

BODY POLITICS

Zeitschrift für Körpergeschichte



Heft 14 – Jahrgang 10 (2022)
Ganzheitswissen
Herausgegeben von Sophie Witt

www.bodypolitics.de

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Auf Anregung des Arbeitskreises für Körpergeschichte wird Body Politics herausgegeben von: Hannah Ahlheim (Gießen), Peter-Paul Bänziger (Basel), Magdalena Beljan (Berlin), Pascal Eitler (Hannover), Jens Elberfeld (Halle), Andrej Findor (Bratislava), Alexa Geisthövl (Berlin), Henriette Gunkel (Bochum), Christiane König (Köln), Patrice Ladwig (Halle), Nina Mackert (Leipzig), Maren Möhring (Leipzig), Marcus Otto (Braunschweig), Joseph Ben Prestel (Berlin), Florian Schleking (Köln), Imke Schmincke (München), Olaf Stieglitz (Leipzig), Heiko Stoff (Hannover) und Magaly Tornay (Zürich).

Die Geschäftsführung wechselt turnusmäßig. Geschäftsführend sind gegenwärtig: Hannah Ahlheim und Heiko Stoff.

Web: www.bodypolitics.de

E-Mail: kontakt@bodypolitics.de

Anschrift: Body Politics, c/o Dr. Pascal Eitler, Medizinische Hochschule Hannover, Carl-Neuberg-Straße 1, 30625 Hannover

Unterstützt werden die Herausgeber:innen durch die Mitglieder ihres wissenschaftlichen Beirats: Thomas Alkemeyer (Oldenburg), Ulrike Bergermann (Braunschweig), Gabriele Dietze (Berlin), Franz X. Eder (Wien), Christa Hämmerle (Wien), Heinz-Gerhard Haupt (Berlin), Dagmar Herzog (New York), Klaus Hödl (Graz), Sabine Kienitz (Hamburg), Gesa Lindemann (Oldenburg), Thomas Lindenberger (Dresden), Sabine Maasen (Hamburg), Jürgen Martschukat (Erfurt), Georg Mein (Luxemburg), Rolf Parr (Duisburg-Essen), Nicolas Pethes (Bochum), Sven Reichardt (Konstanz), Philipp Sarasin (Zürich), Detlef Siegfried (Kopenhagen), Jakob Tanner (Zürich), Jakob Vogel (Paris), Paula-Irene Villa (München), Anne Waldschmidt (Köln).

Alle Artikel stehen unter der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND 3.0 (Deutschland).

ISSN: 2196-47933

Editorial

Die Körpergeschichte hat in den vergangenen zwanzig Jahren enorm an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gewonnen und eine bemerkenswerte Ausweitung erfahren. Diese Zeitschrift versucht diese Entwicklung in ihrer Facettenvielfalt abzubilden und weiter voranzutreiben. Als Online-Journal veröffentlicht sie Artikel in deutscher oder englischer Sprache, die ein beidseitig anonymisiertes Peer Review durchlaufen haben. Alle Beiträge erscheinen kostenfrei im Open Access.

Der Körper gerät dabei als ein multidimensionaler Forschungsgegenstand und das Ergebnis eines historischen Wandels in den Fokus – als ein Effekt sozialer Praktiken, ein Objekt der Imagination und Repräsentation, in seiner Diskursivität, Materialität und Produktivität. Er war und ist sowohl ein Medium der Subjektivierung als auch ein Ort gesellschaftlicher Ordnungsversuche und nicht zuletzt politischer Konflikte. In diesem umfassenden Verständnis lautet der Titel dieser Zeitschrift: Body Politics.

Die Körpergeschichte verändert dabei nicht nur unseren Blick auf Menschen und deren Körper und Geschichte – sie betrifft auch unsere Wahrnehmung von Tieren und Dingen und deren vermeintlich grundsätzliche Andersartigkeit. Dementsprechend greift diese Zeitschrift auf ein breites Angebot von Fragestellungen und unterschiedliche Herangehensweisen zurück. Sie versammelt zudem nicht nur Artikel aus den Geschichtswissenschaften, sondern steht ebenfalls historisch interessierten Beiträgen aus den Literatur- und Medienwissenschaften sowie anderen Kultur- bzw. Sozialwissenschaften offen.

