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext seiner Zeit – genauer: in der Phase der Hoch- und Spätaufklärung – zu positionieren? Diese Frage wird in der Forschungsliteratur kontrovers diskutiert, insofern Jacobi teils zum »Gegenaufklärer« stilisiert, teils als Aufklärer dargestellt wird. Ähnlich umstritten ist auch seine Zugehörigkeit zu Empfindsamkeit und Sturm und Drang: Den einen gilt er als nachhaltiger Kritiker jener Tendenzen, den anderen als ihr exemplarischer Vertreter. Zur Klärung der strittigen Positionierung Jacobis ist eine umfassende Analyse des Briefwechsels, der aufgrund seines Umfangs sowie der Vielzahl und Bedeutung der Korrespondenzpartner hervorragenden Einblick in die Diskussionen der Aufklärungszeit gewährt, bisher unterblieben. Der konsequente Zugang über den Briefwechsel soll eine neue Sichtweise Friedrich Heinrich Jacobis ermöglichen, die zudem durch neuere Tendenzen der Aufklärungsforschung, insbesondere durch jene zur Empfindsamkeit, nahegelegt wird. Dabei wird eine disziplinenübergreifende, tendenziell die gesamte Kulturgeschichte der Aufklärung in den Blick nehmende Untersuchung angestrebt.

Als Leitfaden der Arbeit dienen fünf Begriffe, die nach Hartmut und Gernot Böhme das »Andere der Vernunft« bezeichnen: Gefühl, Begehren, Leib, Natur und Phantasie. Dieses Begriffsraster, das wie ein Netz über dem Briefwechsel ausgeworfen wird, um den Diskurs der Zeit einzufangen und gleichzeitig zu systematisieren, gewährt einen exzellenten Zugang zu den in der Spätaufklärung verhandelten Themen und Problembeständen. Ausgehend von dem Leitfaden des »Anderen der Vernunft« gliedert sich die Arbeit in fünf Hauptkapitel. Jedes Kapitel ist einem der zentralen Begriffe und seinem semantischen Umfeld gewidmet und geht zunächst von seinem konkreten Gebrauch in der Quelle aus, um ein möglichst umfassendes Bild der mit ihm verbundenen Bedeutungsdimensionen und Diskussionslagen zu entwerfen. Jeweils im Ausgang von einer solchen detailgenauen Analyse wird dann einem oder mehreren Aspekten, die für das Wirken Jacobis ebenso repräsentativ sind wie für die zeitbestimmenden Diskussionen im allgemeinen, eine ausführliche Darstellung zuteil. Im einzelnen handelt es sich dabei um den Freundschaftskult (Gefühl), die aufklärerische Pädagogik als Teil einer bürgerlichen Disziplinierungsgeschichte (Begehren), die Hypochondrie als Modekrankheit der Aufklärungszeit (Leib), Naturkult und Pantheismus (Natur) sowie die Schwärmerdebatte (Phantasie).

In der Vielzahl dieser kulturellen Manifestationen zeigt sich, soviel sei hier schon vorweggenommen, ein gemeinsames Moment: Die durch den Fokus des Briefwechsels

sels freigelegte Ansicht des Zeitgeschehens – wie auch des Lebens und Werkes von Jacobi – läßt sich in allen Einzelaspekten begreifen als Ausdruck eines Säkularisierungsprozesses. Säkularisierung ereignet sich in zwei grundlegenden und miteinander verbundenen Dimensionen: einerseits als Absage an und Entfernung vom Christlichen / Religiösen als einer außerweltlichen Transzendenz, andererseits als Eingehen des Christlichen / Religiösen ins Weltliche, d. h. als Sakralisierung des Diesseits. Beide Momente prägen nachhaltig die Hoch- und Spätphase der deutschen Aufklärung, die zusammenfällt mit dem durch den Düsseldorfer Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis zugänglichen Zeitraum.

Diese keineswegs neuartige Sicht des 18. Jahrhunderts, die sich durch das imponierende Phänomen sprachlicher Säkularisierung machtvoll aufdrängt, soll hier allerdings in spezifischer Weise akzentuiert werden. Das sich mit der Aufklärung vollziehende – und im Briefwechsel Jacobis offenkundig werdende – Säkularisierungs-geschehen wird genauer gefaßt als Immanent-Werden der Gottesposition und als zunehmende innerweltliche Einlösung der religiösen Heilsversprechen. Die zentralen Heilsversprechen des Christentums sind die Auferstehung und die Vergebung der Sünden, d. h. die Erlösung von Sterblichkeit und Schuld. Das Begehren nach Überwindung von Sterblichkeit / Endlichkeit – und damit zugleich: von Schuld – fungiert hier ferner als anthropologische Grundkategorie. Der Mensch wird wesensmäßig verstanden als ein Mangelwesen, das auf – und zwar vollkommene – Abschaffung des Mangels zielt. Das letzte Ziel kommt daher einer Absolutheitsposition gleich. War das Absolutheitsphantasma einst durch die Position Gottes besetzt und im paradiesischen Himmel auch dem Menschen verheißen, so drängt es mit und seit der Aufklärung nach innerweltlicher Erfüllung und manifestiert sich nicht zuletzt in jenen kulturellen Konstrukten von Aufklärung und Empfindsamkeit – wie etwa Freundschafts- und Naturkult –, die auch für die moderne bürgerliche Gesellschaft bestimmend wurden, ja nachgerade deren Grundlage bilden. Besondere Aufmerksamkeit wird im Rahmen der Analyse dieser Transformationsprozesse und der sie vorantreibenden Phantasmen zudem den Formen medialer Repräsentation gewidmet, d. h. konkret: dem Faktum der ›Verschriftlichung der Kultur‹ im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts.

Es wird somit in dieser Arbeit darum gehen, ausgehend von dem Düsseldorfer Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis ein Bild der Aufklärungszeit zu eröffnen, die Spuren des Eingangs der Transzendenz in die Immanenz zu verfolgen und Jacobis Verhältnis zu und Auseinandersetzung mit diesem fulminanten Umbruch, in welchem die Fundamente der modernen Gesellschaft gelegt wurden, aufzuzeigen.

2. Ansatzpunkte

2.1 Friedrich Heinrich Jacobi: Aufklärer oder Gegenaufklärer?

Informiert man sich heute in Lexika und sonstigen Nachschlagewerken über die Person Friedrich Heinrich Jacobis oder findet ihn in der Forschungsliteratur en passant erwähnt, so wird er in der Regel als »Vertreter einer Gefühls- und Glaubensphilosophie«¹ – bisweilen auch als »mystischer Philosoph«² – vorgestellt, zu den »Schwärmer[n]«³ und »Irrationalisten«⁴ oder unter die »Gegenströmungen«⁵ zur Aufklärung gerechnet. Isaiah Berlin erklärte ihn gar zu einem der »führenden Köpfe« der »deutsche[n] Gegenaufklärung«.⁶ Diese Klassifikation des Düsseldorfer Schriftstellers und Philosophen, der unter anderem zwei Romane im empfindsamen Stil verfaßte, als Kant-Kritiker und als Initiator des Spinoza- oder Pantheismusstreites Bedeutung erlangte, ist keineswegs ein Spezifikum unserer Zeit, sondern setzt im Grunde nahtlos die Rezeption schon seiner Zeitgenossen fort, allem voran diejenige der einflußreichen Berliner Aufklärer, denen der »GeheimRath zu Pimplendorf«⁷ als Vernunftverächter und Feind der Aufklärung galt. Tatsächlich finden sich in Jacobis Werk nicht wenige Passagen, die – meist in Gestalt einer überspitzten Polemik gegen

¹ Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. v. Manfred Windfuhr. 16 Bde. Hamburg 1973–1997, hier Bd. 8/2, S. 864 sowie Wilhelm Schmidt-Biggemann: Schwärmer / Schwarmgeister. In: Werner Schneiders (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München 1995, S. 373–375, hier S. 375. Diese Kennzeichnung Jacobis ist nachgerade traditionell zu nennen; vgl. etwa Walter Rehm: Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik. Halle a. d. S. 1928, S. 325. Der Titel »Glaubensphilosoph« wird dabei nicht selten im Sinne einer Verteidigung des positiven Christentums verstanden. Vgl. hierzu noch Samuel Thomas Soemmerring: Werke. Begr. v. Gunter Mann. Hg. v. Jost Benedum u. Werner Friedrich Kümmel. 23 Bde. Stuttgart u. a. 1990–2004 (Stand: Okt. 2007), hier Bd. 19/I, S. 227.

² Klaus Epstein: Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806. Berlin 1973, S. 257 u. 830. – Kritisch setzt sich Baum mit dieser, in der Rezeptions- und Forschungsgeschichte Jacobis wiederholt verwendeten Kennzeichnung auseinander. Vgl. Günther Baum: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn 1969 (= Mainzer philosophische Forschungen; Bd. 9), S. 136–144.

³ Schmidt-Biggemann: Schwärmer / Schwarmgeister, S. 375.

⁴ Reinhard M. G. Nickisch: Brief. Stuttgart 1991 (= Sammlung Metzler; Bd. 260), S. 134.

⁵ Karl Vorländer: Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung. Reinbek bei Hamburg 1967 (= Geschichte der Philosophie; Bd. 5), S. 117 f.

⁶ Isaiah Berlin: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Aus d. Engl. v. Johannes Fritsche. Hg. v. Henry Hardy. Mit e. Einf. v. Roger Hausheer. Frankfurt a.M. 1982 (= Europäische Bibliothek; Bd. 10), S. 239.

⁷ Brief von Marcus Herz an Immanuel Kant vom 27.2.1786 (Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bde. Berlin 1900–1997 [Stand: Okt. 2007], hier: Bd. X, S. 409). – Wirkungsmächtig war überdies Hegels Jacobi-Kritik in der Schrift *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*.

den Vernunftenthusiasmus seiner Zeit – kaum einen Zweifel zu ermöglichen scheinen an seinem irrationalistischen, gegenaufklärerischen Impetus.⁸ Auch ein Vergleich der Jacobischen Positionen mit Grundpositionen der Gegenaufklärung läßt auf den ersten Blick einige Übereinstimmungen sichtbar werden.⁹ So verwundert es denn auch nicht, daß sich diese Sicht Jacobis als dominanter Zug der Rezeptionsgeschichte bis heute erhalten hat. Sie ist selbst dort noch wirksam, wo Jacobi positiv beurteilt wird, ja gewissermaßen eine Renaissance erlebte, nämlich im Rahmen lebens- und existenzphilosophischer Ansätze:¹⁰ Seine Kritik des »kalten« Verstandes und die behauptete Verwurzelung des Menschen in etwas rational nicht Faßbarem wurden hier zwar begrüßt – der Gegensatz zu Vernunft und Aufklärung aber blieb.¹¹

In der neueren Jacobi-Forschung, die ich in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre – genauer: mit der Publikation der Briefe an seinen Amsterdamer Buchhändler Marc Michel Rey durch De Booy und Mortier, die nachdrücklich Jacobis aufklärerischen

⁸ Man vgl. etwa Friedrich Heinrich Jacobi: Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. In: Deutsches Museum (1788), 1. Bd., S. 153–184, bes. S. 181; vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Kleine Schriften II: 1787–1819. Hg. v. Catia Goretzki u. Walter Jaeschke. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 2007 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 5), S. 105–131 [im folgenden JWA 5 mit Seitenzahl], hier JWA 5,1, 129.

⁹ Vgl. Wolfgang Albrecht u. Christoph Weiß: Einleitende Bemerkungen zur Beantwortung der Frage: Was heißt Gegenaufklärung? In: Christoph Weiß (Hg.): Von »Obscuranten« und »Eudämonisten«. Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. Hg. v. Christoph Weiß in Zusammenarb. mit Wolfgang Albrecht. St. Ingbert 1997 (= Literatur im historischen Kontext; Bd. 1), S. 7–34.

¹⁰ Zu nennen wäre hier in erster Linie Otto Friedrich Bollnow: Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis. Stuttgart 1933 (= Göttinger Forschungen, Geisteswiss. Sammlung; Bd. 2); in 2. Aufl. (= Nachdruck der Ausgabe von 1933) Stuttgart 1966 erschienen. Zur Kritik Bollnows vgl. vor allem Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 4 f. Dort heißt es unter anderem: »Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erörterungen Jacobis werden zwar von Bollnow diskutiert, aber nicht in dem Sinne, daß von dem Eigenwert und dem rationalen Gehalt dieser Gedankengänge etwas sichtbar würde, denn dies wird ja gerade durch die Auffassung der Jacobischen Lehre als einer Lebensphilosophie unmöglich gemacht« (ebd., S. 5; vgl. auch S. 7–9 sowie S. 134–136). – Anders als Baum hält Klaus Hammacher an der zentralen Bedeutung des Lebensbegriffs für Jacobis Philosophie fest. Vgl. hierzu dessen Rezension zu Baum in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 625–633, hier S. 632. Ausgeführt ist dies in: Klaus Hammacher: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. München 1969 (= Kritik und Leben; Bd. 2), bes. Kap. 2. Homann reiht Hammacher vermutlich nicht zuletzt deshalb auch noch unter den »lebensphilosophischen« »Typus von Jacobi-Deutung« ein, den er – ähnlich wie Baum – als dominierend ansieht. Vgl. Karl Homann: F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit. Freiburg u. a. 1973 (= Symposium; Bd. 43), S. 16. – Eine nachdrückliche Verteidigung Bollnows nimmt Kahlefeld vor, wobei diese Parteinahme sich allerdings nicht nahtlos in die weiteren Positionen ihres Buches fügt. Vgl. Susanna Kahlefeld: Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. Würzburger 2000 (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie; Bd. 282), S. 20.

¹¹ Vgl. Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 8.

Zug betonen¹² – beginnen lassen möchte,¹³ zeigt sich ein widersprüchliches Bild. Auf der einen Seite findet man Jacobis Leistungen im Rahmen der Herausbildung einer nachaufklärerischen Philosophie, insbesondere seine Rolle als Impulsgeber für den sogenannten »Deutschen Idealismus«,¹⁴ zwar explizit gewürdigt, ihn selbst aber nach wie vor als »genuin irrationalist«¹⁵ qualifiziert oder einer »anti-rationalen Stoßrichtung«¹⁶ überführt.

¹² Hammacher bezieht sich zustimmend auf Mortier: »R. Mortier hat in der *Introduction* zu den *Lettres inédites* richtig festgestellt (p. 20): »une importante fraction de la critique allemande a donné trop longtemps une image simplifiée et tendancieuse [sic; C.G.] de la pensée religieuse de Jacobi en voulant voir en lui un précurseur de l'irrationalisme mystique romantique (...)«, und stellt abschließend fest (p. 41): »Il est donc faux (...) de tenir Jacobi pour un penseur mystico-religieux, pour un ennemi irréductible de l'*Aufklärung*. Sa position est nuancée, intermédiaire et se refuse aux classifications tranchées.« (J. Th. De Booy u. Roland Mortier [Hg.]: *Lettres inédites de F. H. Jacobi*. Genf 1966 [= *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*; Bd. XLV]; zit. nach Klaus Hammacher: Ein bemerkenswerter Einfluß französischen Denkens. Friedrich Heinrich Jacobis [1743–1819] Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau. In: *Revue internationale de philosophie* 32 [1978], Heft 2–3 [= *Rousseau et Voltaire 1778–1978*], S. 327–347, hier S. 336, Fn. 46. Die zitierten Passagen wurden von mir überprüft). – Auch die Arbeit von Valerio Verra: *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*. Turin 1963, ist wohl schon dieser neueren Forschung zuzurechnen. Interessant ist, daß somit die entscheidenden Schritte in Richtung auf eine neue Sicht Jacobis zunächst im romanischen Raum gegangen wurden. Die Gründe hierfür mögen darin liegen, daß in der deutschen Forschung im Rahmen lebensphilosophischer und nationalistischer Strömungen die Aufklärung mit dem französischen Materialismus identifiziert und der »Deutschen Bewegung« (so Nohls Begriffsprägung im Anschluß an Dilthey) gegenübergestellt wurde.

¹³ Einen sehr guten und umfassenden Überblick über die Forschungsliteratur vor dieser Zeit geben Baum: *Vernunft und Erkenntnis* und Homann: *Jacobis Philosophie*.

¹⁴ Vgl. Verra: *F. H. Jacobi*, vor allem S. 231 ff.; Klaus Hammacher (Hg.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt a. M. 1971 (= *Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts*; Bd. 11) (einen Überblick über die Beiträge dieses Tagungsbandes gibt Gerhard Höhn: Ein neues Jacobi-Bild. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 [1970], S. 136–140); Frederick C. Beiser: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass. u. a. 1987; Rolf-Peter Horstmann: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 1991 und Dieter Henrich: *The Origins of the Theory of the Subject*. In: Axel Honneth u. a. (Hg.): *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass. u. a. 1992, S. 29–87. Diese Vorreiterrolle Jacobis wurde im übrigen schon von Schelling und Hegel anerkannt; vgl. hierzu Homann: *Jacobis Philosophie*, S. 221 (Schelling), 232 (Hegel) u. 233 (zusammenfassend): »Damit ist [von Hegel; C.G.] Jacobis Denken wie bei Schelling als Vorstufe der idealistischen Philosophie begriffen«. – Inwiefern Jacobi, wenn er ausschließlich unter dem Blickwinkel seiner Vorläuferschaft für die spekulativen Systeme um 1800 betrachtet wird, Mißdeutungen ausgesetzt ist, hat Kahlefeld am Beispiel der Interpretation von Dieter Henrich unter dem Titel »Das produktive Mißverständnis« dargestellt (Kahlefeld: *Dialektik und Sprung*, S. 24–27). Vgl. hierzu auch Andreas Lindner: *Gefühl und Begriff. Zum Verhältnis Jacobi – Kant*. Internet-Publikation unter <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/106/index.html>, S. 16 f.

¹⁵ Beiser: *Fate of Reason*, S. 47: »It was Jacobi, and not Hamann, who was the genuine irrationalist«.

¹⁶ Horstmann: *Grenzen der Vernunft*, S. 64.

Auf der anderen Seite stehen Versuche, Jacobis Konzeption einer »anderen« Vernunft ernstzunehmen und aus dem Dickicht seines teils dialogischen, teils polemischen, letztlich auch eklektischen Stils¹⁷ systematisch zu entwickeln. Zu nennen wären hier etwa die Monographien von Klaus Hammacher,¹⁸ Günther Baum, Kurt Christ und Birgit Sandkaulen. Gemeinsam ist ihnen die Zurückweisung zweier dominanter Thesen der Rezeptionsgeschichte Jacobis: Die erste besagt, daß Jacobis Philosophie irrational sei, die zweite, daß er Zuflucht im Glauben – im Sinne eines positiv verstandenen Christentums – gesucht und gefunden hätte.¹⁹ Auch argumentativ setzen etwa Christ und Sandkaulen an derselben Stelle an, nämlich bei der von Jacobi explizit vorgenommenen Trennung von »adjektiver« und »substantiver« Vernunft oder – wie Jacobi gegen Ende seines Lebens definieren sollte – von »Verstand« und »Vernunft«, wobei wiederum Übereinkunft darin besteht, daß die Grenze zwischen jenen beiden nicht gesetzt, sondern – wie Jacobi auch selbst behauptet²⁰ – gefunden werden muß. Was genau allerdings und auf welchem Wege gefunden werden soll, darin gehen Christ und Sandkaulen dann doch ganz erheblich auseinander. Im Rahmen dieser – teils vorzüglichen, ja herausragenden Forschungen²¹ – werden Rationalität und Rationalitätskritik Jacobis dargestellt und verteidigt. Auch Susanna Kahlefeld

¹⁷ Vgl. Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 1 f.