Die Herausgeber:innen

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Heft 14 – Jahrgang 10 (2022)

Ganzheitswissen

Herausgegeben von Sophie Witt

Redaktionsschluss: 10.07.2023

Inhaltsverzeichnis

Sophie Witt: Einleitung: Ganzheitswissen?.....	6
---	---

Perspektiven

Lea Bühlmann: Das Nachleben von Körperwissen.....	15
--	----

Leander Diener: Naturvergessenheit. Erinnerung an die verlorene Ganzheit des Menschen im 18. Jahrhundert.....	38
---	----

Patrick Hohlweck: Die „ganze Person“: Adam Bernds <i>Eigene Lebens=Beschreibung</i>	57
--	----

Analysen

Carsten Zelle: ,Ganzheitswissen‘ in der Diätetik um 1750, 1800 und 1850....	85
--	----

Caroline Welsh: Resonanz und Stimmung in ganzheitlichen Anthropologien der Aufklärung und Gegenwart.....	114
--	-----

Antonia Eder: Müdigkeit. Allzumenschliches in Anthropologie, Philosophie und Literatur des 17. und 18. Jahrhundert.....	148
---	-----

Matthias Dreyer: Beobachte das Stolpern – Ein pädagogisches Denkbild Zwischen Bauhaus und Benjamin.....	171
---	-----

Sophie Witt: Neuauflagen alter Affinitäten, oder Psychotherapie an der Charité (ab 1957): Neurosen, Künste, Ausdruckskörper.....	191
--	-----

Einleitung: Ganzheitswissen?

Sophie Witt

Ein Interesse für Fragen der Ganzheit mag man im harmloseren Fall für esoterisch, im schlimmeren Fall für anachronistisch oder sogar reaktionär halten: Wieso sich heute, im Zeitalter von Diskursvielfalt, Diversität und (Post-)Postmoderne für Ganzes interessieren? Gehört doch, wie etwa in Deleuze' *Zeit-Bild Kino* (1985), der Abgesang zum links-intellektuellen Habitus: „Wir glauben nicht mehr an ein Ganzes, auch nicht an ein offenes Ganzes.“¹ Das Ganze scheint so gänzlich eine Denkfigur der Moderne zu sein – überholt und erledigt in Relationen, Netzen, Rhizomen, Assoziationen, „Verkettungen und Vermittlungen“, so Deleuze im selben Zuge.² Doch eine solche Geste der Erledigung wiederholt den Modus des Totalen, der im Ganzen impliziert ist, und verstellt die Möglichkeit, die jeweiligen Allusionen ans Ganze in ihren symbolischen, epistemologischen oder politischen Funktionen situiert in den Blick zu nehmen.

Dass Ganzheit in diesem Heft nicht ausschließlich, aber doch zentral als diejenige von ‚Körper‘ und ‚Seele‘ oder ‚Geist‘ bzw. von ‚Psyche‘ und ‚Physis‘ vorkommen wird, ist dabei kein Zufall und hat nicht primär mit der körpergeschichtlichen Ausrichtung der Zeitschrift *Body Politics* zu tun. Vielmehr war die Frage nach dem ‚ganzen Menschen‘ in seiner psychophysischen Doppelnatur *der* zentrale Aufhänger für Ganzheitskonzepte des 18. Jahrhunderts, an deren ‚Nachleben‘ die Beiträge dieses Heftes interessiert sind. Diese sogenannte „anthropologische Wende der Aufklärung“ um 1750 und die Referenz auf ein verlorengegangenes Paradigma „unitaristischen Denkens“ vor der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts³, hat die Germanistik als *literarische* Anthropologie entdeckt – d.h. als *dargestellte* Ganzheit.⁴ Die hier versammelten Texte arbeiten sich auf verschiedene Weise kritisch an dieser „Wende“ ab – an der zu Grunde liegenden Epochalisierung, an den Konstellationen zwischen 18. und 20./21. Jahrhundert, an den

1 Gilles Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2* [1985], übers. v. Klaus Englert, Frankfurt/M. 1997, 273f.

2 Ebd.

3 Jörn Garber u. Heinz Thoma, Vorwort, in: Dies., Hg., *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004, VII-X, hier VII. Dazu Leander Diener in diesem Heft.

4 Vgl. einschl. Hans-Jürgen Schings, Hg., *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar 1994; Alexander Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin/New York 2008.