¹⁸ Vgl. z. B. Hammacher: Philosophie Jacobis, S. 96, wo ausdrücklich auf Jacobis Unterscheidung zweier Vernunftarten hingewiesen ist.

¹⁹ Vgl. etwa Baum: Vernunft und Erkenntnis S. 9: »Doch gerade die folgenden Untersuchungen haben es sich zur Aufgabe gemacht, zu zeigen, daß Jacobi – weit davon entfernt, in einem bloßen Irrationalismus stecken zu bleiben – das Problem der *Vernunft* zum Leitbegriff seines Denkens erhoben hat. Nicht ein subjektives Gefühl, kein bloßer Mystizismus, sondern allgemein geltende Vernunftkenntnis ist nach Jacobis Auffassung das Wesen wahrer Philosophie.« Baum unterscheidet im übrigen drei »Spielarten« der Irrationalismus-These: Lebensphilosophie, Mystizismus und mystischer Platonismus (ebd., S. 144). Zu Jacobis Distanz zum Christentum vgl. ebd., S. 184 ff. – Vgl. auch Kurt Christ: Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits. Würzburg 1988, S. 164 sowie Birgit Sandkaulen: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis. München 2000, S. 60 f., 75, 143, Fn. 18 u. ö. In seinem Diskussionsbeitrag zu dem Vortrag von Michael Brügggen über *Jacobi, Schelling und Hegel* weist überdies Klaus Hammacher ganz entschieden die Behauptung zurück, Jacobi sei es um eine »positive Offenbarungs- und Glaubensphilosophie« gegangen (Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi [1971], S. 235). – Vgl. im übrigen auch Wolfgang Proß: Das »Notwendige« und das »Überflüssige« – Herders und Jacobis Auffassung des Organischen. In: Gerhard Kurz (Hg.): Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte (1750–1850). Düsseldorf 1984, S. 155–170, hier S. 168: Jacobis und Herders philosophische Ansätze verdienen »eine gerechtere Würdigung [...] als diejenige, die ihnen außerhalb von Fachzirkeln zukommt, nämlich als zwei Formen von Irrationalismus.«

²⁰ Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum Spinozastreit. Hg. v. Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 1) [im folgenden JWA 1 mit Seitenzahl], hier JWA 1,1, 29.

²¹ Dies gilt insbesondere für die Arbeit von Birgit Sandkaulen. Vgl. zu dieser auch unten das Kapitel V.4.1.

hat sich dies zur Aufgabe gewählt.²² Jacobi ist danach kein Kritiker *aller* Vernunft, sondern lediglich Kritiker einer die Grenze ihres Geltungsbereiches überschreitenden, zudem einer ihrer eigenen Grundlagen nicht bewußten Vernunft, die genau deshalb ständig bedroht ist, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Die Problematik der Position Jacobis aber persistiert – nicht zuletzt deshalb, weil fraglich bleiben muß, ob der Begriff »Vernunft« für dasjenige wirklich angemessen ist, was als »Jacobis Gegenkonzeption« jeweils zutage gefördert wird.²³

Zudem geht es in den genannten Arbeiten vornehmlich um eine Darstellung der philosophischen Position Jacobis und nicht um dessen kulturgeschichtliche Einordnung. Die historische Dimension ist somit allenfalls thematisch im Rahmen der Untersuchung philosophiegeschichtlicher Einflüsse oder der Auseinandersetzung Jacobis mit bestimmten Positionen der vergangenen und der zeitgenössischen Philosophie²⁴ – mithin in einer strikt innerphilosophischen Perspektive – oder im Kontext der genauen Rekonstruktion konkreter historischer Ereignisse wie etwa des Spinozastreits.²⁵ Für das Verhältnis Jacobis zu seiner Zeit ist allerdings von Bedeutung, daß innerhalb dieser Forschungen nicht zuletzt der für Jacobi unverzichtbare Rückgang auf jene »andere« Vernunft – auch und gerade im religiösen Kontext – als Beleg dafür gewertet wird, daß er ein »Sohn der Aufklärung« sei.²⁶ Fokussiert man die

²² Vgl. Kahlefeld: Dialektik und Sprung.

²³ Vgl. Christ: Jacobi und Mendelssohn, S. 175–179. Vgl. auch Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 131 f. – In Anlehnung an den Aufsatz von Birgit Sandkaulen »Oder hat Vernunft den Menschen?« *Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi* (Zeitschrift für philosophische Forschung 49 [1995], S. 416–429) ließe sich kritisch rückfragen: Wie vernünftig ist das Gefühl bei Jacobi wirklich? – Die Kritik, die Klaus Düsing in seiner Besprechung des Jacobi-Buches von Günther Baum zu entsprechendem Sachverhalt anmeldet (Philosophische Rundschau 18 [1972], S. 105–116, hier S. 114 f.), ließe sich – mutatis mutandis – im Hinblick auf die Thesen von Sandkaulen aktualisieren.

²⁴ Baum: Vernunft und Erkenntnis, spürt etwa den Einflüssen der Philosophie Bonnets, Berkeleys, Humes und Reids auf Jacobis erkenntnistheoretische Position sowie dem Einfluß der »moral sense«-Theorie, vornehmlich in der Fassung Hutchesons, auf Jacobis Ethik nach; vgl. auch die zusammenfassende Aufzählung der »wesentlichsten Einflüsse auf seine philosophische Entwicklung« ebd., S. 147. Klaus Hammacher sieht im Gegensatz zu Baum weniger ein Beeinflussungsverhältnis als eine »weitgehende sachliche Übereinstimmung«, wobei es allerdings auch diese hier und da zu differenzieren gelte (Hammacher: Rezension zu Günther Baum, S. 627; vgl. auch S. 629). Ganz ähnlich äußert sich auch Klaus Düsing in seiner Besprechung des Buches von Baum (Düsing: Rezension zu Günther Baum, S. 106–108 u. 115). – Hammacher stellt zum einen die Einflüsse von s'Gravesande, Hemsterhuis und Kant (Hammacher: Philosophie Jacobis), zum anderen diejenigen von Voltaire und Rousseau (Hammacher: Einfluß französischen Denkens) besonders heraus. – Eine umfangreiche Monographie zum Einfluß Rousseaus auf Jacobi hat Christ vorgelegt (vgl. Kurt Christ: F. H. Jacobi. Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis. Würzburg 1998).

²⁵ Vgl. Christ: Jacobi und Mendelssohn.

²⁶ Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 189. Inhaltlich bezieht sich Baum hier darauf, daß auch Jacobi den Offenbarungsglauben dem kritischen Urteil der Vernunft unterwirft. Zur »Säkularisie-

Philosophie, so erweist sich Jacobi tatsächlich in einer zweifachen Weise mit der Aufklärung verknüpft: als vehementer Rationalitätskritiker, dessen Kritik aber im Namen vernünftiger Einsicht selber erhoben wird. Allgemein läßt sich mit Sandkaulen festhalten, daß Jacobi den »Feind« der Aufklärung in ihrem eigenen Inneren aufdeckt. Somit käme Jacobi nicht auf der Seite der »Gegen-Aufklärung«, sondern auf der Seite einer »andere[n] Aufklärung« zu stehen.²⁷

Faßt man die Aufklärungsbewegung unter dem Aspekt ihrer emanzipatorischen Bestrebungen, so rückt zudem im Rahmen des Versuchs, Jacobi im Kontext seiner Zeit zu situieren, das Thema Freiheit in den Blick, das Jacobi mehrfach als das wichtigste Anliegen seiner Philosophie bezeichnet hat.²⁸ Die Freiheit wurde denn auch in der Jacobi-Forschung als zentrales Moment sowohl der Rationalität als auch der Rationalitätskritik Jacobis gesehen.²⁹ Unter dem Leitgedanken der Freiheit stehen ebenfalls die Darstellungen zur spezifisch progressiven (= bürgerlich-liberalen) Konzeption der (wirtschafts-)politischen Schriften Jacobis.³⁰ Freiheit wurde darüber hinaus zum Leitfaden einer Zuordnung Jacobis zu seiner Zeit. Bei Karl Homann bilden die

»christlichen Glaubens in Jacobis Philosophie vgl. etwa Bollnow: Lebensphilosophie Jacobis, S. 107 f. sowie Marco M. Olivetti: Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis. In: Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi (1971), S. 85–112, hier S. 88 (auch Fn. 9), 97 u. 107. – Im Zusammenhang der Analyse des Einflusses der französischen Aufklärungsphilosophie auf Jacobi hält Straetmans-Benl fest: »Die Begegnung mit dem französischen Materialismus macht Jacobi für immer zum Aufklärer, aber zu einem unglücklichen.« (Ingeborg Straetmans-Benl: »Kopf und Herz« in Jacobis »Woldemar«. Zur moralphilosophischen Vorgeschichte und Aktualität einer literarischen Formel des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 12 [1977], S. 137–174, hier S. 152.) – Aus marxistischer Perspektive unterscheidet Liepert eine aufklärungsadäquate und eine irrationalistische Seite an Jacobi. Vgl. Anita Liepert: Warum muß es Jacobi sein? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9 (1972), S. 1154–1161.

²⁷ Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 135. – Vgl. dagegen Christ, der Jacobi »in einer Riege« mit Lavater und Hamann der »Gegenaufklärung« zurechnet, was in einem gewissen Gegensatz zu seiner Betonung der Vernunftkonzeption Jacobis steht (vgl. Kurt Christ: Johann Georg Hamann [1730–1788]. Eine Portraitskizze nach hypochondrischen Briefen. In: Renate Knoll [Hg]: Johann Georg Hamann 1730–1788. Quellen und Forschungen. Katalog zu den Ausstellungen von Universitätsbibliotheken anlässlich des 200. Todestages von Hamann und des Fünften internationalen Hamann-Colloquiums in Münster. Bonn 1988 [= Schriften der Universitätsbibliothek Münster; Bd. 3], S. 233–276, hier S. 253).

²⁸ Vgl. Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 57 sowie die bei Homann: Jacobis Philosophie, S. 180 f. angeführten Stellen.

²⁹ Vgl. Sandkaulen: Grund und Ursache, aber auch Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 143 u. 181 sowie Kahlefeld: Dialektik und Sprung, S. 16 f.

³⁰ Vgl. Frederick C. Beiser: Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought. Cambridge, Mass. u. a. 1992; Klaus Hammacher u. Hans Hirsch: Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi. Amsterdam u. a. 1993 (= Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 1) und Ralf Hillemacher: Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen Friedrich Heinrich Jacobis. Thun u. a. 1993 (= Reihe Wirtschaftswissenschaften; Bd. 377).

»Leitbegriffe« Freiheit, Geschichte und Subjektivität den Rahmen für eine Untersuchung der zeitkritischen Schriften Jacobis und einer Darstellung seiner »Glaubensphilosophie«, wobei auch bei dieser, so Homann, das Verhältnis von Religionsphilosophie und Zeitkritik im Brennpunkt stehen sollte.³¹ Die erstmals genaue Untersuchung der bislang vernachlässigten politischen Texte sowie eine umfassende Darstellung der Wirkungs- und Forschungsgeschichte Jacobis machen diese Arbeit zu einer wichtigen Grundlage für die Jacobi-Forschung.³² Für das hier zu verhandelnde Thema muß allerdings einschränkend geltend gemacht werden, daß der gewählte Leitfaden keineswegs so stringent durchgehalten ist, wie Homann intendierte. Zudem fokussiert auch er vornehmlich die Philosophie Jacobis: Mit der Einordnung in die Epoche ist also wiederum vor allem eine philosophiehistorische Zuordnung gemeint.³³ Auch in Hermann Timms dickkleibigem Werk über *Gott und die Freiheit* wird, wie schon im Titel angezeigt, Freiheit zu einem der Leitbegriffe der Darstellung. Im Zentrum steht hier die Frage nach Jacobis Rolle im Kontext der bedeutenden religionsphilosophischen Erörterungen der Zeit.³⁴

An diese Arbeiten wird anzuknüpfen sein, wobei allerdings durch die hier zugrundegelegte spezifische Auffassung des Zeitgeschehens als eines »schwindenden Jenseits der Götter«³⁵ – also mit besonderem Nachdruck nicht nur (wie üblich) auf dem Übergang von der Transzendenz in die Immanenz, sondern auf dem Eingang der ehemals transzendenten Gottesposition in die Immanenz – auch das Freiheitsmoment eine neue Deutung erfahren wird.

Verfolgt man die Frage nach der Einordnung Jacobis in seine Zeit über die skizzierten philosophiehistorischen Forschungen hinaus, so trifft man auf ein vergleichbares Phänomen, denn ähnlich ambivalent, ja widersprüchlich, präsentiert sich die Rezeptionsgeschichte Jacobis unter literaturgeschichtlichen Aspekten: Teils wird

³¹ Vgl. Homann: *Jacobis Philosophie*, etwa S. 17, 19 u. 134.

³² Homann unternimmt in seinem Buch eine Generalabrechnung mit der bis dato existierenden Jacobi-Forschung, insofern er deren Jacobi-Deutung als »privatistisch« bezeichnet (ebd., S. 207–223 u. S. 246; zur Definition von »privatistisch« vgl. ebd., S. 206). Als Ausnahmen läßt er einzig Hegel und seine direkten Nachfolger gelten. Der Impetus Homanns wird bereits in seiner Einleitung deutlich: »Als Ergebnis wird sich herausstellen, daß Jacobi als Vertreter einer empfindsamen Seelenkultur, als moralisierender Gefühls- oder Glaubensphilosoph in einem Maße zeitgeschichtlich und damit auch politisch interessiert ist, wie es nach der vorliegenden Forschungsliteratur keineswegs zu vermuten steht.« (Ebd., S. 15.) Der das Werk durchziehende Gestus einer Verurteilung der gesamten bisherigen Jacobi-Forschung (etwa S. 16) wirkt allerdings überzogen, bisweilen auch abstoßend.

³³ Vgl. beispielsweise ebd., S. 90 ff.

³⁴ Vgl. Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarenaissance*. Frankfurt a. M. 1974.

³⁵ Rudolf Heinz: *Vom schwindenden Jenseits der Götter. Programmatische Überlegungen zur Ontologie-Genealogie* (1979). In: Ders.: *Logik und Inzest. Revue der Pathognostik*. 3 Bde. Wien 1997 (= *Passagen Philosophie*), hier: Bd. 1, S. 131–200.

Jacobi als Kritiker von Empfindsamkeit und Sturm und Drang dargestellt,³⁶ teils gilt er als exemplarischer Vertreter dieser Richtungen.³⁷ Während literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu den Romanen Jacobis von der Empfindsamkeit ausgehen,³⁸ versuchen philosophische Darstellungen, ihn von der Empfindsamkeit »reinzuhalten.«³⁹ Sofern auch diese die Empfindsamkeit zum Ausgangspunkt wählen, wird sie ineins mit Pietismus, englischem Sensualismus, Rousseauismus und Sturm und Drang zur »antirationalistischen Bewegung des Jahrhunderts« gerechnet, deren gemeinsames Merkmal ein mystisch-schwärmerischer Platonismus sei.⁴⁰ Eine Ausnahme scheint die Dissertation von Friedrich Bechmann über die unterschiedlichen Fassungen und

³⁶ Vgl. Klaus Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 10. Berlin 1974, S. 222–224, hier S. 222: »Sie [= Jacobis schriftstellerische Versuche] bedeuten schon in der Grundkonzeption [...] eine tiefgreifende Kritik an der Empfindsamkeit und dem Geniekult der ›Sturm und Drang‹-Bewegung«. – Vgl. auch Friedrich Bechmann: Jacobis ›Woldemar im Spiegel der Kritik. Eine Rezeptionsästhetische Untersuchung. Frankfurt a. M. u. a. 1990 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 301), S. 5 u. ö.

³⁷ Vgl. Renate Knoll: Empfindsamkeit. In: Diether Krywalski (Hg.): Handlexikon zur Literaturwissenschaft. 2., durchges. Aufl. München 1974, S. 106–111, hier S. 110; Gerhard Sauder: »Bürgerliche« Empfindsamkeit? In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg 1981 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; Bd. 7), S. 149–164, hier S. 149; Nikolaus Wegmann: Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1988, S. 105–116 (Wegmann rechnet Jacobi unter die »Radikalempfindsamkeit«) und Thomas Stäcker: Der Aufruhr der Seele. Zur Romankonzeption Friedrich Heinrich Jacobis. Hamburg 1993, S. I u. IV. – Vgl. auch Siegfried Blasche: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 2. Mannheim u. a. 1984, S. 303 f., hier S. 303 sowie Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 168–171, der sich allerdings kritisch auf die ältere Jacobi-Literatur und vor allem auf deren These, daß Jacobi ein Dichter des Sturm und Drang sei, bezieht.

³⁸ Vgl. Knoll: Empfindsamkeit; Friedrich Vollhardt: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Gunter E. Grimm (Hg.): Aufklärung und Empfindsamkeit. Stuttgart 1988 (= Deutsche Dichter; Bd. 3), S. 387–396 und Stäcker: Aufruhr der Seele. Vgl. auch Friedrich Vollhardt: Die Romanprojekte Friedrich Heinrich Jacobis. Empfindsamkeitskritik, Sprachkonzeption und Moralreflexion in der Auseinandersetzung mit Rousseau. In: Herbert Jaumann (Hg.): Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption. Berlin u. a. 1995, S. 79–100.

³⁹ Vgl. etwa Hammacher: Einfluß französischen Denkens, S. 345 und Sandkaulen: Vernunft, S. 420 u. 422 f. – Vgl. auch Hammacher: Philosophie Jacobis, S. 156–158, wobei für Hammacher allerdings geltend gemacht werden muß, daß eine Auseinandersetzung mit neueren Tendenzen der Empfindsamkeitsforschung zum Zeitpunkt des Erscheinens seines Buches auch noch nicht stattgefunden haben konnte. Zudem sieht Hammacher sehr deutlich die Ambivalenz von Kritik und eigener »Anfälligkeit« bei Jacobi; die Kritik Jacobis erscheint somit als Selbstkritik, was dem an die Untersuchungen von Sauder und Doktor anknüpfenden Empfindsamkeitsverständnis entgegenkommt.