Verlustnarrativen, und nicht zuletzt an dem Verhältnis von Literatur(wissenschaft) und Körpergeschichte. Sie teilen die Annahme der genuinen Dargestelltheit aller Rede und allen Wissens vom Ganzen. Diese Feststellung ist nicht nur historisch und theoretisch relevant, sondern auch politisch: Als *Einheitsdenken* hat das Ganze im nationalpolitischen Gewand neuerlich Konjunktur und begegnet in der Globalität von Pandemien oder Klimawandel. Statt als quasi-naturgeschichtliches Faktum rückt Ganzheitswissen die Frage nach den diskursiven, rhetorischen sowie verkörperten Herstelltheiten, nach den subkutanen Faszinations- und Verdrängungslagen und den epistemischen Herausforderungen in den Blick.

Mit derselben Skepsis gegenüber der Rede vom Ganzen, aber auch ausgehend von derselben Diagnose einer aktuellen Notwendigkeit, das Ganze kritisch zu befragen und nicht vorschnell von dessen Erledigung auszugehen, waren die politischen, epistemischen, symbolischen, literarischen „Formen des Ganzen“ 2018/19 das Jahresthema des Berliner Zentrums für Literatur- und Kulturforschung.⁵ Auch dieses Heft der *Body Politics* geht auf den vor-pandemischen Herbst 2019 zurück, auf eine Tagung in Kooperation des Deutschen Seminars und des Lehrstuhls für Medizingeschichte der Universität Zürich mit dem Seminar für Kulturwissenschaften und Wissenschaftsforschung der Universität Luzern. Die disziplinäre Breite aus Geschichtswissenschaft, Literatur- und Kulturwissenschaft, Theater- und Musikwissenschaft und Wissenschaftsforschung war und ist Programm: Das Ganze fragt nach potenziell umfassenden Zugriffen und übersteigt alle einzelnen Disziplinen. Auf die *Formen* und *Darstellungen* zu schauen, impliziert aber zugleich die Frage nach *situierten* Wissensperspektiven, bis hin zu Situierung *unserer* Wissensperspektiven. Das Verhältnis von je konkreten Figurationen und Epistemologien durchzieht die hier versammelten Texte. Mit der Relationierung von ‚Körper‘/‚Materie‘ und ‚Geist‘ rücken in diesem Heft innerhalb der Semantik eines umfassenden – globalen, ökologischen – Ganzen spezifische Wissensordnungen in den Blick: zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ sowie den disziplinären Zuständigkeitsbereichen der Natur- bzw. Geisteswissenschaften.

Der körpergeschichtliche Einsatz lässt sich über den Gegenstand hinausgehend weiter präzisieren. „Die Wissenschaft steht inmitten der

5 Eva Geulen: Formen des Ganzen. ZfL-Jahresthema 2018/19, ZfL-Blog 10.04.2018, unter: <https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/2018/04/10/eva-geulen-formen-des-ganzen-zfl-jahresthema-2018-19/> (zuletzt: 22.03.2023); siehe auch: Eva Geulen u. Claude Haas, Hg., Formen des Ganzen, Wallstein 2022; zur „Rückkehr des Ganzen im 21. Jahrhundert“ vgl. die Einl. der Hg., ins. 14-22. Wichtigste Referenz ist: Bruno Latour, Kampf um Gaia – Acht Vorträge über das neue Klimaregime [2015], übers. v. Achim Russer/Bernd Schwibs, Berlin 2020; Ders., Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen [2012], übers. v. Gustav Roßler, Berlin 2014.

politischen Ordnung, und wir vergessen nicht, daß, wie Goethe einmal ausspricht, ‚Religion, Kunst und Wissenschaft eins sind von Anfang und am Ende, wenngleich in der Mitte getrennt‘.“⁶ Mit diesen Worten beruft sich der Psychosomatiker und Begründer der medizinischen Anthropologie, Viktor von Weizsäcker, in den 1940er Jahren auf die Figuren einer eigentlichen ‚Einheit‘ sowie der ‚Trennung‘, und entnimmt beides mit dem Goethe-Zitat dem ausgehenden 18. Jahrhundert. Bei von Weizsäcker zielt die Erzählung von dem Verlust einer ursprünglichen Einheit argumentativ auf die neuerliche Restituierbarkeit eines Ganzen. Diese findet ihren Gegenstand und wissenschaftlichen Schauplatz im Verhältnis von ‚Körper‘ und ‚Geist‘ bzw. ‚Psyche‘ sowie in der Vision einer Medizin, die Natur- und Gesellschaftswissenschaft umfasst und die Handwerklichkeit mit der Idealität einer ‚Kunst‘ verbindet. Fast zeitgleich erklingt Max Horkheimers und Theodor W. Adornos berühmter Abgesang der *Dialektik der Aufklärung* (1947) auf derartige ‚Heilungsaussichten‘:

Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird. Die Transformation ins Tote, die in seinem Namen sich anzeigt, war ein Teil des perennierenden Prozesses, der Natur zu Stoff und Materie machte. Die Leistungen der Zivilisation sind das Produkt der Sublimierung, jener erworbenen Haßliebe gegen Körper und Erde, von denen die Herrschaft alle Menschen losriß. In der Medizin wird die seelische Reaktion auf die Verkörperlichung des Menschen, in der Technik die auf Verdinglichung der ganzen Natur produktiv.⁷

Adorno und Horkheimer sind nur ein Beispiel für Narrative, die die (politisch katastrophalen) Folgen einer Ausdifferenzierung der Wissenssphären ebenfalls dem 18. Jahrhundert zuschreiben, der Trennung in ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ sowie in Natur- und Geisteswissenschaften.⁸ Ausgehend von diesen beiden Zitaten – von Weizsäckers und Horkheimers/Adornos – lassen sich wesentliche Einsatzpunkte dieses Heftes konturieren. Dessen Frageperspektive ist eine mehrfache.

6 Viktor von Weizsäcker, Die Grundlagen der Medizin, in: Ders.: Gesammelte Schriften 7: Allgemeine Medizin und Grundfragen medizinischer Anthropologie, hg. von Peter Achilles u.a. Frankfurt/M. 1987, 7-28, hier 9.

7 Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, Interesse am Körper, in: Dies., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1947], Frankfurt/M. 2011, 246–250, hier 248f.

8 Vgl. insb. Horkheimer u. Adorno, Begriff der Aufklärung, in: Dies.: Dialektik der Aufklärung, 9-49. Vgl. zur ‚Trennungsgeschichte‘ Caroline Welsh u. Stefan Willer Hg., „Interesse für bedingtes Wissen“. Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen, Paderborn 2008. Zur Rede von den zwei Kulturen: Charles Percy Snow: Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz [1959], in: Helmut Kreuzer, Hg., Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion, München 1987.

Es folgt, erstens, einem historischen Interesse. Die Texte beleuchten, inwiefern sich – der Resistenz der ‚Trennungsgeschichte‘ und der Ganzheitserzählungen zum Trotz – das 18. Jahrhundert vielfältig, kritisch und produktiv an dem Verhältnis von *res extensa* und *res cogitans* abarbeitet und dabei sowohl das Prinzip der ‚Trennung‘ als auch das Postulat eines *commercium mentis et corporis* verkompliziert. Gefragt wird nach unterschiedlichen Konzepten von ‚Ganzheit‘, die Natur- und Kulturbegriffe zu konstellieren suchen: etwa in den psychophysischen Konzepten der verschiedenen ‚ästhetischen Materialismen‘ oder (literarischen) Anthropologien, im Zusammenschluss der Künste mit der Physiologie und Diätetik etc. Die Reihe der *Analysen* eröffnet der Beitrag von Casten Zelle, der sich der Diätetik als einer spezifischen Form eines historischen ‚Ganzheitswissens‘ zuwendet: Die Diätetik zielte im 18. Jahrhundert auf eine sowohl Körper als auch Seele umfassende, ausgleichende Lebensordnung, auf eine Harmonisierung von Extremen im Ideal eines ausgewogenen Mittelzustands. Auch der Beitrag von Caroline Welsh wendet sich den ganzheitlichen Anthropologien der Aufklärung zu und untersucht mit Resonanz und Stimmung zwei Figuren, die auf die Überwindung von Dualismen zielen – insbesondere zwischen ‚Körper‘ und ‚Geist‘.