⁴⁰ Timm: Gott und die Freiheit, Bd. 1, S. 143; vgl. auch S. 150. – Als Ausnahme wäre hier Kahlefeld zu nennen, die sich allerdings merkwürdigerweise auf Timm und Gerhard Sauders revidiertes Empfindsamkeitsbild gleichermaßen bezieht, ohne doch die Diskrepanzen zu benennen (Kahlefeld: Dialektik und Sprung, S. 77–80).

die Rezeption von Jacobis Roman *Woldemar* darzustellen.⁴¹ Doch kurioserweise bestätigt gerade sein interdisziplinärer Ansatz das Schema, da er für die – mehr literarische – Erstfassung des Romans noch den Einfluß von Empfindsamkeit und Genieästhetik gelten läßt, während die – um vielfältige philosophische Dialoge ergänzten – Spätfassungen in strikter – meines Erachtens zu strikter – Absetzung hiervon gesehen werden.⁴²

Die widersprüchliche Wahrnehmung Jacobis hängt offenbar nicht zuletzt von einer sehr unterschiedlichen Wahrnehmung der Aufklärungszeit und ihrer Strömungen ab. Daher erscheint es ratsam, an diesem Punkt anzusetzen und die neueren Tendenzen der Aufklärungsforschung für den Blick auf Jacobi fruchtbar zu machen. Darüber hinaus gilt es, festgefahrene Disziplinengrenzen zu überschreiten, um eine breiter angelegte, kulturgeschichtliche Betrachtung zu ermöglichen. In diesem Sinne hatte Thomas P. Saine noch vor der großen Wende zur Kulturwissenschaft in einem programmatischen Aufsatz erklärt: »Wir meinen aber, daß neue, wichtige und weiterführende Ergebnisse gerade dann zu erwarten sind, wenn wir versuchen, das Zeitalter der Aufklärung nicht ausschließlich vom Gesichtspunkt der Literatur-, Philosophie- oder Wissenschaftsgeschichte usw. zu betrachten, sondern Kulturgeschichte im weitesten Sinne treiben.«⁴³

⁴¹ Vgl. Bechmann: Jacobis ›Woldemar‹.

⁴² Auch die Dissertation von Thomas Stäcker bewegt sich insofern in einem interdisziplinären Raum, als er sich anheischig macht, den Zusammenhang von Jacobis Romankonzeption und der Eigenart seines Philosophierens offenzulegen, wobei er von einer »dialektische[n] Einheit von Form und Inhalt« ausgeht (Stäcker: Aufruhr der Seele, S. III u. 279). Seine diesbezügliche Zusammenfassung ist aber nicht sehr überzeugend (etwa S. 274, 278 u. 281). Christ's Diagnose, es komme in Jacobis Roman *Woldemar* »bis zuletzt nicht zu einer durchgängig ästhetisch befriedigenden Symbiose« zwischen dem Philosophen und dem Literaten (Christ: F. H. Jacobi, S. 317), scheint mir die Sache weit eher zu treffen. Vgl. auch die von Hammacher vorgenommene, sehr überzeugende Enthüllung eines verbleibenden Widerspruchs (vgl. Klaus Hammacher: Jacobis Romantheorie. In: Walter Jaeschke [Hg.]: Früher Idealismus und Frühromantik. Hamburg 1990 [= Philosophisch-literarische Streitsachen; Bd. 1] [im folgenden PLS 1 mit Seitenzahl], S. 174–189, hier S. 187–189). Zudem ist die Entwicklung der »philosophischen[n] Dimension« (Kap. 3.2), die Stäcker vornimmt, wenig mehr als eine Nacherzählung des Romans mit überdies fragwürdigen Zuordnungen der im Roman vertretenen Positionen zur Autorposition.

⁴³ Thomas P. Saine: »Was ist Aufklärung?« Kulturgeschichtliche Überlegungen zu neuer Beschäftigung mit der deutschen Aufklärung. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 93 (1974), S. 522–545, hier S. 526. In diesem Zusammenhang macht Saine überdies auf die Briefwechsel »führender und einflußreicher Intellektueller« als bedeutende Quelle aufmerksam. – Vgl. auch Wolfgang Albrecht, der von »der deutschen Spätaufklärung als einer alle Lebensbereiche umgreifenden reformerischen Bewegung« spricht (Wolfgang Albrecht: Deutsche Spätaufklärung. Ein interdisziplinärer Forschungsbericht bis 1985. Halle a. d. S. 1987, S. 6).

2.2 Aufklärung und Empfindsamkeit

Die frühere Aufklärungsforschung operierte sehr stark mit der Dichotomie von Rationalität und Irrationalität, Vernunft und Gefühl.⁴⁴ Jene Tendenzen, die sich im zeitgenössischen Kontext explizit als Gegenbewegung zur vernunftorientierten (Früh-)Aufklärung herausbildeten, Empfindsamkeit und Sturm und Drang, positionierte man – teils ohne Distanz zu den zeitgenössischen Schablonen – jenseits der Aufklärung.⁴⁵ So wurde beispielsweise die Empfindsamkeit in der älteren Forschung nahezu ausschließlich als Gefühls- bzw. Innerlichkeitskult gesehen und als solcher der rationalen Aufklärung diametral entgegengesetzt. Dagegen betont die Aufklärungsforschung der letzten Jahrzehnte die »Vielgestaltigkeit des 18. Jahrhunderts«⁴⁶ und bezieht bislang als »Gegenströmungen« gewertete Tendenzen wie Empfindsamkeit und Sturm und Drang in den Aufklärungsprozeß ein.⁴⁷ »Überspitzt man nur ein klein wenig«, so ist etwa bei Carsten Zelle zu lesen, »und zieht seine schrillen Töne und seine rhapsodischen Formen ab, bleibt vom »Sturm und Drang« nichts als Spätaufklärung übrig.«⁴⁸ Für die Empfindsamkeitsforschung setzte diese neue Richtung mit

⁴⁴ Vgl. Holger Dainat u. Wilhelm Voßkamp (Hg.): Aufklärungsforschung in Deutschland. Heidelberg 1999 (= Beihefte zum Euphorion; Bd. 32), hierin vor allem Holger Dainat: Die wichtigste aller Epochen: Geistesgeschichtliche Aufklärungsforschung, S. 21–37, bes. S. 31–34. – Mit Blick auf die Empfindsamkeit hält Lothar Pikulik an dieser Dichotomie fest (vgl. Lothar Pikulik: Die Mündigkeit des Herzens. Über die Empfindsamkeit als Emanzipations- und Autonomiebewegung. In: Aufklärung 13 [2001], S. 9–31), indem er die Alterität des Gefühls und dessen Autonomisierung gegenüber der Ratio betont. Fraglos trifft Pikulik damit einen wesentlichen Aspekt des Aufklärungsdiskurses selber.

⁴⁵ Auch Zelle kritisiert diese Übernahme der »Geste des »großen Bruchs« aus der Selbstdarstellung der Sturm-und-Drang-Generation« (Carsten Zelle: Zwischen Rhetorik und Spätaufklärung. Zum historischen Ort der Sturm-und-Drang-Ästhetik mit Blick auf Johann Georg Schlossers *Ver such über das Erhabene* von 1781 [mit einem unveröffentlichten Brief Schlossers im Anhang]. In: Lenz-Jahrbuch. Sturm-und-Drang-Studien 6 [1996], S. 160–181, hier S. 166).

⁴⁶ Dirk Hempel: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Staatsmann und politischer Schriftsteller. Weimar u. a. 1997 (= Kontext; Bd. 3), S. 7; vgl. auch Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 166, mit Verweis auf Kondylis.

⁴⁷ Vgl. zusammenfassend und mit den entsprechenden Literaturhinweisen Peter-André Alt: Aufklärung. Stuttgart u. a. 1996 (= Lehrbuch Germanistik), S. 58 f.; Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 164–166 sowie Matthias Luserke: Die Bändigung der wilden Seele. Literatur und Leidenschaft in der Aufklärung. Stuttgart u. a. 1995 (= Germanistische Studien; Bd. 77), S. 224–227. Vgl. auch Hans Erich Bödeker u. Ulrich Herrmann (Hg.): Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien. Göttingen 1987, S. 10. – Zum mit solchen Indifferenzierungen verbundenen Problem der Auflösung des Aufklärungsbegriffs vgl. Martin Fontius: Zur Lage der Aufklärungsforschung im vereinten Deutschland. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 19 (1995), S. 193–205, hier S. 201–204. Möglicherweise als Reaktion auf diese Problemlage tendieren neuere Forschungen auch wieder vermehrt zu Differenzierungen, die allerdings immer die Gefahr des Rückfalls in alte Kategorien mit sich führen (vgl. Alt: Aufklärung, S. 59).

⁴⁸ Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 166. In diesem Sinne äußert sich auch Roland Krebs

Gerhard Sauders umfangreichem und inzwischen zum »Klassiker« avanciertem Buch über die Empfindsamkeit ein.⁴⁹ Aufgrund ihrer grundlegenden Bedeutung sowohl für die Forschung als auch für die weitere Darstellung sollen seine Thesen hier ausführlicher präsentiert werden.

Sauder weist in seiner Studie vor allem zwei Klischees der deutschen Empfindsamkeitsforschung zurück: zum einen die These von der genaueklärerischen, anti-rationalistischen Ausrichtung der Empfindsamkeit, zum zweiten die Auffassung, daß Empfindsamkeit säkularisierter Pietismus – und zwar vor allem oder gar ausschließlich dies – sei. Beide Thesen hatten das Bild der Empfindsamkeit als eines Gefühlskults, eines Kults der Innerlichkeit, entscheidend geprägt. Entsprechend wurde sie – soweit überhaupt gewürdigt – in der bürgerlichen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts als tatenlos und auf die Vereinzelung des Menschen abzielend verworfen. Auch in der marxistischen Geschichtsschreibung wurde die Empfindsamkeit als Flucht des deutschen Bürgers in die Innerlichkeit (»Eskapismusthese«⁵⁰) verstanden und somit als reaktionär verurteilt.

Dagegen erfuhr die Empfindsamkeit – hierin der Jacobi-Forschung unmittelbar verwandt – innerhalb lebensphilosophischer Strömungen und nationalistischer Tendenzen eine erhebliche Aufwertung, insofern die sie kennzeichnende Gefühls- und Seelenkultur als dem »kalten« Rationalismus der »seichten« französischen Aufklärung

in seiner Rezension zu Martin Luserkes »Sturm und Drang«-Buch. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 25 (2001), S. 289–293, hier S. 291. – Zur Identifizierung des Sturm und Drang mit der Spätaufklärung vgl. auch Ehrhard Bahr: Aufklärung. In: Ders. (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur. Kontinuität und Veränderung. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. 3 Bde. Bd. 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. Tübingen u. a. 1998, S. 1–125. Bahr gibt S. 21–26 einen guten Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Sturm und Drang unter dem Aspekt der Verhältnisbestimmung zu Aufklärung und Klassik. Zu diesem Thema vgl. ferner Christoph Siegrist: Aufklärung und Sturm und Drang: Gegeneinander oder Nebeneinander? In: Walter Hinck (Hg.): Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Durchges. Neuaufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 1–13 sowie Andreas Huyssen: Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche. München 1980, S. 20–30. – Als Beispiel für die traditionelle Sichtweise vgl. H. A. Korff: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. I. Teil: Sturm und Drang. Leipzig 1923. Die einzelnen Kapitel heißen hier etwa: »Irrationalistische Kulturphilosophie«, »Weltanschauung des Irrationalismus«, »Irrationalistische Kunstauffassung«, »Irrationale Dichtung«, »Die dichterischen Symbole des Irrationalismus«. – Einer der ersten, die entschieden gegen diese »antithetische« Sicht eintraten, war Michelsen. Vgl. Peter Michelsen: Laurence Sterne und der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts. Göttingen 1962 (= Palaestra; Bd. 232), S. 144.

⁴⁹ Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart 1974. – Zur Rezeption und allmählichen Durchsetzung seiner Thesen vgl. Friedrich Vollhardt: Aspekte der germanistischen Wissenschaftsentwicklung am Beispiel der neueren Forschung zur »Empfindsamkeit«. In: Dainat / Voßkamp: Aufklärungsforschung, S. 49–77, bes. S. 53 f.

⁵⁰ Sehr dezidiert und kritisch setzt sich Andreas Huyssen mit dieser These auseinander (vgl. Huyssen: Drama des Sturm und Drang, S. 37–44).

entgegengesetzte und dem »deutschen Geist« gemäße Haltung deklariert wurde.⁵¹ Sauder entzog diesem ideologisch verzerrten Bild der Empfindsamkeit den Boden, indem er die zugrundeliegenden Thesen selbst entkräftete.

Die Widerlegung der ersten These impliziert eine Revision nicht nur der Bewertung der Empfindsamkeit, sondern auch derjenigen der Aufklärung: Weder kann für die Empfindsamkeit jene Vernunftfeindlichkeit bestätigt werden, die ihr von der Forschung bisher unterstellt wurde, noch kann die Aufklärung ohne weiteres mit »Rationalismus« gleichgesetzt werden. Die Empfindsamkeit einerseits nämlich integriert das »rationale« Moment, indem sie auf einen Ausgleich von »Kopf« und »Herz« abzielt. Die Aufklärung andererseits sorgt – vor allem in Gestalt des englischen Empirismus und des französischen Sensualismus – für eine »Rehabilitation der Sinnlichkeit«.⁵² Im Anschluß an Peter Michelsen kann an dieser Stelle sogar noch einen Schritt weitergegangen und ein direkter Zusammenhang von Aufklärung und Gefühlskultur hergestellt werden: »Beide: Empirismus und Sentimentalismus des 18. Jahrhunderts beruhen auf dem Induktionsprinzip der Aufklärung und gehören ihrem Wesen nach zusammen. Sie entwickeln sich zwar in eine gegensätzliche Selbständigkeit, aber doch nebeneinander und mit deutlichen Ähnlichkeiten im Formalen, weiter.«⁵³ Empfindsamkeit muß daher als »eine andere Welle der Aufklärung«⁵⁴, als eine »nach innen gewendete Aufklärung«⁵⁵ verstanden werden. »Die Empfindsamkeit der Aufklärung war keine Tendenz *gegen* die Vernunft, sondern der Versuch, mit Hilfe der Vernunft auch die Empfindungen aufzuklären.«⁵⁶

Sauder spürt den Voraussetzungen der Empfindsamkeit bis ins Zentrum der rationalistischen Schulphilosophie und der französischen Enzyklopädisten nach und bestätigt auch auf diese Weise die Verflechtungen der Empfindsamkeit mit den Po-

⁵¹ Vgl. hierzu auch Hans Robert Jauf: Deutsche Klassik – eine Pseudo-Epoche? In: Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. München 1987 (= Poetik und Hermeneutik; Bd. 12), S. 581–585 sowie vor allem Dainat: Epochen, S. 29 f.

⁵² Vgl. hierzu auch Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. München 1986, S. 19.

⁵³ Michelsen: Laurence Sterne, S. 111.

⁵⁴ Hermann Boeschstein: Deutsche Gefühlskultur. Bd. I. Bern 1954, S. 7; zit. nach Peter Pütz: Die deutsche Aufklärung, 4., überarb. u. erw. Aufl. Darmstadt 1991 (= Erträge der Forschung; Bd. 81), S. 90; vgl. auch Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 26.

⁵⁵ Pütz: Aufklärung, S. 90.

⁵⁶ Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. XV. Vgl. auch Sven-Aage Jørgensen, Klaus Bohnen u. Per Øhrgaard: Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik: 1740–1789. München 1990 (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, begr. v. Helmut de Boor u. Richard Newald; Bd. 6), S. 21 sowie Jochen Barkhausen: Die Vernunft des Sentimentalismus. Untersuchungen zur Entstehung der Empfindsamkeit und empfindsamen Komödie in England. Tübingen 1983 (= Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft; Bd. 3).

sitionen der Aufklärung im engeren Sinne.⁵⁷ Diese Verwurzelung im Diskurs der Aufklärung dient Sauder dazu, auch das zweite Klischee der deutschen Empfindsamkeitsforschung zurückzuweisen, nämlich – wie Klaus Peter Hansen im Anschluß an Sauder formuliert – »den Mythos der pietistischen Entstehung der deutschen Empfindsamkeit«⁵⁸. Nur am Rande sei hier erwähnt, daß diese Einflußthese ebenfalls eine Parallele in der Jacobi-Forschung hat.⁵⁹ Die These von der Empfindsamkeit als säkularisiertem Pietismus basiere, so Sauder, nicht zuletzt auf der Voraussetzung, daß die pietistischen Positionen zum Zwecke der Beweisführung verkürzt dargestellt würden. Im übrigen bewege sich die Identitätsbehauptung von Pietismus und Empfindsamkeit weitgehend auf der Ebene von Analogien. Als weiteres Argument gegen die »Säkularisationsthese« führt Sauder ins Feld, daß es sich bei der Empfindsamkeit um ein gesamt europäisches Phänomen handelt, während der Pietismus als spezifisch deutsche Erscheinung zu werten sei.⁶⁰ Der Blick auf die englischen und französischen Einflüsse – in England und Frankreich setzte die Tendenz der Empfindsamkeit früher ein – wurde damit frei.

Mit der Zurückweisung der beiden, die germanistische Forschung zur Empfindsamkeit bis in die späten 60er Jahre dominierenden Thesen wurde zugleich die Aussicht darauf eröffnet, daß es sich bei der Empfindsamkeit keineswegs um ein in erster Linie literarisches bzw. ästhetisches Phänomen handelt. In dieser Hinsicht muß ihr sogar, so jedenfalls Gerhard Sauder, die Eigenständigkeit abgesprochen werden. Die Empfindsamkeit hat keine eigene Stilistik entwickelt, sondern blieb auf bestimmte Motive beschränkt. Es gebe demnach auch keine rein empfindsame Literatur, sondern immer nur eine Mischung empfindsamer Tendenzen mit verschiedenen Elementen aufklärerischer Literatur. Einzig auf dem Gebiet der Wirkungsästhetik sei die

⁵⁷ Vgl. die einzelnen Kapitel bei Sauder: *Empfindsamkeit* (1974): z. B. »Empirismus und Sensualismus« und »Die Enzyklopädie. Diderot. Rousseau«.

⁵⁸ Klaus Peter Hansen: *Neue Literatur zur Empfindsamkeit*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64 (1990), S. 514–528, hier S. 516.

⁵⁹ Es wurde der Versuch unternommen, Jacobis Denken auf seine pietistischen Ursprünge zurückzuführen. Vgl. den Hinweis bei Sauder: *Empfindsamkeit* (1974), S. 61 u. 255 f. Vgl. auch Klaus Hammacher: *Über Friedrich Heinrich Jacobis Beziehungen zu Lessing im Zusammenhang mit dem Streit um Spinoza*. In: Günter Schulz (Hg.): *Lessing und der Kreis seiner Freunde*. Heidelberg 1985 (= *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*; Bd. 8), S. 51–74, hier S. 57 u. 66, Fn.; ders.: *Jacobi's Romantheorie*, S. 175, 177 u. 179 sowie Timm: *Gott und die Freiheit*, Bd. 1, S. 148–150 und Friedrich Heinrich Jacobi: *Woldemar. Introduzione, traduzione e commento storico-critico di Serenella Iovino*. Padova 2000 (= *Biblioteca dell'«Archivio di filosofia»*; Bd. 24), S. 58 f., Fn. 41 u. ö.

⁶⁰ Vgl. zusammenfassend hierzu Rolf Grimminger: *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*. In: Ders. (Hg.): *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*. München 1980 (= *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*; Bd. 3), S. 15–99 u. 835–845, hier S. 837, Fn. 23.

Empfindsamkeit bahnbrechend und innovativ gewesen; dies zeigte sich beispielsweise, so Renate Knoll, in einem neuen »Autor-Leser-Verhältnis[]« und einer »Sensibilisierung der Lesererwartung überhaupt.«⁶¹ Auf die ideen- und mentalitätsgeschichtlich herausragende Bedeutung der mit der Empfindsamkeit verknüpften wirkungsästhetischen Wende wird noch genauer einzugehen sein.

Im außerästhetischen Bereich war die Empfindsamkeit vor allem in moralphilosophischer, anthropologischer, psychohistorischer und sozialgeschichtlicher Hinsicht von Bedeutung, wobei »vor allen möglichen ästhetischen oder psychologischen Aspekten [...] der moralische« rangiert.⁶² Innerhalb der Empfindsamkeit findet jene moralphilosophische Diskussion vor Kant ihren Austrag, in der es um die Vermittlung von individuellen Wünschen (Gefühlen, Leidenschaften etc.) mit legitimen Ordnungsansprüchen der Gesellschaft ging, um eine Vermittlung also von – und letztlich um einen Ausgleich zwischen – Besonderem und Allgemeinem – eines der großen Themen der Romane Jacobis, wie sich noch zeigen wird. Die Empfindsamkeit war somit – zumindest in ihren anfänglichen Intentionen – keine bloße Rückzugsbewegung in die Innerlichkeit.⁶³ Vielmehr verweist dies auf ihre gesellschaftspolitische Dimension, daß sie das problematische Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft im Sinne einer Dialektik von Selbst- und Mitgefühl auf die Tagesordnung setzte und das Ziel einer Harmonisierung der Ansprüche in utopischen Gesellschaftsentwürfen literarisch faßte.⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, daß die Kritik an der Empfindsamkeit – in ihren Gestalten etwa als »Empfindelei«, »Affektation« oder egozentrischer Gefühlsrausch des Genies – konstitutiver Bestandteil der Empfindsamkeit selber ist.⁶⁵ Diese Sicht der Empfindsamkeit bietet, wie sich zeigen wird, zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Jacobi-Forschung.

⁶¹ Knoll: Empfindsamkeit, S. 111; vgl. auch Hansen: Neue Literatur, S. 514.

⁶² Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 205.

⁶³ Inwieweit die Modelle von Eskapismus und Kompensation die geschichtlichen Prozesse allgemein nicht angemessen beschreiben können, wird an späterer Stelle näher thematisiert (vgl. Kapitel IV.2.4.2 u. V.3.4). Ein wesentliches Moment der Kritik ist die immerzu unterstellte Nachträglichkeit: erst der Verlust, dann die Reaktion auf den Verlust (vgl. beispielsweise Odo Marquard: Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse. In: Karl-Georg Faber u. Christian Meier [Hg.]: Historische Prozesse. München 1978, S. 330–362, hier S. 359). Unter den Vertretern der »Eskapismus«-These ist an erster Stelle zu nennen: Wolf Lepenies: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969, bes. Kap. III u. IV – Zur Kritik an der Kompensations- und an der Eskapismusthese vgl. etwa Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 143; Grimminger: Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen, S. 99; Wegmann: Diskurse der Empfindsamkeit, S. 57 f. sowie Marianne Willems: Wider die Kompensationsthese. Zur Funktion der Genieästhetik der Sturm-und-Drang-Bewegung. In: Euphorion 94 (2000), S. 1–41.

⁶⁴ Vgl. zu dieser – durchaus rationalen – Generierung einer Sozialutopie auch Barkhausen: Vernunft des Sentimentalismus.

⁶⁵ Vgl. Wolfgang Doktor: Die Kritik der Empfindsamkeit. Bern u. a. 1975 (= Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe B: Untersuchungen; Bd. 5) sowie

Im Hinblick auf die sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts herausbildende Leitwissenschaft »Anthropologie« ging es in der Empfindsamkeit um eine Sicht des »ganzen Menschen«⁶⁶, um ein neues, alle Kräfte des Menschen umfassendes Menschenbild – ein Moment, das auch Jacobi immer wieder neu gegen rationalistische Verkürzungen geltend gemacht hat.⁶⁷ Hand in Hand mit der etwa zeitgleich entstehenden »Erfahrungsseelenkunde« leistete die Empfindsamkeit zudem einen wesentlichen Beitrag zur »Entdeckung der Seele«⁶⁸, zur Kolonisierung des Inneren – wobei allerdings, hierauf wird noch zurückzukommen sein, von der »Entdeckung« eines vorgängig Gegebenen keineswegs die Rede sein kann. In sozialgeschichtlicher Perspektive ist die Empfindsamkeit »in die Aufstiegsbewegung des Bürgertums eingebunden.«⁶⁹ Sie ist jener Raum, in dem bürgerliches Selbstverständnis, in expliziter Absetzung von der höfischen Kultur des Adels, sich entwickelte und Gestalt gewann. Mit dem Ende des »ganzen Hauses«,⁷⁰ d. h. der Trennung von ökonomischer bzw. öffentlicher und privater Sphäre, bildete sich jene Gefühlskultur aus, die für das aufsteigende Bürgertum handlungsweisend war: »Auf die Empfindsamkeit in Deutschland bezogen bedeutet dies, daß im wesentlichen das Bürgertum die empfindsamen Normen hervorbrachte und als spezifische Regelung des Affekthaushalts begriffen hat.«⁷¹ Nicht zuletzt innerhalb der neuen, bürgerlichen Kernfamilie wurden die affektiven Normen entwickelt, erprobt und eingeübt; eine entscheidende Rolle kam hierbei den Frauen zu.⁷²

ders. u. Gerhard Sauder: Nachwort. In: Dies. (Hg.): Empfindsamkeit. Theoretische und kritische Texte. Stuttgart 1976, S. 197–216. – Vgl. auch Hansen: Neue Literatur, S. 518 f.

⁶⁶ Vgl. Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert (DFG-Symposion 1992). Stuttgart u. a. 1994 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; Bd. 15).

⁶⁷ Dies ist ein durchgängiges Motiv der Dissertation von Thomas Stäcker (vgl. Stäcker: Aufruhr der Seele).

⁶⁸ Richard Alewyn: Die Empfindsamkeit und die Entstehung der modernen Dichtung. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 26 (1932), S. 394 f., hier S. 394; zit. nach Pütz: Aufklärung, S. 90.

⁶⁹ Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. XIII.

⁷⁰ Begriffsprägung und Konzept gehen zurück auf Otto Brunner: Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik« [erstmalig 1952]. In: Ders.: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. 2., verm. Aufl. Göttingen 1968, S. 103–127.

⁷¹ Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. XVII; vgl. auch S. XX.

⁷² Zur Diskussion um den »bürgerlichen« Charakter der Empfindsamkeit vgl. ebd., S. 50–57; Hansen: Neue Literatur, S. 516–518 sowie Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. In: Volker Meid (Hg.): Begriffe, Realien, Methoden. Gütersloh u. a. 1992 (= Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Hg. v. Walther Killy. 15 Bde. Gütersloh u. a. 1988–1993; Bd. 13), S. 202–206, hier S. 204, dort auch zur Rolle der Frauen. – Vgl. zum ganzen Komplex auch Grimminger: Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen, S. 90–99 (= »3. Der Wandel der bürgerlichen Familie und die Aufklärung«). – Vgl. auch hier Anm. 238.

Angesichts dieser Vielfalt außerliterarischer Aspekte der Empfindsamkeit läßt sich mit Gerhard Sauder festhalten: »Die bisher fast ausschließlich an fiktionalen Texten orientierte Erforschung der empfindsamen Tendenz in Deutschland ließ sich durch die ästhetische Konstitution der Texte verleiten, in Empfindsamkeit selbst ein wesentlich ästhetisches Phänomen zu sehen. Offensichtlich übertrifft aber die sozialgeschichtliche und praxisbezogene Funktion die literarische.«⁷³ Erst durch die Offenlegung dieser außerliterarischen Funktionen von Empfindsamkeit wird auch ihre Rolle innerhalb jenes Prozesses deutlich, in welchem das Verhalten des modernen, bürgerlichen Menschen ausgebildet und trainiert wurde; dieser wurde vielfach als Rationalisierungs-, Disziplinierungs- oder Zivilisationsprozeß beschrieben.⁷⁴ In einem gewissen Sinne könnte man sagen, daß die Empfindsamkeit Räume jenseits der Rationalität reklamierte, damit aber diese Räume dem rationalen Zugriff allererst eröffnete und zugänglich machte.⁷⁵ Doch darf auch hier nicht übersehen werden, daß dieses »Jenseits« in dem fraglichen Prozeß eigentlich allererst hergestellt wurde. Im Ausgang von Sauder wird in dieser Arbeit die Empfindsamkeit gesehen als umfassende kultur- und sozialgeschichtliche Tendenz innerhalb des europäischen Aufklärungsprozesses und der »Aufstiegsbewegung des Bürgertums«.⁷⁶

⁷³ Sauder: *Empfindsamkeit* (1974), S. 205. – In diesem Punkt stimmen sogar die Kontrahenten Sauder und Pikulik überein (vgl. Pikulik: *Mündigkeit des Herzens*, S. 9 u. 30).

⁷⁴ Vgl. die entsprechenden Ansätze von Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault. Vergleichende Überblicke geben Alois Hahn: *Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne*. In: *Philosophische Rundschau* 31 (1984), S. 178–202; Stefan Breuer: *Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault*. In: Christoph Sachße u. Florian Tennstedt (Hg.): *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*. Frankfurt a. M. 1986, S. 45–69 und Bryan S. Turner: *The Rationalization of the Body. Reflections on Modernity and Discipline*. In: S. Lash u. S. Whimster (Hg.): *Max Weber. Rationality and Modernity*. London 1987, S. 222–241. – Die disziplinierende Funktion der Empfindsamkeit heben besonders hervor: Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit. Sublimierte Sexualität?* In: Klaus Peter Hansen (Hg.): *Empfindsamkeiten*. Passau 1990 (= PINK; Bd. 2), S. 167–177 und Michael Titzmann: »Empfindung« und »Leidenschaft«: Strukturen, Kontexte, Transformationen der Affektivität/Emotionalität in der deutschen Literatur in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Hansen: *Empfindsamkeiten*, S. 137–165. Zur grundlegenden Bedeutung der empfindsamen Verhaltensnormen bis heute vgl. Klaus Peter Hansen: *Einleitung: Emotionalität und Empfindsamkeit*. In: Ders.: *Empfindsamkeiten*, S. 7–13, hier S. 13.

⁷⁵ Vgl. Michael Bernsen: *Körpersprache als Bedingung authentischer Subjektivität. Ein Problem der englischen und französischen Empfindsamkeit*. In: Rudolf Behrens u. Roland Galle (Hg.): *Leib-Zeichen. Körperbilder, Rhetorik und Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Würzburg 1993, S. 83–102.

⁷⁶ Friedrich Vollhardt bringt diese, an Sauder anknüpfende und unterdessen fraglos dominante Auffassung der Empfindsamkeit folgendermaßen auf den Punkt: »Der Kern der neuen Theorie bildet sich um die »Gleichung« (Aufklärung – Empfindsamkeit – Bürgertum), deren Bedeutung durch allgemeinere, nicht epochengebundene Annahmen über historische Verläufe (Emanzipationsprozeß etc.) entschlüsselt wird.« (Vollhardt: *Aspekte*, S. 56.)

Das durch Sauder geprägte Empfindsambild hat die Forschung für Jahrzehnte dominiert. Aus diesem Grunde und auch deshalb, weil es für den kulturgeschichtlichen Ansatz einerseits, für die Jacobi-Forschung andererseits zahlreiche Anknüpfungspunkte bietet, wurde es hier in dieser Ausführlichkeit präsentiert. Kritik erfuhr Sauder vor allem in zwei Punkten. Insbesondere von Lothar Pikulik wurde und wird der bürgerliche Charakter der Empfindsamkeit in Frage gestellt.⁷⁷ Seine Einwände zwingen zu einer differenzierteren Sicht nicht zuletzt im Hinblick auf den Begriff des Bürgertums selbst: So können im Einzelfall Elemente eines traditionellen Bürgertums jenen Formen entgegenstehen, die den mentalitätsgeschichtlichen Wandel hin zu einer neuen, bürgerlichen Gesellschaft begleiten. Letztlich aber ist Pikulik vorzuwerfen, daß er dem zeitgenössischen Diskurs verhaftet bleibt, der in der Tat mit binären Oppositionen arbeitete,⁷⁸ aus denen aber keine dauerhaften Zuschreibungen, sondern nur Einblicke in die *Form* von Durchsetzungsprozessen gewonnen werden dürfen. Überdies wird die Empfindsamkeit zu wenig als Selbstverständigungsprozeß gesehen, der Kritik mit einschließt. Entsprechend läßt Pikulik nur einen sehr engen, klischeehaft übersteigerten und unreflektierten Typus des Empfindsamen gelten.⁷⁹ Dem korrespondiert ein Typus des Bürgers, der »auf die Ideologie eines Spießers und Philisters eingengt« ist.⁸⁰ Im konkreten Fall scheitern denn auch die Schablonen. So

⁷⁷ Vgl. Lothar Pikulik: *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*. Göttingen 1984. Vgl. hierzu Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit – Tendenzen der Forschung aus der Perspektive eines Betroffenen*. In: *Aufklärung* 13 (2001), S. 305–338, hier S. 305 u. 309–313; Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999, S. 95, Fn. 29 sowie Carsten Zelle: *Rezension zu Lothar Pikulik: Leistungsethik contra Gefühlskult*. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 138 (1986), S. 141–146. Auch über Pikulik hinaus bleibt die These vom »bürgerlichen« Charakter der Empfindsamkeit umstritten (vgl. Sauder: *Empfindsamkeit – Tendenzen der Forschung*, S. 331–333). Eine Rezeptionsgeschichte der Thesen in Form einer Chronologie des Streits (keine Darstellung oder gar Abwägung der in ihm thematischen Argumente) bietet Vollhardt: *Aspekte*.

⁷⁸ Carsten Zelle spricht von der »nicht nur von Foucault hervorgehobene[n] große[n] Serie der binären Oppositionen [...], die das Jahrhundert der Aufklärung insgesamt kennzeichnet« (Carsten Zelle: *Schönheit und Erhabenheit. Der Anfang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitinger*. In: Christine Pries [Hg.]: *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim 1989, S. 55–73, hier S. 66).

⁷⁹ Dasselbe trifft wohl auch für Mullan zu (vgl. John Mullan: *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth Century*. Oxford 1988). – Vgl. zu diesem Verständnis der Empfindsamkeit auch Sauders Auseinandersetzung mit Richard Alewyn: Gerhard Sauder: *Die andere Empfindsamkeit. Richard Alewyns Kritik an den Thesen von Gerhard Sauder*. In: Klaus Garber u. Ute Széll (Hg.): *Das Projekt Empfindsamkeit und der Ursprung der Moderne. Richard Alewyns Sentimentalismusforschungen und ihr epochaler Kontext*. München 2005, S. 103–112, hier S. 106, 109.

⁸⁰ Zelle: *Rezension*, S. 144. – Vgl. hierzu Pikuliks Rückgang auf ein traditionelles Bürgertum (Pikulik: *Leistungsethik contra Gefühlskult*, S. 93 ff.), insbesondere aber seine Aussage: »Über Werthers Bürgerlichkeit ließe sich noch reden, wenn er Anlagen zu einem Haus- und Familienvater

wird etwa das Beispiel Jacobi zeigen, daß »Leistungsethik« und »Gefühlskult« sich sehr wohl in einer Person vereinen, ja in einer gewissermaßen dialektischen Verschränkung sich wechselseitig bedingen können.

Kritisiert wurde Sauder auch für seine teilweise strikte Zurückweisung der pietistischen Einflüsse. Vor allem Hans-Georg Kemper hat in umfangreichen Untersuchungen den vielfältigen und massiven Einfluß des Pietismus geltend gemacht.⁸¹ Die Differenzen scheinen mir insofern nicht unüberbrückbar, als Sauder sich in erster Linie gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der »Säkularisationsthese« und die damit einhergehende monokausale Herleitung der Empfindsamkeit erklärt hat. Sauders Texte belegen, daß er den Einfluß des Pietismus auf die Empfindsamkeit – im Sinne eines idealen Nährbodens für die empfindsame Tendenz – keineswegs in Abrede stellt.⁸² Kemper seinerseits hält nicht etwa an einem überkommenen Kausalitätsmodell fest, sondern hinterfragt dieses explizit und schlägt stattdessen vor, Pietismus und Empfindsamkeit als zeitgleiche Produkte von Kräften anzusehen, die dem Aufklärungsprozeß selber zugrunde liegen.⁸³

Tatsächlich ist m.E. aber gegen Sauder geltend zu machen, daß er sowohl die Differenz zum Pietismus als auch die rationalitätsverpflichtete Seite der Empfindsamkeit überzeichnet. Zwar weist er völlig zurecht die verkürzte und sträflich monokausale Formel von der Empfindsamkeit als säkularisiertem Pietismus zurück, die zudem in unzulässiger Weise beide Strömungen aus dem historischen Gesamtkontext isoliert. Diese Korrektur war entscheidende Voraussetzung für die Wahrnehmung anderer Quellen der Empfindsamkeit, für die Erkenntnis ihres Zusammenhangs mit der Aufklärung und für die Offenlegung der der Empfindsamkeit eigenen Rationalität. Doch nimmt Sauder in dem Bestreben, die aufklärungsadäquate Seite der Empfindsamkeit zu belegen, zum einen eine problematische Quellenauswahl vor, zum anderen blendet er bestimmte zentrale Phänomene aus. So zieht er vor allem Exponenten der Aufklärungsphilosophie wie Mendelssohn, Spalding, Sulzer und Eberhard, sofern sie sich zur Rolle der »Empfindungen« geäußert haben, bei der Darstellung der theoretischen Gehalte der Empfindsamkeit heran. Dagegen finden die offenkundigen kultisch-liturgischen Elemente, auf die noch genauer einzugehen sein

hätte, wenn er mehr von seinem Antipoden Albert besäße, der sich anschickt, mit Lotte einen Hausstand zu gründen« (ebd., S. 95 f.).

⁸¹ Vgl. Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 6/I: *Empfindsamkeit*. Tübingen 1997; zur expliziten Kritik an Sauder vgl. S. 7–11. – Vgl. zur Weiterexistenz der These auch den »Brockhaus« (1988 und 1997) sowie die Literaturgeschichte von Ernst und Erika von Borries: *Aufklärung und Empfindsamkeit*, Sturm und Drang, München 1991 (= *Deutsche Literaturgeschichte im DTV*; Bd. 2). Vgl. auch Pikulik: *Mündigkeit des Herzens*, S. 27.

⁸² Vgl. Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit*. In: *Schneiders: Lexikon der Aufklärung*, S. 94 f., hier S. 94.