Der Einsatz – dieser beiden Aufsätze und des Heftes insgesamt – ist missverstanden, wenn der historischen Rekonstruktion unterstellt würde, sie begnüge sich mit dem Auffinden psychophysischer Gegenstände und am ‚Ganzen‘ orientierter Schauplätze im 18. Jahrhundert. Vielmehr schaut das Heft, zweitens, aus einer reflektierten Warte der Nachträglichkeit auf die wissenschaftlichen Diskurse und Künste des 18. Jahrhunderts und bezieht die Frage nach dem Körper-Denken und den Körper-Praktiken auf die Wiederkehr dieser Suche nach dem Ganzen in den Wissenschaften und den Künsten des (frühen) 20. und 21. Jahrhunderts. Für diese Konstellierung steht z. B. Welshs Nachzeichnung von Resonanz und Stimmung in den Verkörperungstheorien der Gegenwart. Auch Lea Bühlmanns Untersuchung zu den lebenswissenschaftlichen Konzepten ‚Homöostase‘ und ‚Umwelt‘ des frühen 20. Jahrhunderts rekonstruiert Spuren eines Körperwissens, das um 1800 das Leben aus dem wechselseitigen Verhältnis von Organismus und Umgebung herleitet. Leander Dieners Beitrag folgt dem Vegetativum durch das 18., 19. und 20. Jahrhundert und untersucht, wie dieses für Vorstellungen einer Beziehung von Körper und Geist fruchtbar gemacht wurde. Und Sophie Witts Beitrag zeichnet in dem Interesse der Psychiatrie im Nachkriegsdeutschland für mimisch und gestisch ‚sprechende‘ Körper Spuren einer *eloquentia corporis* nach, die das 18. Jahrhundert u.a. an der Lehre der Schauspielpraxis generiert.

Aus verschiedenen disziplinären Perspektiven fragt dieses Heft also nach einem Wissen von Ganzheit und interessiert sich für dessen Praktiken. Fokussiert werden dabei die historischen und disziplinären Funktionen sowie das diagnostische Potential der unterschiedlichen holistischen ‚Versöhnungsbegehren‘, die sich insbesondere in der Konstellierung verschiedener Zeitebenen ausmachen lassen. Damit ist die dritte Frageperspektive benannt: Die drei Aufsätze in der Sparte *Perspektiven* gehen der theoretischen und methodischen Frage nach, mit welchem Zeitverständnis diese historische Konstellierung zu fassen ist. Lea Bühlmann diskutiert den Terminus des ‚Nachlebens‘⁹ und dessen Verschränkung und Überlagerung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Mit dem Nachleben lässt sich das Interesse für Figuren des *Ganzen* sinnvoll von Behauptungen des *Totalen* abgrenzen. Aby Warburg hat diesen Begriff für den Kontext der Kunstgeschichte geprägt und Georges Didi-Huberman ihn in seiner spezifischen – nicht zufällig dem Symptom bei und seit Sigmund Freud verwandten – Zeit-Logik gegen seine mögliche Verharmlosung gewendet.¹⁰ Nachleben meint in der Ausgrabung Didi-Hubermans nicht einfach Persistenz bestimmter Formen, Figuren, Stile, Problemlagen, sondern deren gespenstische Wiederkehr, die der Abfolge historischer Narrative aber auch der Idee einer potenziell totalen Ordnung oder vollumfänglichen Durchdringung widerspricht. Die zeitliche Logik des Symptoms steht für die „Präsenz in der Repräsentanz“, die sich der symbolischen Übersetzung sperrt und nur endlos interpretiert werden kann.¹¹ Die Figur des Nachlebens verzahnt damit Figuration und Wissen. Sie verzahnt aber auch die Wissenschafts- mit der Körpergeschichte, und zwar nicht nur durch die Rede vom Symptom. Vielmehr rücke, so Thomas Brandstetter, das genuin a-teleologische Nachleben das *Gestische* in den Fokus. Gesten sind nicht nur von Ideen, Begriffen oder Bildern unterschieden, sondern auch von Handlungen, insofern „letztere ein Ziel voraussetzen und an den Kriterien der Brauchbarkeit und des Gelingens beurteilt werden. Gesten hingegen gehören dem Bereich des Unbewussten

9 Die Tagung, auf die dieses Heft zurückgeht, fand unter dem Titel „Wissen und Ganzheit. Das 18. Jahrhundert und sein Nachleben“ statt: <https://networks.h-net.org/node/79435/discussions/4965581/konf-internationale-tagung-«wissen-und-ganzheit-das-18> (zuletzt: 23.03.2023).