⁸³ Vgl. Kemper: *Deutsche Lyrik*, Bd. 6/I, S. 12 f. – Zur Auseinandersetzung Sauders mit Kemper vgl. Sauder: *Empfindsamkeit – Tendenzen der Forschung*, S. 321–324.

wird, kaum Beachtung. Meines Erachtens kann der Gesamtheit der Phänomene aber nur Rechnung getragen werden, wenn man sie als Ausdruck eines langfristigen Säkularisierungsprozesses begreift, der Aufklärung und Empfindsamkeit gleichermaßen umfaßt und innerhalb dessen bereits der Pietismus – ebenso wie im übrigen die Physikotheologie – als frühe Stufen zu begreifen sind. Die pietistischen Wurzeln der Empfindsamkeit stehen auch nicht im Gegensatz zu ihrer Auffassung als gesamteuropäisches Phänomen, da Puritanismus und Pietismus durchaus als Geschwister anzuerkennen sind. Voraussetzung für eine solche Sichtweise ist allerdings mindestens, Säkularisierung nicht nur im Sinne einer »Entzauberung« (Max Weber), d. h. eines Verlusts an Transzendenz, sondern auch im Sinne einer (erneuten) Verzauberung, d. h. als Sakralisierung des Diesseits zu verstehen.⁸⁴ Generell muß dabei der Frage hinreichende Beachtung geschenkt werden, wie Umgestaltungs- und Durchsetzungsprozesse unter mentalitätshistorischen Aspekten funktionieren, d. h. in welcher Weise sich etwas (radikal) Neues überhaupt durchzusetzen vermag. Dies soll hier auf mikrogeschichtlicher Ebene untersucht werden.

Was Sauder überdies nicht hinreichend thematisiert hat – und in der Tat auch erst nach seinen wegweisenden Arbeiten aufgrund eines Paradigmenwechsels ins Blickfeld der Forschung geriet –, ist die eminente Bedeutsamkeit des medialen Wandels für die Aufklärung im allgemeinen und für die Empfindsamkeit im besonderen.⁸⁵ Diesem Aspekt gehen neuere Arbeiten zur Empfindsamkeit nach. Nikolaus Wegmann betont in seinem diskursanalytischen Ansatz die sich insbesondere im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts vollziehende »Verschriftlichung der Kommunikation«⁸⁶ vor allem im Hinblick auf eine radikale Veränderung der Kommunikationsstrukturen, deren Bedeutung für den sozio-kulturellen Wandel im ganzen er aufzeigt. Lothar Müller geht in medientheoretischer Hinsicht weiter, indem er die Tatsache hervorhebt, daß die Diskursivierung des Inneren, die »Versprachlichung und Verschriftlichung der Seele«, wie sie die Empfindsamkeit kennzeichnet, nicht als bloße Entäuße-

⁸⁴ Vgl. hierzu Heinz-Horst Schrey: Einführung. In: Ders. (Hg.): Säkularisierung. Darmstadt 1981 (= Wege der Forschung; Bd. 424), S. 1–48, hier S. 6–12. Vgl. auch Sölle: »[...] jede Säkularisation hat ihre Sakralisation« (Dorothee Sölle: Die Übernahme des Säkularisierungsbegriffs in die Literaturwissenschaft [1973]. In: Schrey: Säkularisierung, S. 90–105, hier S. 97). Sie hat es auch als Forderung formuliert: »Was genetisch Säkularisierung heißt, müßte funktional als Sakralisation beschrieben werden.« (Ebd., S. 103.)

⁸⁵ Zu diesem neuen Interesse an der Mediengeschichte, das nicht zuletzt als Effekt der medialen Wende der Gegenwart zu verstehen ist, vgl. Bernd Witte: Literaturwissenschaft heute. »Oralität« und »Literalität« als Kategorien eines Paradigmenwechsels. In: Anne Bentfeld u. Walter Delabar (Hg.): Perspektiven der Germanistik. Neueste Ansichten zu einem alten Problem. Opladen 1997, S. 59–74. Einen Überblick über die diesbezügliche Forschungsliteratur findet man etwa bei Sybille Krämer: Das Medium als Spur und als Apparat. In: Dies. (Hg.): Medien, Computer, Realität. Frankfurt a. M. 1998, S. 73–94, hier S. 73.

⁸⁶ Wegmann: Diskurse der Empfindsamkeit, S. 15.

zung eines vorgängig Gegebenen zu verstehen ist, sondern der Gegenstand selbst in diesem Prozeß allererst hervorbracht wird.⁸⁷ Diese an Foucault anschließende, grundlegende Erkenntnis, »daß Diskurse [...] das in ihnen verhandelte Wissen nicht vorfinden, sondern erzeugen« und daher angemessen »nur als soziale *Praktiken* zu verstehen« sind,⁸⁸ teilt auch Albrecht Koschorke, der in seiner Habilitationsschrift überzeugend dargelegt hat, in welchem Ausmaß »Empfindsamkeit als Schriftkultur«⁸⁹ verstanden werden muß. Seine Ausführungen fußen nicht zuletzt auf der grundlegenden, medientheoretischen Annahme, daß Medien Inhalte (Bedeutungen) nicht nur transportieren, sondern auch transformieren und produzieren: Sie »eröffnen oder verschließen die Zugänge zu den verfügbaren Ressourcen an Wahrnehmbarkeit ebenso wie an Sinn und sind damit über ihre Vehikelfunktion hinaus nichts weniger als transzendente Instanzen«.⁹⁰ Erst aufgrund der »sinmitemerzeugende[n]« Kapazität von Medien vermögen diese zu »interessante[n] Gegenstände[n] geistes- und kulturwissenschaftlicher Arbeit« zu werden.⁹¹

Auf diesem Wege kann dann die radikale Wirksamkeit des Medienwandels aufgedeckt werden. Die Ausbildung der Schriftkultur in der Empfindsamkeit bedingt, so führt Koschorke aus, einen Wandel des Affektsystems, der Selbstkonzepte und der sozialen Interaktionsformen.⁹² In besonderer Weise manifestiert sich dies in einer neuen Konzeption des Körpers, ja in der Substitution des Körpers selbst durch Schrift. »Die Schrift [...] unterhält eine enge Komplizenschaft mit der Ideologie von Tugend / Entkörperung / Seele«.⁹³ Aufgrund der mit ihr verknüpften umfassenden Wandlungsprozesse kann, so Koschorke, die Empfindsamkeit auch und gerade, wenn man sie im Ausgang von dem Aspekt der Medialität deutet, »als ein Schlüsselement des gesamten Aufklärungsprozesses aufgefaßt werden«.⁹⁴

⁸⁷ Lothar Müller: Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier. In: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag u. Christoph Wulf (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991, S. 267–290.

⁸⁸ Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, S. 10. Vgl. hierzu mit Blick auf die historische Semantik und unter Verweis auf Ralf Konersmann auch Ernst Müller: Einleitung. Bemerkungen zu einer Begriffsgeschichte aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. In: Ders. (Hg.): Begriffsgeschichte im Umbruch? Hamburg 2005 (= Archiv für Begriffsgeschichte: Sonderheft; [4.] 2004), S. 9–20, hier S. 15.

⁸⁹ So lautet der ursprüngliche Titel seiner Habilitationsschrift (FU Berlin 1996). – Vgl. auch Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, S. 190: »*Empfindsamkeit und bürgerliche Literalisation sind Komplementärphänomene des gleichen Prozesses*.« Ebd., S. 196 heißt es: »Empfindsame Literatur wäre demzufolge so etwas wie ein mediales Probehandeln unter den existentiellen Bedingungen der Schriftkultur.«

⁹⁰ Ebd., S. 464. Vgl. auch ebd., S. 191: »Aber Medien sind niemals bloße Substitute. Sie verändern, indem sie zu ersetzen scheinen.«

⁹¹ Krämer: Medium als Spur, S. 73 f.

⁹² Vgl. Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, S. 12 u. ö.

⁹³ Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, S. 196.

⁹⁴ Ebd., S. 11.

Ebenfalls im Umfeld dieser neueren, medientheoretischen und -historischen Ansätze ist die Arbeit von Tanja Reinlein anzusiedeln, die dem »Brief als Medium der Empfindsamkeit« am Beispiel verschiedener Briefwechsel (Gellert, Gleim, Klopstock) nachgegangen ist, wobei ihre Auswahl durchgängig von dem Motiv der Betrachtungsmöglichkeit auch geschlechterdifferenzieller Verhältnisse geleitet ist. Das Moment der bedeutungs-, ja realitätsgenerierenden Kraft des Mediums erfährt bei ihr durch die im Anschluß an Erika Fischer-Lichte nunmehr anthropologisch verstandene – und damit nicht auf Fiktivität oder bloße Scheinhaftigkeit fixierte – Kategorie der »Inszenierung« eine bereichernde begrifflich-konzeptuelle Ausgestaltung, an die partiell angeknüpft werden kann.⁹⁵

Die hier anhand der Empfindsamkeitsforschung entwickelten Fäden sollen im folgenden aufgegriffen und in einen neuen, für die Arbeit maßgebenden theoretischen Rahmen gestellt werden. Ziel ist es zum einen, die von Sauder weitgehend ignorierten quasi-religiösen Elemente einer Deutung zu unterziehen, und dabei zum anderen das konstitutive Moment der Medialität, das Koschorke offengelegt hat, theoretisch-interpretativ einzubringen. Damit wird einerseits an ältere Forschungsdiskussionen – etwa zur Säkularisierung – angeknüpft, um sie andererseits mit neueren Paradigmen der Forschung zu vermitteln.

Ausgangspunkt der nunmehr darzustellenden Theorie soll eine starke anthropologische Aussage sein, die eine nicht minder starke geschichtsphilosophische Hypothese nach sich zieht. Ein derartiger Ausgangspunkt kann als durchaus unzeitgemäß gelten, da sowohl generelle Aussagen über das Wesen des Menschen⁹⁶ als auch solche über den geschichtlichen Prozeß in seiner Totalität unterdessen – teils im Rahmen der Abkehr von der Metaphysik überhaupt, teils im Rahmen der (postmodernen) Kritik am Herrschaftsanspruch einer Einheitsvernunft – als obsolet verworfen wurden.⁹⁷

⁹⁵ Tanja Reinlein: *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale*. Würzburg 2003 (= *Epistemata*. Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 455), S. 35 f. – Das Interesse an geschlechterdifferenzierten Freundschaftsverhältnissen und die Betonung des Inszenierungscharakters ist ebenfalls kennzeichnend für die Studie zu Wielands Freundschaften von Brigitte Schnegg: *Gleichgestimmte Seelen. Empfindsame Inszenierung und intellektueller Wettstreit von Männern und Frauen in der Freundschaftskultur der Aufklärung*. In: *WerkstattGeschichte* 28 (2001), S. 23–42.

⁹⁶ Vgl. etwa Gernot Böhme: *Humanität und Widerstand*. In: Dietmar Kamper u. Christoph Wulf (Hg.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Frankfurt a. M. 1994, S. 250–270. Böhme hält fest, daß die zeitgemäße »historische Anthropologie« davon ausgeht, »daß der Mensch ein Wesen ist, das kein Wesen hat« (S. 253). Allerdings bestimmt er gleichzeitig den Menschen als »das Wesen, das nein sagen kann« (S. 250). In der Zurückweisung einer »Wesensdefinition des Menschen« geht es wohl vor allem darum, weder zu eng begrenzte Inhalte festzulegen, noch neue »Menschheitsideale« aufzustellen (S. 268).

⁹⁷ Programmatish war hier vor allem Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht. Hg. v. Peter Engelmann. 2., unveränderte Neuaufl. Wien 1993 (= *Edition Passagen*; Bd. 7). Die französische Originalfassung stammt aus dem Jahre 1973.

Eingedenk der durchaus ernst zu nehmenden Einsprüche gegen die hegemoniale Tendenz von Metaerzählungen wie auch unter Berücksichtigung von Fragerichtungen und Methoden, die allererst im Rahmen dieser Kritik entwickelt wurden, wird in der vorliegenden Untersuchung der Gegenstand gleichwohl durch eine explizite Metaerzählung gleichsam eingeklammert.⁹⁸ Die Wahl jenes übergreifenden Deutungsrahmens ergab sich aus der Erkenntnis und Erfahrung, daß bestimmte Phänomene durch ihn in einer Weise erhellt werden konnten, wie es andere Deutungsschemata nicht vermochten. Dabei ist allerdings wichtig, daß zum einen die Entfaltung der zu untersuchenden Phänomene an einem Leitfaden geschieht, der selber nicht aus den Grundannahmen der Meistererzählung stammt, und daß zum anderen dem Schrift- und Konstruktionscharakter der Quellen Rechnung getragen wird. Darüber hinaus unterscheidet sich die hier favorisierte »große Erzählung« in wesentlichen Momenten von den herkömmlichen, insofern ihr ein Happy-End gänzlich fremd ist.⁹⁹ Von einer »Weltgeschichte als Heilsgeschehen«,¹⁰⁰ von einer neuen Theodizee, die durch ihre dialektische Methode und ihren Totalitätsanspruch nichts ungerechtfertigt ließe und dann angesichts des Holocaust notwendig scheiterte,¹⁰¹ kann somit so wenig die Rede sein, daß vielmehr stattdessen, wie noch zu sehen sein wird, von einer »Unheilsdialektik« gesprochen werden könnte, und zwar einer, die es zuläßt, dasselbe Unheil im geschichtlichen Geschehen wie auch in jedem auf dieses sich richtenden Verstehen – das ja immer Aneignungscharakter hat – notwendig und unhintergebar am Werke zu sehen.

⁹⁸ Zum Ende der »großen Erzählungen« oder »Meta-Erzählungen« (Lyotard) vgl. Christoph Conrad u. Martina Kessel: Geschichte ohne Zentrum. In: Dies. (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Stuttgart 1994, S. 9–36, hier S. 9 f. u. 15 sowie Gabriel Motzkin: Das Ende der Meistererzählungen. In: Joachim Eibach u. Günther Lottes (Hg.): Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch. Göttingen 2002, S. 371–387.

⁹⁹ Vgl. hierzu auch den Metaphysikvorwurf an die im folgenden erst vorzustellende philosophische Theorie von Rudolf Heinz (»Pathognostik«) in Rudolf Heinz u. Peter Tepe: Pathognostik versus Illusionstheorie. Essen 1994 (= Illusionstheorie – Ideologiekritik – Mythosforschung; Bd. 5), S. 90 f., 102, 104–110 u. ö.

¹⁰⁰ Vgl. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953). Stuttgart u. a. 2004.

¹⁰¹ Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: Gegen die postmoderne Fragmentierung der Geschichte – für eine neue »große Erzählung«. Thesen. In: Divinatio 13 (2001), S. 91–106, hier S. 96.

3. Kontextualisierungen:

Eine kurze Geschichte – und Theorie – der Aufklärungszeit

3.1 Anthropologische Grundlegung:

Das Begehren nach Transzendierung räumlicher und zeitlicher Endlichkeit

»Ein finsternes Geheimniß liegt eben schwer auf uns allen: das Geheimniß des Nichtseyns, des Daseyns durch Vergänglichkeit, des Vermögens mit und durch lauter Unvermögen – *das Geheimniß des Endlichen.*«¹⁰²

»Auch will er diese Rückkehr, nemlich Befreyung von denen ihm anklebenden Banden des Nicht-Ich; – und es ist Niemand, der es nicht wüßte und erfahren hätte, wie – Alle Strümpfe die Tendenz haben, ihre Schranken aufzuheben um *die Unendlichkeit auszufüllen*: höchst unbesonnen! da sie wohl wissen können, daß es unmöglich ist, *Alles*, und zugleich *Eins und Etwas* zu seyn.«¹⁰³

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich seiner Endlichkeit und Sterblichkeit bewußt ist. Von dieser wesentlichen anthropologischen Bestimmung soll hier ausgegangen werden. Der Körper / Leib ist dabei (wenn nicht gar Ursprungs-, so doch wenigstens) exponiertester Manifestations- und Erfahrungsort einer raum-zeitlichen Grenze. In dem reflexiven Verhältnis zu seiner Körperlichkeit / Leiblichkeit (»Hoc est corpus meum«) wird der Mensch seiner Endlichkeit und Sterblichkeit gewahr. Auf den heilsuchend-heillosen Versuch, die Grenze zu transzendieren, ist sein Handeln ausgerichtet.

¹⁰² [Friedrich Heinrich Jacobi:] Eduard Allwills Briefsammlung herausgegeben von Friedrich Heinrich Jacobi mit einer Zugabe von eigenen Briefen. Erster Band. Königsberg 1792, S. 309 (= Zugabe. An Erhard O**, S. 281–318); vgl. auch Friedrich Heinrich Jacobi: Romane I. Eduard Allwill. Hg. v. Carmen Götz u. Walter Jaeschke. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 2006 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 6) [im folgenden JWA 6 mit Seitenzahl], hier JWA 6,1, 237.

¹⁰³ *Jacobi an Fichte* (Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum transzendentalen Idealismus. Unter Mitarb. v. Catia Goretzki hg. v. Walter Jaeschke u. Irmgard-Maria Piske. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004 [= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 2] [im folgenden JWA 2 mit Seitenzahl], hier JWA 2,1, 204). – Jacobi hat das Fichtesche System mit einem Strickstrumpf verglichen. In diesem Bild stellt das reine Ich den Faden dar. Vgl. hierzu auch den Brief an C. K. W. von Dohm vom 13.12.1797 (Zoeppritz, Rudolf [Hg.]: Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz. 2 Bde. Leipzig 1869 [im folgenden Zoeppritz nebst Band- und Seitenzahl], hier Zoeppritz I, 200 f.).

Grundlegende Motive der philosophischen Anthropologie aufnehmend¹⁰⁴ und – trotz aller expliziten Kritik an demselben – im Banne des Existentialismus stehend,¹⁰⁵ beschreibt Jacques Lacan in seinen frühen Schriften¹⁰⁶ die Entwicklung des Menschen wie folgt: Aufgrund der »spezifischen Vorzeitigkeit der menschlichen Geburt«¹⁰⁷ erfährt der Säugling den »qualvollen Charakter des organischen Lebens«,¹⁰⁸ der sich (subjektiv) in Form von Angst, Kälte und Schwindel manifestiert. Er lebt in beständiger Todesverfallenheit und in völliger Abhängigkeit von den Pflegepersonen. Zu einem vor-ichhaften Bewußtsein¹⁰⁹ dieses zutiefst nothaften Zustandes gelangt der Säugling zum Zeitpunkt der Entwöhnung (Ablaktation), welche jene ursprünglichere Entwöhnung, die die Geburt darstellt, erst in zeitlichem Verzug offenkundig werden läßt: »Diese, die Entwöhnung im engen Sinn, gibt den ersten und angemessensten psychischen Ausdruck für die dunklere Imago einer früheren, schmerzlicheren und lebenswichtigeren Entwöhnung: jene verfrühte Trennung, die das Kind bei der Geburt von der Gebärmutter löst und eine Not erzeugt, die keine mütterliche Sorge ausgleichen kann.«¹¹⁰ Das Begehren nach Überwindung der Todesverfallenheit durch Rückgängigmachen der Geburt (letztere verstanden als Trennung von der Mutter) findet seinen Niederschlag in der »Mutterimago«.¹¹¹ Als »Rückkehr zum Mutter-schoß« ist sie gleichbedeutend mit einem »Todeshunger«.¹¹²

Im auf die Phase tatsächlicher Entwöhnung folgenden Spiegelstadium konstituiert sich dann das Ich erstmals und zwar in Gestalt eines Ideal-Ich. Denn das sein Spiegelbild erblickende und als solches erkennende Kind nimmt jenes, so Lacan, als eine

¹⁰⁴ Dies geht bis zur Übernahme bestimmter Begriffe, wie etwa »Innenwelt« und »Umwelt«, in deutscher Sprache. Vgl. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: Ders.: Schriften. 3 Bde. Hg. v. Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. Olten u. a. 1973–1980, Bd. I, S. 61–70, hier S. 66 f. – Vgl. auch zum Aspekt der »Kultur« als der menschlichen »Natur«: Jacques Lacan: Die Familie. In: Ders.: Schriften. Bd. III, S. 39–100, hier bes. S. 41, 45 f. u. 48.

¹⁰⁵ Zur Kritik am Existentialismus vgl. Lacan: Spiegelstadium, S. 69. Hauptkritikpunkt ist ihm, daß diese Philosophie »die Illusion der Autonomie – der sie sich überläßt – verkettet mit den konstitutiven Verkennungen des *Ich* (moi)«. Damit schreibe sie die Verkennung fort, ohne sie als solche zu durchschauen. – Zur gleichwohl vorhandenen Affinität zum existenzphilosophischen Denken vgl. Hanna Gekle: Tod im Spiegel. Zu Lacans Theorie des Imaginären. Frankfurt a. M. 1996, S. 94.

¹⁰⁶ Ich beziehe mich also auf den »frühen« Lacan, vor seiner »strukturalistischen Kehre« im Jahre 1953. Zur Unterscheidung bestimmter Phasen im Werk Lacans vgl. Gekle: Tod im Spiegel, S. 21–29 sowie Madan Sarup: Jacques Lacan. New York u. a. 1992, S. 101.

¹⁰⁷ Lacan: Spiegelstadium, S. 66. – Vgl. auch ders.: Familie, S. 51, wo davon die Rede ist, daß »der Mensch als eine Frühgeburt angesehen werden« muß.

¹⁰⁸ Ebd., S. 50.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 48–50.

¹¹⁰ Ebd., S. 51.

¹¹¹ Ebd., S. 52. – Die Imago ist daher immer Effekt eines Mangels und damit Ausdruck eines Begehrens; vgl. ebd., S. 47–49.

¹¹² Ebd., S. 52 f.; vgl. auch S. 57.

Ganzheit und Unversehrtheit wahr; diese Erfahrung wird zur Geburtsstätte einer letztlich phantasmatischen Vorstellung von Einheit und Dauerhaftigkeit, Präsenz und Omnipotenz:

»das *Spiegelstadium* ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.«¹¹³

Das Ideal-Ich rückt als Garant der Wiedergewinnung verlorener Einheit an die Stelle der Mutterimago. Es ist grundlegend gekennzeichnet von der Verkennung der eigentlichen Todesverfallenheit.

In Lacans Menschwerdungsgeschichte spielt der Körper eine herausragende Rolle. Zum einen offenbart er als frühgeburtlicher die Todesverfallenheit, mithin die Sterblichkeit des Menschen, in exzeptioneller Weise. Zum anderen ist das Körperbild im Spiegel zentral für die Ichkonstitution selbst. Damit ist der Körper nicht nur Erfahrungsort der zeitlichen Endlichkeit, d.h. der Sterblichkeit, sondern auch in seiner räumlichen Umgrenztheit Manifestations- und ggfs. Ursprungsort der endlichen Subjektivität;¹¹⁴ letzteres jedoch – Lacan zufolge – von Beginn an in einer diese selbst totalisierenden Weise.

Die Frage ist allerdings, ob dieses Totalitätsphantasma tatsächlich ein Effekt des als Ganzheit wahrgenommenen gespiegelten Körpers darstellt oder nicht vielmehr nur deshalb möglich wird, weil das Spiegelbild, der Doppelgänger, zugleich Ich und Anderer ist und gerade damit die Identität von Innen und Außen, von Ich und Welt sich erlösend – wenngleich phantasmatisch – herzustellen vermag.¹¹⁵ Diese Sichtweise würde ebenfalls der dialektischen Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins Rechnung tragen, der gemäß der Selbstbezug des Ich auf sich nicht unmittelbar erfolgt, sondern vermittelt durch das Ich als ein Anderes. Mit dem Ich wäre somit zugleich Welt gesetzt, wobei ihr – begehrt, aber notwendig phantasmatisches – Verhältnis

¹¹³ Lacan: Spiegelstadium, S. 67. – Die bedeutsame Frage, ob der zerstückelte Körper tatsächlich – wie Lacan meint – eine Vorgabe ist oder nicht vielmehr erst ein Effekt des Vollkommenheitsphantasmas, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. Gekle: Tod im Spiegel, S. 95.

¹¹⁴ Vgl. hierzu Gerda Pagel: Jacques Lacan zur Einführung. 3. verb. Aufl. Hamburg 1999 (Zur Einführung; Bd. 202), S. 24: »Im faszinierenden Spiel zwischen Leib und imaginierter Leiblichkeit entwirft das Subjekt sein Ich als psychische Einheit.« – Die englische Sprache hält diesen Zusammenhang von Körper und Identität buchstäblich präsent in dem Wort »no-body«.

¹¹⁵ Vgl. hierzu auch Gekles genaue Lektüre der Ovidischen Narziß-Mythe (vgl. Gekle: Tod im Spiegel, S. 36–38).

das einer ungetrennten Getrenntheit wäre. Im Hegelschen System entspräche dies der Position einer restlos »vermittelten Unmittelbarkeit«. Meines Erachtens wird erst auf diese Weise glaubhaft, daß sich die Spiegelung des Körpers mit einem narzißtischen Absolutheitsphantasma, das auch gefaßt werden kann als »Illusion des Einssein-Wollens mit sich selbst als einem Anderen«, verbindet.¹¹⁶ Damit aber gäbe der gespiegelte Körper nicht nur »in gewisser Weise das Modell aller Objekte« ab,¹¹⁷ sondern auch das Modell jeglicher Intersubjektivität, wiewohl – Lacan zufolge – im narzißtischen Spiegelstadium weder Objekt noch Anderer eigentlich existieren.¹¹⁸

Dieser Ambivalenz entspricht eine weitergehende, von der Lacans frühe Schriften grundlegend gekennzeichnet sind: Auf der einen Seite geben die ursprünglichen Imagines und Komplexe die Matrix ab für die weitere psychische Entwicklung; sie sind persistierend, brechen auf jeder Stufe erneut hervor und müssen daher wiederholt verarbeitet werden. Auf der anderen Seite kommt es im Laufe der Entwicklung zu einer vollständigen Auflösung bzw. Überwindung derselben, sofern sie sich nicht in Traum oder Krankheitssymptom in regressiver Form zeigen.¹¹⁹ Diese Ambivalenz läßt sich nur teilweise im Sinne einer Hegelschen Dialektik, d. h. als »Aufheben« im dreifachen Wortsinn beschreiben. Letztlich verbleibt eine Uneindeutigkeit, die ihren Grund möglicherweise in dem Subjektivismus der Psychoanalyse selber und ihrer damit einhergehenden strikten Trennung von Normalität und Krankheit hat.¹²⁰ Daß die »normale« menschliche Kulturschaffung, d. h. das gesamte Weltverhältnis des Menschen, von den grundlegenden Imagines angetrieben ist, gerät daher nur sehr unzureichend in den Blick.

¹¹⁶ Gerda Pagel: Lacan: Einführender Überblick über einen schwierigen Denker und Erörterung einiger Kritiken und Kontroversen. In: Bernhard H. F. Taureck (Hg.): Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion. Frankfurt a. M. 1992, S. 32–59, hier S. 38; vgl. Pagel: Lacan zur Einführung, S. 30 f. – Vgl. hierzu auch die auf die Herleitung des Vollkommenheitsphantasmas abzielenden kritischen Nachfragen von Gekle: Tod im Spiegel, S. 95 u. 99.

¹¹⁷ Lacan: Familie, S. 59.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 60. – Gekle hat in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Lacan ebenfalls auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, die Position des Anderen bereits im Spiegelstadium angelegt zu sehen (vgl. Gekle: Tod im Spiegel, S. 98).

¹¹⁹ In Lacans frühen Schriften geschieht diese »Auflösung« mit dem Austritt aus dem narzißtischen Zustand und dem Eintreten in einen intersubjektiven Raum, der gegenseitige Anerkennung ermöglicht. In seinen späteren Schriften entspricht dem der Übergang vom imaginären in den symbolischen Raum: in den der Sprache. Dieser Ort der Sprache erscheint vielfach als Heils- und Erlösungsgarant, da das Subjekt in ihm aus den imaginären Verstrickungen befreit wird, ja gewissermaßen immer schon befreit ist. M. E. setzt Lacan damit tendenziell an die Stelle des phantasmatischen (autonomen) Cogito das nicht weniger phantasmatische (dezentrierte) Non-Cogito als das Eigentliche, Wahre und Rettende, wiewohl er in gegenläufiger Tendenz die Dialektik des Begehrens gleichwohl aufrechterhält. Vgl. zu letzterem etwa Pagel: Lacan zur Einführung, S. 100–102 u. 106 sowie S. 52 f.

¹²⁰ Vgl. die Kritik von Rudolf Heinz an der Psychoanalyse, unter anderem in Rudolf Heinz: Philosophische Einführung in die Pathognostik. In: Ders.: *Lectiones pathognosticae*. Institutionen

Lacans Uneindeutigkeit zugunsten einer Eindeutigkeit auflösend soll hier davon ausgegangen werden, daß das Welt- und Anderen-Verhältnis des Subjekts von dem fundamentalen Narzißmus, selbst alles sein zu wollen, um jegliche Differenzenerfahrung zu tilgen, letztlich gekennzeichnet bleibt. Der Mensch ist, Zeit seines Lebens, im Raum dieses Imaginären gefangen. Daß diese Struktur dennoch produktiv ist und es nicht zur Katastrophe des Todes kommt, hat vor allem zwei Gründe: Zum einen ist das Begehren nach der Einheit immer in sich gebrochen, da es zugleich als Selbstbehauptung und Selbstauflösung sich realisieren muß. Zum anderen wird die Entwicklung vorangetrieben durch den fortgesetzten Wandel der Repräsentationsformen: Das Spiegelbild ist nur der Prototyp jenes gespiegelten Ich als eines Doppelgängers, der prothetisch ist und den Heilszustand vorgibt.¹²¹ Liest man Lacan nun vor dem Hintergrund einer so verstandenen Fortdauer des narzißtischen Begehrens, so sind seine Ausführungen äußerst erhellend:

»Das Streben des Subjekts nach Wiederherstellung der verlorenen Einheit seiner selbst nimmt von Anbeginn an die zentrale Stellung im Bewußtsein ein. Es ist die Energiequelle seines mentalen Fortschritts [...] Wenn die Suche nach seiner affektiven Einheit beim Subjekt die Gestalten zutage fördert, die ihm seine Identität repräsentieren, so wird die intuitivste dieser Gestalten in diesem Stadium vom Spiegelbild geliefert. Was das Subjekt in ihm begrüßt, ist die ihm inhärente Einheit. Was es im Spiegelbild wiedererkennt, ist das Ideal der Imago des Doppelgängers. Was es in ihm akklamiert, ist der Triumph der rettenden Strebung.«¹²²

Das hier favorisierte Modell einer Kontinuität des narzißtischen Begehrens in der Individualgeschichte des Menschen einerseits und einer Ausweitung der Narzißmus-theorie auf die menschliche Kulturschaffung im allgemeinen andererseits verdankt sich grundlegenden Theoremen der »Pathognostik« oder »(Rationalitäts-)Genealogie« genannten Philosophie von Rudolf Heinz, die nunmehr in Kürze skizziert werden soll.

einer Art kritischer Psychoanalyse. Düsseldorf 1999, S.11–34, hier S.21–23 u. 29f.; zur Kritik an Lacan ebd., S. 31 f. – Vgl. auch ders.: Hinführung zur Pathognostik für Psychoanalytiker der höheren Stände. In: Ders.: *Lectiones pathognosticae*, S.41–63, hier S.44 sowie ders.: Programmatischer Vorschlag zu einer Ausweitung der Psychoanalyse auf Objektivität. In: Ders.: *Pathognostische Studien II. Psychopathologie – Logik – Sinne / Affekte – Musik – bildende Kunst*. Essen 1987 (= *Genealogica*; Bd. 17), S.9–30.

¹²¹ Vgl. auch Lacan: Spiegelstadium, S.64 u. 66, jeweils zur Funktion des Bildes bzw. der Imago. – Vgl. auch Pagel: Lacan zur Einführung, S.31: »Das Spiegelstadium stellt die Matrix aller identifikatorischen Prozesse dar.«

¹²² Lacan: *Familie*, S.59.

3.1.1 »Pathognostik« als Anthropologie und Kulturphilosophie

Die Philosophie von Rudolf Heinz entwickelte sich aus einer marxistisch inspirierten Kritik der Psychoanalyse, deren Resultat sich wiederum kritisch auf den Marxismus zurückwenden läßt.¹²³ Kern dieser Kritik ist die Zurückweisung des psychoanalytischen Krankheitsbegriffs, demzufolge Krankheit eine bloß subjektive Zutat zu einer an sich unverdächtigen Welt der Objekte ist. Bevorzugte Beispiele für die Erläuterung seiner These sind die Anorexie und die Brückenphobie. Innerhalb des psychoanalytischen Erklärungsmodells liegt der Angst, eine Brücke zu betreten oder gar zu überqueren, eine in der Individualgeschichte des jeweiligen Subjekts (Kranker / Patient) aufzuspürende Fehlentwicklung zugrunde (frühkindliches Trauma, letztlich der nicht untergegangene Ödipuskomplex). Für die Therapie bedeutet dies, daß die Ursache der Fehlsteuerung aufgesucht und eine nachträgliche Verarbeitung initiiert werden muß. Die Schuld – hier: an dem Gebrauchsstreik des Brückenphobikers – ist demnach einzig auf seiten des Subjekts zu verorten. In strikter Abkehr von diesem psychoanalytischen Krankheitsmodell behauptet Heinz, daß der Kranke in der Krankheit (Symptomatik) die Schuldhaftigkeit der Dinge selbst aufdeckt. Diese Marxismus-affine Wende zur Objektivität impliziert nun zugleich eine Kritik am Marxismus, da unter dieser Maßgabe das Unheil nicht bloß und nicht erst in den Produktionsverhältnissen, sondern schon in den Produktivkräften, im Akt der Produktion selber, beschlossen liegen muß.¹²⁴

Welcher Art ist nun jenes Unheil, das im Kern aller menschlichen Produktion, insbesondere aber in dem die Moderne kennzeichnenden naturwissenschaftlich-technischen Progreß steckt und das der Kranke in seiner Krankheit aufdeckt? Um diese Frage zu beantworten, muß zunächst auf dasjenige zurückgegangen werden, was aller menschlichen Kulturproduktion – diese verstanden als Gesamtheit menschlicher Hervorbringungen – zugrundeliegt. Heinz sieht den Urgrund menschlichen Handelns in dem Begehren nach Überwindung des »irdischen Schandkörpers«, mithin in

¹²³ Einen guten Einstieg in die Heinzsche Philosophie ermöglichen neben den oben bereits zitierten *Lectioes pathognosticae* folgende Texte: Rudolf Heinz: Dialogue Interieur über Pathognostik versus Psychoanalyse. In: Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik 4 (1987), S. 7–25; ders.: Programmatischer Vorschlag; ders.: Psychoanalyse – und wie anders? In: Ders.: Pathognostische Studien III. Psychoanalyse – Krisis der Psychoanalyse – Pathognostik. Essen 1990 (= Genealogica; Bd. 20), S. 287–289. – Vgl. überdies Heinz / Tepe: Pathognostik versus Illusionstheorie, darin insbesondere den Beitrag von Karl Thomas Petersen: Tote Kekse krümeln nicht. Narzißmus – Todestrieb – Dingphantasma, S. 95–100.

¹²⁴ Vgl. hierzu Heinz: Philosophische Einführung, S. 29 f.: »[...] die im Symptom ja schon betroffene todestrieblich organisierte Objektivität muß unumwegsam zur primären Referenz werden, sofern des Objekts Produktionsgrund im Voraus dasjenige ausmacht, was ihm angeblich verunklarend pathogen projektiv ex post vonseiten des Subjekts angetan wird: seine vermeintliche ödipal symptomatisch hypersymbolische Überformung.« Vgl. auch ebd., S. 23.

dem Begehren nach Unsterblichkeit / nach Transzendierung der Endlichkeit. Im Anschluß an zentrale Theoreme der Psychoanalyse bezeichnet Rudolf Heinz dieses grundlegende Begehren als Ödipuskomplex, Narzißmus oder Todestrieb. Narzißmus bedeutet dabei die Absolutsetzung des Subjekts: Ich, Mensch, als Eins und Alles, als Gott mithin. Das narzißtische Begehren setzt notwendig einen Prozeß der Indifferenzierung in Gang, der in letzter Konsequenz entropisch ist und somit auf den Tod (des Subjekts) selber hinausläuft. Der Ödipuskomplex ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als ein spezifischer Aspekt jenes narzißtischen Indifferenzbegehrens: das Begehren nämlich, sich selbst an den eigenen Ursprung zu setzen (Phantasma der Selbstschöpfung).

Welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Dingproduktion zu? Die Dinge sind nichts anderes als Körperdouble, d. h.: der »schändliche«, weil sterblich-endliche, Körper soll in (die tote) Dinglichkeit hinein abgeschafft werden. Der »übergeordnete [...] Zweck aller Kultur selbst« ist folglich dieser: »durch Dinglichkeit nämlich die Verderbnis des menschlichen Körpers, letztlich den Tod, aufzuschieben, ja mit höchster Lust prämiert, abzuschaffen.«¹²⁵ Der Irrwitz dieses Programms besteht nun darin, die Sterblichkeit durch Mortifizierung überwinden zu wollen: eine offensichtlich höchst gewalthafte Veranstaltung. Der Kranke enthüllt diese letzte Funktion der Dinge etwa dadurch, daß er sie an die eigene Stelle treten läßt: sie »verlebendigt« und sich selbst aufhebt, wegschafft, tötet. Damit deckt der Kranke das Phantasma der Produktion – nicht zuletzt die ihm inhärente Gewalt – auf, indem er es an sich selbst wirklich vollstreckt.

Normalität und Krankheit unterliegen mithin derselben Phantasmatik. Sie unterscheiden sich lediglich im Hinblick auf ihre unterschiedlichen Strategien: Verdeckung vs. Offenlegung, Diskrimination vs. Fusion:

»D. h. Krankheit leistet zwar so etwas wie selbst gnostischen Widerstand gegen den Unbewußtheitsverschluß des jeweils in ihr thematischen Objektivitätsausschnitts; doch da sie auf ihrem überschwänglichen Kurs der Rückaneignung desselben nicht umhin kommt, dessen Kriegsextrem (Absolutsetzung) anzugehen und sich zueigen machen zu wollen, verfällt sie in einem diesem Extrem selbst in der Form des Selbstopfers und des daraus sich ergebenden Leidens. *Krankheit* – das ist *das in die Fühlbarkeit des Subjekts ver-setzte* (sich absolutgebende) *Kriegsextrem der entsprechenden* (dinglichen) *Objektivität.*«¹²⁶

¹²⁵ Rudolf Heinz: Krankheit und Devianz. In: Ders.: Pathognostische Studien IV. Von der Psychoanalyse zur Pathognostik. Übergänge und Ausflüge. Essen 1998 (= Genealogica; Bd. 25), S. 44–51, hier S. 47.

¹²⁶ Rudolf Heinz: Was ist Pathognostik? In: Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik 1 (1984), S. 10–17, hier S. 11.

Das Körper-Ding-Verhältnis ist somit das zentrale Strukturmodell der Pathognostik, wobei Körper immer mehr meint als die bloße Fleischlichkeit / Materialität: Insofern sich das Begehren des Menschen auf die Überwindung von Sterblichkeit *und* Endlichkeit richtet, steht der Körper immer auch für das einzelne, endliche, begrenzte Subjekt.

Gemäß der pathognostischen Grundthese sind es somit die vom Menschen geschaffenen Dinge, die einen quasi göttlichen Status, die Position des erfüllten Begehrens, erlangen: *deus est machina*, ließe sich somit formulieren. Nicht ganz eindeutig ist bei Heinz das Verhältnis von »Ding« und »Medien«. Teils werden die Medien analog verstanden, d. h. das Ding wird als Körper- und das Medium als Gedächtnisprothese aufgefaßt.¹²⁷ Teils scheinen die »Medien« unter den Dingbegriff subsumiert werden zu können.¹²⁸ Letzteres ist für die Anwendbarkeit der Theoreme auf das ausgehende 18. Jahrhundert von großer Bedeutsamkeit, da diese Zeit insbesondere gekennzeichnet ist von der Expansion der Schriftmedien. Die Dingproduktion im engeren Sinne rückt, so legt gerade die Auseinandersetzung mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert nahe, erst allmählich mit der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts ins Zentrum der westeuropäischen Gesellschaften und erreicht (in Deutschland) womöglich erst in der Wirtschaftswunder- und Konsumgesellschaft der Nachkriegszeit ihren Höhepunkt, während sie in der postindustriellen Medienwelt erneut abgelöst zu werden scheint. Damit wäre möglicherweise die Anfang der 1970er Jahre innerhalb des sozialgeschichtlichen Forschungsparadigmas von Christian Enzensberger gestellte Frage, »ob sich das Phänomen der Empfindsamkeit nicht auch wahrscheinlich machen läßt als direkte, klassenspezifische Auswirkung einer neuen Pro-

¹²⁷ Zu dem für die Pathognostik grundlegenden Modell vgl. Rudolf Heinz: Überlegungen zu einem Tagungsprojekt über Psychose. In: Ders.: Zerstreuungen. Aufsätze, Vorträge, Interviews zur Pathognostik. Wien 1993, S. 109–121, hier S. 113.

¹²⁸ Vgl. etwa Rudolf Heinz: Der Einsatz der Seinsfrage – nach Heidegger. In: Ders.: Zerstreuungen, S. 17–36, hier S. 21. – Der Heinz-Schüler Christoph Weismüller hat unlängst – genau umgekehrt – den Medienbegriff als den umfassenderen Begriff konzipiert. Unter dem Aspekt der Repräsentation ist dies höchst plausibel. Allerdings kommt man auf diesem Wege unweigerlich in terminologische Schwierigkeiten, indem »Medien« bisweilen im weiteren Sinne jegliche Form der Selbstvermittlung des Menschen (im Hegelschen Sinne selbstredend) bezeichnen, bisweilen aber auch bloß im engeren und Alltagssprachlichen Sinne etwa Schrift- oder Bildmedien meinen. Vgl. Christoph Weismüller: »Es geht um's Ganze. Die Darstellung der Probleme des Erscheinenden. Richard Wagners Präkonzeption des Musikdramas Lohengrin.« Vortrag auf der Veranstaltung »Richard Wagner: Unangenehme Fragen an eine europäische Moderne«, 18.10.2003 im museum kunst palast, Düsseldorf. Vgl. auch ders.: Musik, Traum und Medien. Philosophie des musikdramatischen Gesamtkunstwerks. Ein medienphilosophischer Beitrag zu Richard Wagners öffentlicher Traumarbeit. Würzburg 2001, S. 9 f. Vgl. im übrigen auch schon Gisela Berendt u. Christoph Weismüller: Vorrede. In: Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik 1 (1984), S. 5. – Einen aktuellen Überblick über Medienbegriffe und -konzepte gibt Reinlein: Brief als Medium, S. 27–33.

duktionsweise und neuer Produktionsverhältnisse¹²⁹ erst innerhalb des medienhistorischen und -theoretischen Paradigmas angemessen zu beantworten.

Die »Ausweitung der Psychoanalyse auf Objektivität«¹³⁰ und die philosophische Fundierung zentraler Begriffe der Freud'schen Psychoanalyse wie Ödipuskomplex, Narzißmus und Todestrieb geben ein brauchbares Instrumentarium zur Deutung kulturgeschichtlicher Phänomene an die Hand. Überdies ergeben sich Anknüpfungspunkte für die neuere, medientheoretisch und medienhistorisch ausgerichtete Forschung zur Empfindsamkeit.¹³¹ Aufgrund einer gewissen Nähe zu anderen ideen- und kulturhistorischen Untersuchungen, die ebenfalls von der Psychoanalyse – und dabei insbesondere von der Narzißmustheorie – ausgehen, sei hier noch betont, daß gerade die für die Pathognostik kennzeichnende Objektivitätswende und das Begreifen individueller und kollektiver Prozesse im Ausgang vom Todestrieb die Deutung der historischen Entwicklungen im Sinne revidierbarer Irrwege¹³² nicht nahelegt.

3.1.2 Die Dialektik der Selbstabsolutheit: heillos und kulturschaffend zugleich

»[...] allgegenwärtig --- und nirgend wo; alles --- und nie etwas
--- verdammter zwiefacher Mensch!«¹³³

In Anlehnung an die soeben dargestellten pathognostischen Theoreme möchte ich von dem narzißtischen Begehren¹³⁴ nach der vollständigen Identität von Ich und Nicht-Ich ausgehen, demzufolge sich menschliches Dasein – sehr schematisch ge-

¹²⁹ Zit. nach Vollhardt: Aspekte, S. 57.

¹³⁰ Heinz: Programmatisher Vorschlag zu einer Ausweitung der Psychoanalyse auf Objektivität.

¹³¹ Heinz beschreibt beispielsweise die Ersetzung des Körpers durch die Schrift, die ja auch Koschorke diagnostiziert hat, als Symptom der Hysterie. Vgl. Rudolf Heinz: *Somnium Novum. Zur Kritik der psychoanalytischen Traumtheorie*. Vol. I. Wien 1994, S. 23 u. 25. Die Substitution des Körpers durch die Schrift steht letztlich für die »Erfüllung« der Menschheitspassion, den sterblichen Körper »insgesamt kulturell-dinglich progredient abzuschaffen« (ders.: Einsatz der Seinsfrage, S. 31).

¹³² So etwa bei Horst E. Richter: *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Reinbek bei Hamburg 1979 oder auch bei Hartmut u. Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983.

¹³³ Friedrich Heinrich Jacobi: *Eduard Allwills Papiere*. Mit einem Nachwort v. Heinz Nicolai. Stuttgart 1962 (Faksimiledruck der erweiterten Fassung von 1776 aus Chr. M. Wielands »Teutschem Merkur«), S. 95 (Merkur: 246); vgl. JWA 6,1, 67.

¹³⁴ Heinz spricht selten vom »Begehren«. Der Begriff »Begehren« wird hier im Anschluß an Lacan verstanden als ein aus einer fundamentalen Differenz resultierender Wunsch, der beständig und vergeblich darauf ausgeht, den unaufhebbaren Mangel zu beseitigen. Innerhalb der Lacanschen Theorie hat das Begehren allerdings seinen spezifischen Ort, der sich darstellt »als ein eng verschlun-

sprochen – verstehen läßt als auf Verschmelzung respektive Aneignung ausgehende Bewegung vom endlichen Ich zum Nicht-Ich oder der ›Welt‹. »Der Narzißmus ist nicht eine pathologische Form des Subjekts. Er ist als Transzendenzwunsch des Subjekts konzipiert, ein Subjekt, das Welt werden will.«¹³⁵ »Welt« ließe sich unter Rekurs auf das in der Soziologie verwendete triadische Schema differenzieren in die Welt der Subjekte (Mitmensch) und die der Objekte (Natur).¹³⁶ Die einzelnen Positionen dürfen dabei jedoch nicht als ontologische Einheiten, als vorgegebene, deutlich abgrenzbare Entitäten verstanden, sondern müssen als immer schon in der Vermittlung existierende, aneinander allererst entstehende Pole gedacht werden.¹³⁷ Die Bezugnahme zwischen den einzelnen Positionen der Triade ist mithin derart, daß in ihr der Bezug und die Bezugspunkte allererst hergestellt werden. Es gibt gewiß kein vorgängiges, autonomes Ich, das seine Weltbezüge bewußt festlegt.

Vor allem die diachrone Perspektive offenbart den unvermeidlichen Konstruktcharakter jedes Modells: Subjektivität und Identität sind in einem spezifischen, uns geläufigen Sinne allererst Resultate der Moderne. Der mittelalterliche und frühneuzeitliche Mensch war in einer Weise in den ihn umgebenden Kosmos, in die göttlich sanktionierte Ordnung eingebunden, daß die begehrte Transzendierung immer schon durch die kulturelle Ordnung selber gewährleistet war. Auch der Körper war hiervon betroffen, wie Albrecht Koschorke am Beispiel der Durchlässigkeit des vormodernen Körpers, seines beständigen Austauschs mit der ihn umgebenden Umwelt, eindringlich gezeigt hat. Dem gegenüber steht der Bürger der Moderne, dem solche Durchlässigkeiten als Bedrohung der Integrität seines Selbst erscheinen.¹³⁸ Somit ist zwei-

genes Netzwerk von Sprache, Wunsch und Intersubjektivität« (Pagel: Lacan zur Einführung, S. 61; vgl. auch S. 68 f.). In dieser besonderen Lacanschen Bedeutung soll der Begriff hier nicht verwendet werden. – Zu unterscheiden ist ferner der Begriff »Begehren« im Sinne eines Aspekts des »Anderen der Vernunft«; »Begehren« in diesem letzteren Sinne ist – grob gesprochen – alles das, was dem Begehrensvermögen entstammt (vgl. das Kapitel III in dieser Arbeit).

¹³⁵ So Vittoria Borsò kommentierend zu Foucaults Revision der Freudschen Traumdeutung und Narzißmus-Theorie (Vittoria Borsò: Foucault und Binswanger – der Traum, der Tod und der Andere. In: Rudolf Heinz u. Wolfgang Tress [Hg.]: Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie. Wien 2001 [= Passagen Philosophie], S. 117–128, hier S. 118). Vgl. auch: »Das Subjekt wird jedoch dabei selbst zur Welt; es will dort sein, wo der Andere ist.« (Ebd., S. 122)

¹³⁶ Vgl. Alfons Labisch: Gesundheit und Medizin in der Neuzeit. Zum Wesen ärztlichen Handelns in der Moderne. In: Deutsche Krankenpflege-Zeitschrift 45 (1992), S. 816–825, hier S. 818 sowie ders.: »Gesundheit« im Wandel der Zeiten. Zur Geschichte und Theorie des Problems »Medizin in der Gesellschaft«. In: Bundesvereinigung für Gesundheit e. V. (Hg.): Gesundheit. Strukturen und Handlungsfelder. Neuwied 1999, I 1, S. 1–60, hier S. 23–28. Labisch bezieht sich hierbei auf die philosophische Anthropologie von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen sowie auf die Soziologie von Norbert Elias.

¹³⁷ Vgl. Heinz: Philosophische Einführung, S. 24 und ders.: Hinführung zur Pathognostik, S. 53.

¹³⁸ Vgl. Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, S. 46 f. Koschorke sieht die »kontagiöse Verschlungeneit« als das »Lebensprinzip der traditionellen Gesellschaft« an (ebd., S. 52).

erlei an dem skizzierten und notwendig schematischen Modell immer zu bedenken: einerseits die idealtypische, gewiß auch der Perspektive der Moderne geschuldete Überzeichnung der triadischen Positionen und andererseits die historische – und kulturelle – Variabilität ihrer Beziehungsgestaltung.

Jenseits der geschichtlich differierenden Ausgestaltung des Beziehungsgeflechts läßt sich aber – in abendländischer Filiation und etwa auf der Linie neuplatonisch-mystischer Vereinigungsimaginationen – als Ziel einer Bewegung vom endlichen Ich zur ›Welt‹ jene narzißtische Absolutheitsposition identifizieren, in welcher Ich und Welt, Eins und Alles, verschmelzen und sich zugleich – um des Genusses willen – als getrennte erhalten.¹³⁹ In (zumindest) christlichem Verständnis wäre dies die Gottesposition: Gott als Person, Subjektivität und als allumfassende Objektivität (omnipotent, omnipräsent, omniscient etc.).¹⁴⁰ Heinz spricht daher im Hinblick auf das in Rede stehende Begehren von der »menschlichen Gottesleidenschaft«, der »Menschheitspassion der Selbstabsolutheit«, dem »Phantasma der causa sui«.¹⁴¹ Die in letzter Konsequenz intendierte Position kann zudem als diejenige absoluter Freiheit angesehen werden, insofern sie vollkommene Autonomie, d. h. Tilgung jeglicher Heteronomie, zu realisieren verheißt. Es treibt den Menschen demgemäß die Sehnsucht nach der »schieren Unbedürftigkeit: Autonomie / Autarkie / Absolutheit« um.¹⁴²

Was jedoch als in der Gottesposition – widersinnigerweise – erfüllt gedacht ist, erweist in seiner Variante als säkulares Menschheitsprogramm seine Fatalität. Das Problem nämlich besteht darin, daß Ich nicht zugleich Eins (endliche Subjektivität) und Alles (die ganze Welt) sein kann. Die durch das Begehren nach der Absolutheitsposition in Gang gesetzte Bewegung zur Totalität der Welt, zur Transzendierung der Endlichkeit, ist zugleich ein Prozeß der Indifferenzierung, in dessen Verlauf das endliche Ich sich auflöst, verschwindet.¹⁴³ In Anlehnung an Rudolf Heinz kann daher

¹³⁹ Interessant ist, daß der späte Schelling diese Position des Eins und Alles – als »das semantische Idol, das absolute Existenzschema« – in der allgemeinen Struktur unseres prärationalen Weltbezugs wurzeln läßt. Die Figur ist damit zwar anders hergeleitet, auch vom Willen nach Gottesbe-gründung getragen, aber ebenso basal in der spezifisch menschlichen Existenzweise verankert (vgl. Wolfram Högbe: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche. München 1987, S. 74).

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Lacans Begriff des »Realen« gemäß Pagel: Lacan zur Einführung, S. 57. Die Bedeutung des »Realen« verändert sich jedoch in der Theorie Lacans; vgl. Gekle: Tod im Spiegel, S. 27–29. – Dieser traditionellen Gottesposition entspräche in der Hegelschen Philosophie die vollendete, die zu sich selbst gekommene Vernunft (An-und-Für-sich-Sein), oder das »absolute Wissen« (nicht zuletzt als das Wissen davon, im anderen seiner selbst bei sich zu sein).

¹⁴¹ Heinz: Philosophische Einführung, S. 14, 19 u. 33.

¹⁴² Heinz: Hinführung zur Pathognostik, S. 49.

¹⁴³ Vgl. hierzu auch Borsò im Hinblick auf das Foucaultsche Verständnis des Traumgeschehens: »Infolge des Freiheitsbegehrens, das am Ursprung der Kosmogonie seiner Existenz steht, sucht das Ich im Traum die Einheit mit den Dingen. Es wird zu Welt und irrealisiert sich dabei als Dasein.«

die für das Menschsein konstitutive Tendenz als »Todestrieb« bezeichnet werden.¹⁴⁴ Der Todestrieb ist die notwendige, nicht hintergehbare Begleiterscheinung des Begehrens nach der narzißtischen Absolutheitsposition oder des Begehrens nach absoluter Freiheit. Man kann nicht vom endlichen Ich zur Totalität übergehen, ohne zugleich *als* dieses endliche Ich unterzugehen. Doch ist der Tod nicht eigentlich intendiert, intendiert ist vielmehr die Unmöglichkeit des Eins *und* Alles, Ich *und* Welt. Das Ich darf nicht wirklich verschwinden, sondern muß als die die absolute Erfülltheit genießende Instanz bewahrt bleiben.

Mit der Auflösung des endlichen Ich bräche somit auch die narzißtische Absolutheitsposition selber in sich zusammen. Die Vernichtung wäre eine totale. Am Ende des Todestriebs, der den Tod nicht will, steht einzig der Tod.¹⁴⁵ Das narzißtische Begehren nach der Absolutheitsposition offenbart sich somit als ein letztlich unauflösliches Dilemma, das im Konkreten – d. h. auch in der konkreten Individualgeschichte und in konkreten historischen Phänomenen, wie sich zeigen wird – eine heillose Dialektik von Selbstauflösung und Restitution des Selbst zur Folge hat. In einem gewissen Sinne könnte man sagen, daß genau darin das Leben besteht, verstanden als die Kraft der Produktivität. Paradox ließe sich formulieren, daß es ohne Todestrieb keine menschliche Kulturschaffung geben würde, diese wiederum verstanden im weitesten Sinne, d. h. als die Gesamtheit menschlicher Hervorbringungen.¹⁴⁶ Damit fallen im übrigen auch Eros und Thanatos zusammen.¹⁴⁷

Sehr zutreffend ist daher hier von »Transdeszendenz«, einer »Aufstiegs- und Fallbewegung« die Rede (vgl. Borsò: Foucault und Binswanger, S. 122).

¹⁴⁴ Vgl. hierzu in Kürze Rudolf Heinz: »Todestrieb«. In: *Anthropologica. Bulletin der Rheinischen Arbeitsgemeinschaft für Anthropologie und Psychosomatik (RAAP)* 4 (1998), Heft 1, S. 21–27, hier S. 24 f. Heinz greift auf Freuds Begriff des Todestriebs zurück, den dieser erst in seinem Spätwerk als dualistisches Pendant des Lebenstribs (Libido) eingeführt hat und der innerhalb der psychoanalytischen Tradition vielfach auf Kritik gestoßen ist. Auch Lacan hatte – im Zusammenhang mit der Mutterimago – diesen Begriff bereits verwandt, um das Streben nach Rückkehr in den Mutterschoß, d. h. nach Rückgängigmachen der Geburt, terminologisch zu fassen. – Im Unterschied zu meiner eigenen Darstellung operiert Heinz selbst nicht mit solchen Entgegensetzungen wie »Ich« und »Nicht-Ich«, »Subjekt« und »Objekt«. Für ihn ist dagegen die Dingproduktion, verstanden als Versuch einer Abschaffung des sterblichen Körpers in die tote Dinglichkeit hinein, grundlegend.

¹⁴⁵ Die biblische Geschichte vom Sündenfall, von der später noch die Rede sein wird, erweist sich hier schon als Offenbarung jener Unheilsdialektik, die menschliches Dasein unausweichlich prägt: Wer sein will wie Gott, ist des Todes. Vgl. ebenso 2. Mose 33,20: »Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.« – Auch die im Begriff des Todestriebs enthaltene Ambivalenz – der Tod als größtes Unheil und als Weg zum Heil – ist traditioneller Bestandteil christlicher Theologie (vgl. Meredith Lee: *Klopstock's Temple Imagery*. In: *Lessing Yearbook* XIII [1981], S. 209–226, hier S. 220).

¹⁴⁶ Gemeint ist dies etwa in jenem Sinne, wie im Rahmen der philosophischen Anthropologie – besonders explizit bei Arnold Gehlen – die Kultur des Menschen seine Natur ist. – Vgl. zum einerschaffenden Charakter des Todestriebs auch Heinz: *Hinführung zur Pathognostik*, S. 51.

¹⁴⁷ Diesen »undualistisch[en]« Ansatz vertritt auch Rudolf Heinz, wobei er allerdings, indem er

Die endliche Subjektivität und das Transzendierungsbedürfnis sind zudem Ursprungsort einer zweifachen Schuld. Zum einen kann – gemäß der spinozistischen Formel »omnis determinatio est negatio«¹⁴⁸ – ein *bestimmtes* Sein nur existieren durch Nicht-Sein. Schuld wäre hiernach im Sinne Heideggers zu verstehen als »Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt Grundsein einer Nichtigkeit.«¹⁴⁹ Jedem Sein ist somit notwendig immer schon ein Mangel eingeschrieben. Zum zweiten gibt das für Menschsein konstitutive, todestrieblich bestimmte Begehren nach der narzißtischen Absolutheitsposition menschlichem Dasein einen imperialen Zug, der in der Philosophiegeschichte in so harmlosen Begriffen wie »perfectibilité« (Rousseau) oder »Exzentrizität« (Plessner) seinen Niederschlag gefunden hat.¹⁵⁰ Verschleiert wird damit dessen Destruktivität, denn die Bewegung zum »Anderen« (Nicht-Ich, Welt) läuft in letzter Konsequenz auf die Vernichtung des Ich und / oder des »Anderen« hinaus.¹⁵¹ Auch hiermit ist der konstitutive Zusammenhang von Endlichkeit / Sterblichkeit und Schuld angezeigt. Die Aufklärungszeit mit ihren Entdeckungs- und Eroberungsreisen, mit ihrem Weltaneignungsprogramm, das auch dann zur Vernichtung des »Anderen« führte, wenn es nicht zu Krieg oder Völkermord kam, ist somit geradezu ein Musterfall dieses basalen Imperialismus.

die narzißtische Position vornehmlich unter dem Aspekt des »Alles« sieht, einen Trieb zur Sanktion der Erfüllung, da diese der Tod wäre (also: damit überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts), unterstellen muß (vgl. Heinz: Philosophische Einführung, S. 14 sowie ders.: Hinführung zur Pathognostik, S. 50). Dagegen wäre die Verhinderung des Todes als Differenzbewegung dem Narzißmus selbst immanent, wenn man diesen als Zugleich-Eins-und-Alles-sein-Wollen begreift, was in der Heinzschen Wendung »ungetrennt und unvereint« aber gleichwohl auch mitgedacht zu sein scheint (vgl. Rudolf Heinz: Psychopathologie und Grenzfindung. In: Anthropologica. Bulletin der Rheinischen Arbeitsgemeinschaft für Anthropologie und Psychosomatik [RAAP] 1 [1995], Heft 1, S. 25–30, hier S. 27 u. 30; vgl. auch ders.: Entsühnung. In: Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik 1 [1984], S. 78 f., hier S. 79).

¹⁴⁸ In dieser Form geht die Formel auf Hegel zurück. Vgl. JWA 1,1, 22 u. 100 sowie der Kommentar JWA 1,2, 400 f. (zu 22,24), wo sich auch die Hinweise auf Spinoza und Hegel finden lassen.

¹⁴⁹ Martin Heidegger: Sein und Zeit. 14., durchges. Aufl. Tübingen 1977, S. 283. – Vgl. hierzu auch Sartres Bestimmung des Menschen als eines Seienden, »dem es in seinem Sein um das Nichts des Seins geht« (Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 1962, S. 63). – Vgl. hierzu auch Feuerbachs Bestimmung des Bösen als eines Prinzips, »vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selbst aber ein andres verneint« (zit. nach Christine Weckwerth: Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg 2002 [= Zur Einführung; Bd. 254], S. 20).

¹⁵⁰ Nach Plessner ist alles Leben gekennzeichnet durch »Positionalität«, der Mensch durch eine »exzentrische Positionalität« (vgl. Hellmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin u. a. 1928, S. 311).

¹⁵¹ Vgl. hierzu auch Gerda Pagels Auslegung der Narziß-Mythe im Kontext der Darstellung des Lacanschen Spiegelstadiums: »Das Eins-sein-Wollen mit sich selbst ist letztlich nur in der Vernichtung des *einen* – sich selbst – oder des *anderen* – des idealisierten Bildes – möglich.« (Pagel: Lacan, S. 35.)

Im Sinne einer mythischen Selbstaufklärung des Menschen wäre danach die biblische Geschichte vom Sündenfall zu lesen: In dem Moment, wo der Mensch begehrt (was nicht sein ist), offenbart er sich als ein Wesen, dem etwas mangelt, also als endlich, sterblich. Er wird somit »des Todes sterben«,¹⁵² eine Todesart, »in der der Mensch um seinen Tod weiß, ihm geistig gegenübertritt und ihn damit vorauslebt«,¹⁵³ Der Mensch erkennt mithin diese seine Endlichkeit / Sterblichkeit und versucht, sie zu verbergen, wegzuschaffen: das Feigenblatt vor der Scham als Sinnbild, die Reproduktionsorgane als die – neben der Nahrungsaufnahme – exponierteste Anmahnung der Gewordenheit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit. Ineins damit ist der Mensch schuldhaft in sein Dasein verstrickt. Er ist mit sich selbst entzweit. Sein nicht hintergehbare Begehren, den Mangel zu beseitigen – und zwar total zu beseitigen, d. h. alles zu haben und zu sein – läßt ihn notwendig übergriffig werden: gewaltsam eindringend, die Rechte des Anderen verletzend. Demgegenüber stellt sich der verlorene paradiesische Zustand als ein Zustand vollkommener Mangellosigkeit und Selbstgenügsamkeit dar: Keine Differenzenerfahrung trübt das Dasein, kein Begehren drängt über das Gegebene hinaus. In jüdisch-christlicher Tradition begründet die »Fundamentalschuld der Sterblichkeit«¹⁵⁴ somit die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. In der Heilssuche geht es um eine Überwindung der Endlichkeit, durch welche man sich zugleich von Schuld befreite: »dem allgemeinen Gehalte nach« besteht mithin »die fundamentale Menschheitspassion« in nichts anderem, als »letztlich den Tod und davor alle weiteren schuldbedingenden Abhängigkeiten abzulegen«.¹⁵⁵

3.2 Die Aufklärung als Säkularisierung des Heilsgeschehens ?

3.2.1 Das Christentum als historische Antwort auf die *conditio humana*

Im Christentum erscheint der erlösungsbedürftige Mensch¹⁵⁶ eingeklammert von einer vor- und einer nachgeschichtlichen Heilssituation: dem Zustand paradiesischer Unschuld, die den Tod nicht kannte, korrespondiert die ewige Glückseligkeit im

¹⁵² 1. Mose 2,17.

¹⁵³ Bernhard Blume: Orpheus und Messias: zur Mythologie der Unsterblichkeit in Klopstocks Dichtung. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 6 (1962), S. 21–34, hier S. 30.

¹⁵⁴ Rudolf Heinz: Pathognostische Äquivalente zu »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten«. In: Kaum Halbjahresschrift für Pathognostik 2 (1986), S. 22–26, hier S. 26. – Daß im Mythos selber die Sterblichkeit als Folge (Strafe) der Verschuldung dargestellt ist, spricht nicht gegen die vorgeschlagene Deutung. Eine mythische Erzählung ist keine philosophische Deduktion; sie ist verschlüsselt und bedarf der Auslegung.

¹⁵⁵ Heinz: Philosophische Einführung, S. 16.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Röm. 8,19 ff.

Himmel. Der Weg dorthin (zurück) ist bereitet durch den Opfertod Jesu Christi. An ihn knüpfen sich die zentralen Heilsversprechen des Christentums: die Auferstehung und die Vergebung der Sünden, d. h. die Erlösung von Sterblichkeit und Schuld. Das christliche Verständnis des Heilsgeschehens als Erlösung auch von der Schuld durch die Überwindung des Todes in der Auferstehung setzt voraus, »daß der *Tod* des Menschen zugleich das Integral seines Unheils, also seiner Endlichkeit, seiner Schuld und seiner Zwiespältigkeit ist«. ¹⁵⁷ Im Christentum tritt an die Stelle der Gesetzestreue als Heilsweg des Judentums der Glaube, der sich manifestiert in der Nachfolge Christi, nicht zuletzt als einer Opfergestalt (»agnus dei«): initiatorisch in der Taufe, gelebt im Liebesgebot, mit welchem das Selbstopfer idealiter auf Dauer gestellt ist.

Die Bindung der Erlösung an das Opfer ist konstitutiv für religiöse Symbolbildungen. Schon in den archaischen Kulturen stand das Opfer im Zentrum der religiösen Riten. ¹⁵⁸ Es erscheint wie eine hypostasierte, symbolisch verdichtete Repräsentation der (todestrieblichen) Bewegung des Begehrens, die ebenfalls den Charakter des Daueropfers trägt und die ihrem letzten Ziel gemäß als Heils- oder Erlösungsbewegung verstanden werden muß. Das religiöse Opfer wäre dann eine punktuelle Vorwegnahme des Heils, ein symbolisches Stillstellen der de facto endlosen – und heillosen – Spirale. ¹⁵⁹ Allerdings liegt auch hierin schon das ganze Elend beschlossen: Im Falle des Menschen- oder Tieropfers ist die Parierung des Todes immer durch den Tod erkaufte, immer selber todbringend. Durch den Opfervorgang tritt das Heil (scheinbar) in die Verfügungsgewalt des Menschen: Es erscheint so disponibel – vielleicht in eben der Weise, wie jenes Kind den Verlust der Mutter dadurch bewältigt, daß es spielerisch ein Objekt wiederholt verschwinden und wiedererscheinen läßt: ein Spiel von Tod und Auferstehung. ¹⁶⁰

Während die Opferhandlung heidnisch-archaisch darauf gerichtet war, die Götter milde zu stimmen und auf diese Weise die Not des Daseins, d. h. die Mangel- und Dif-

¹⁵⁷ Martin Seils: Heil und Erlösung IV. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. Gerhard Krause u. a. 36 Bde. Berlin u. a. 1977–2004, Bd. 14, S. 622–637, hier S. 631.

¹⁵⁸ Vgl. Ulrich Barth: Säkularisierung I. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 29, S. 603–634, hier S. 628. Vgl. ebenso Michael Oppitz: Opfer im Ritus. In: Kamper / Wulf: Anthropologie, S. 370–392, hier S. 375: »Das Opfer ist der zentrale Akt des Ritus«. Gemäß der Opfertheorie von H. Hubert und M. Mauss hat das Opfer die Funktion, zwischen den Sphären des Sakralen und des Profanen zu vermitteln (ebd., S. 372).

¹⁵⁹ Deshalb ist »das Opfer [...] das Heilige schlechthin, lateinisch *sacrificium*, heiliges Tun, griechisch *hierœuîn*« (Walter Burkert: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. München 1984, S. 18; zit. nach Nan Mellinger: Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust. Eine kulturanthropologische Studie. Frankfurt a. M. u. a. 2000, S. 84).

¹⁶⁰ Vgl. Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Anna Freud. 18 Bde. London u. Frankfurt a. M. 1947–1968, hier Bd. 13, S. 11–15, bes. S. 11 f. u. 14, wo vom »Bemächtigungstrieb« die Rede ist. – Vgl. Pagel: Lacan zur Einführung, S. 64.

ferenzerfahrung zu mäßigen,¹⁶¹ verheißt das Selbstopfer des Gottes im Christentum endgültige Erlösung, wiewohl eine ins Jenseits bzw. ans Ende aller Tage transferierte. In beiden Fällen bedarf es einer ständigen Wiederholung, die Teilnehmen erfordert und Teilhabe allererst garantiert. Im Christentum ist diese Teilnahme ins Symbolische verschoben, zugleich aber ins Drastische überhöht: Nicht wird lediglich das dem Gott Geheiligte verzehrt, sondern er selbst wird inkorporiert. Damit ist das Begehren nach dem Einswerden (Identität) mit dem Göttlichen, das ebenfalls in der Menschwerdung Gottes in Christus Gestalt gewinnt, im Christentum in radikaler Weise offengelegt – und zwar bei Übernahme des jüdischen Monotheismus: An die Stelle rivalisierender, mit unterschiedlichen Potenzen ausgestatteter Götter tritt der all-einige, omnipotente Gott. In der Person Gottes realisiert sich das unendliche Subjekt als die Quadratur des Kreises; durch Christus ist dem (einzelnen!) Menschen der Weg zu dieser Heilsfigur geebnet.

3.2.2 Der Umbruch ins Säkulare

Die im Christentum schon angelegte (Prinzip der Subjektivität), und seit der Renaissance – mit ihrer Hinwendung zum diesseitigen Menschen – sich zunehmend weltlichende Wende der Heilsgeschichte erfährt innerhalb der europäischen Aufklärung – radikal theoretisch, in Ansätzen aber auch schon praktisch – ihre endgültige Transposition ins Säkulare.¹⁶² In dieser Verlagerung der Transzendenz – hier verstan-

¹⁶¹ Vgl. Oppitz: Opfer im Ritus, S. 375: »Opfer sind oft Vorschuß-Devisen eines transzendentalen Handelns«.

¹⁶² Vgl. hierzu Hegels Philosophie der Religion, wonach einzig das Christentum das Absolute angemessen als Subjektivität, als Selbstbewußtsein – und zwar in den für Hegel grundlegenden Bestimmungen desselben – faßt. Auch weiß es bereits – allerdings nur in der Form der Vorstellung – von der Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes; deshalb ist das Christentum innerhalb der Hegelschen Religionsphilosophie die »vollendete Religion«. Allerdings begreift es die Identität noch nicht adäquat, denn in der Form der Vorstellung erscheint sie als Identität eines bestimmten Menschen – Jesus von Nazareth – mit Gott. Die neuzeitliche Philosophie dagegen erfährt diese Identität im Begriff, d.h. sie vermag den allgemeinen Charakter dieser Identität zu begreifen: menschlicher und göttlicher Geist sind eines Wesens. Vgl. hierzu Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 3 Tle. Hamburg 1993–1995, hier Teil 3: Die vollendete Religion. Neu hg. v. Walter Jaeschke (= Philosophische Bibliothek; Bd. 461) sowie Walter Jaeschke: Kunst und Religion. In: Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner (Hg.): Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart 1982 (= Deutscher Idealismus; Bd. 6), S. 163–195. – Vgl. im übrigen Heinrich Schmidinger: Christliche Anthropologie und postmoderne Dekonstruktion der Subjektphilosophie. In: Eduard Beutner u. Ulrike Tanzer (Hg.): Literatur als Geschichte des Ich. Würzburg 2000, S. 303–313, hier S. 305 f.

den im Sinne der einstmals transzendenten Gottesposition – in die Immanenz gründet die moderne Kultur und Gesellschaft.¹⁶³

In nuce ist sie versinnbildlicht in Rousseaus Lehre vom Menschen im Naturzustand als einer enttheologisierten, säkularen Geschichte des Sündenfalls. Wie der paradiesische Mensch lebt auch der ›edle Wilde‹ Rousseaus in einem vormoralischen Zustand (›Naturgüte‹), auch er ist – wie der Mensch im Paradies – sich selbst genug, kennt kein Begehren, das nicht umgehend befriedigt werden kann und kennt somit weder einen Mangel noch eine aus diesem resultierende Übergriffigkeit: »Der natürliche Mensch ist sich selbst alles. Er ist die ungebrochene Einheit, das absolute Ganze, das nur zu sich selbst oder seinesgleichen eine Beziehung hat.«¹⁶⁴ Daß er in diesem Zustand vollkommener Selbstgenügsamkeit gottähnlich ist, lassen die *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* ahnen: »Und was genießt man in einer solchen Lage? Nichts, das außer uns selbst wäre, nichts als sich selbst und sein eigenes Dasein, und solange dieser Zustand währt, ist man, wie Gott, sich selbst genug.«¹⁶⁵ Folgt man den Ausführungen Rousseaus, so verläßt der Mensch erst in jenem Moment den Naturzustand, wo sich Subjektivität konstituiert, und zwar als Reflexivität, die sich herstellt über den Anderen. Den endgültigen Sündenfall markiert schließlich die Entstehung

¹⁶³ Vgl. Horst Stuke: Aufklärung. In: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bde. Stuttgart 1972–1997, Bd. 1, S. 243–342, hier S. 245: »Nach der heute vorherrschenden Definition bezeichnet ›Aufklärung‹ als Epochenbegriff jene in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einsetzende und im 18. Jahrhundert kulminierende europäische Geistesbewegung, durch die in einem alle menschlichen Lebensbereiche von Grund auf verändernden Säkularisationsprozeß die ›moderne Welt‹ heraufgeführt und eine umfassende ›Entzauberung der Welt‹ (Max Weber) eingeleitet wird.«

¹⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder über die Erziehung*. Hg., eingeleitet u. m. Anm. versehen v. Martin Rang. Stuttgart 1976, S. 112; vgl. ders.: *Émile ou de l'éducation*. In: Jean-Jacques Rousseau: *Oeuvres complètes*. Edition Pléiade. Hg. v. B. Gagnebin u. M. Raybond. 5 Bde. Paris 1959–1995, hier Bd. 4, S. 249: »L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable.« Der Zusatz »ou à son semblable« geht dabei schon über die Ausführungen im 2. Discours hinaus, in welchem der Naturmensch als autark-autonomer Einzelgänger erscheint.

¹⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. In: Ders.: *Schriften*. Hg. v. Henning Ritter. 2 Bde. München u. a. 1978, Bd. 2, S. 637–760, hier S. 699; vgl. ders.: *Les Rêveries du promeneur solitaire*. In: Rousseau: *Oeuvres complètes*, Bd. 1, S. 993–1099, hier S. 1047: »De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même, et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu.« – Interessanterweise wiederholt sich diese Geschichte in gewisser Weise abermals in der Psychoanalyse Freuds bzw. Lacans. Vgl. Pagel: Lacan zur Einführung, S. 57: »Es [= das Reale] bezeichnet vielmehr die Erfahrung des Seins in seiner primären Undifferenziertheit und Positivität, wie sie nach Freud dem Subjekt im Anfangsstadium eignet. [...] In ihm fallen Innen und Außen, Phantasie und Realität, Ich und Anderer zusammen.« Dieser Zustand einer Totalerfüllung scheint sich als Erinnerungsspur ins Gedächtnis eingeschrieben zu haben. Damit wäre der Anfang im Sinne der Phylogenese (Paradies, Naturzustand) nun an den Anfang im Sinne der Ontogenese verlegt – oder umgekehrt: letzterer als Ursprung des ersteren aufgedeckt.