10 Didi-Huberman spricht von der „epistemologische[n] Zensur“ der Warburg-Rezeption, die die „Dämonen“ des „Freudischen Unbewußten“ und des „Nietzscheanischen Dionysischen“ neuerlich verdrängt hätten: Georges Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder* [2002], übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt/M. 2010, 313.

11 Georges Didi-Huberman, *Vor einem Bild* [1990], übers. v. Reinhold Werner, München/Wien 2000, 168.

und des Körpergedächtnisses an.“¹² Ein solches gestisches Nachleben verkanntet sich mithin mit den Ansprüchen des Wissens und der Wissenschaft überhaupt, denn mit dem Gestischen rücken neben „gelingenden Praktiken [...] auch die unbewußten (Fehl-)griffe und Idiosynkrasien“¹³ in den Blick.

Dieses Interesse durchzieht auch die Analysen: Während Zelle und Welsh tendenziell *gelingende* Ganzheitlichkeiten in den Blick nehmen, rücken mit Antonia Eders Untersuchung der Müdigkeit, mit dem Stolpern im Aufsatz von Matthias Dreyer und mit der am Körperausdruck fehlgehenden Psychodiagnostik (Witt) das Verhältnis von biopolitischen Erwartungen gegenüber psychophysischen Ganzheiten und deren Störmomente in den Blick. Wenn sich, wie Eder zeigt, die psychophysische Müdigkeit „in Oppositionen zu teleologischen und leistungsorientierten Konzepten mit linearer Zeitordnung wie Arbeit, Nutzen, Effizienz“ begibt, dann beleuchtet das noch einmal ganz generell den symptomatischen Charakter von Ganzheitsbegehren. Das Heft erzählt von einer ungelösten Geschichte, in der in immer neuen Konstellationen Ganzheitskonzepte „heilsamen Balsam für die traumatisierte Seele“ versprochen.

Dieses Zitat ist dem zweiten Aufsatz aus der Reihe der *Perspektiven* entnommen, in dem Diener nach dem Aufbau und der Funktion der Verlust-erzählung fragt – er geht der „therapeutische[n] Erinnerung an die verlorene Ganzheit und an die unterschiedlich narrativierten Ursprünge der Naturvergessenheit“ nach und versteht deren diagnostische und therapeutische Anliegen mit Bezug auf die jeweiligen Gegenwarten. Wird hier die historische Rückprojektion der Ganzheit als rhetorische und narrative Strategie ersichtlich, lässt sich daran anknüpfend verdeutlichen, welcher Stellenwert der Literatur/-wissenschaft im Feld des Ganzheitswissens zukommt. Neben dem historischen Zusammenhang rund um Aufklärung und (literarische) Anthropologie, dem die Aufsätze von Celle, Eder und Patrick Hohlweck mit unterschiedlichem Fokus nachgehen, gibt es einen systematischen Zusammenhang. Wie Hohlweck in dem dritten der *Perspektiven*-Texte diskutiert, geschah die Entdeckung der literarischen Anthropologie und die diskurslogische Aufwertung der Literatur „im Zeichen einer anthropologischen Eigentlichkeit“.¹⁴ Die Idee eines autonomen – naturalisierten und a-historischen – Individuums basierte u.a. auf der konzeptuellen „Neutralisation und kommunikativen Isolierung der

12 Thomas Brandstetter, Vom Nachleben in der Wissenschaftsgeschichte, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft 1: Motive (2009), 74-80, hier 78.

13 Ebd., 79.

14 Patrick Hohlweck in diesem Heft.

Körper“.¹⁵ Sich den körpergeschichtlichen Praktiken zuzuwenden ermöglicht daher nicht zuletzt, „das leib-seelische Individuum als je konkrete ‚Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses‘“ neuerlich ernstzunehmen – und zwar gerade unter Berücksichtigung der „relationalen, permeablen und veränderlichen Selbst- und Körpervorstellungen“.¹⁶

Vor diesem Hintergrund ist es programmatisch, dass dieses Heft von zwei Texten gerahmt wird, die sich i. w. S. mit einer Geschichte von Psychosomatik beschäftigen. Anknüpfungspunkt ist dabei nicht die Rückprojektion einer holistischen Ganzheit.¹⁷ Körpergeschichtlich interessanter ist vielmehr, dass Psychosomatik im 20. Jahrhundert als ein Grenzgängerbereich zwischen Geistes- und Naturwissenschaften erstarkt und der somatische Körper als Ort des Niederschlags gesellschaftlicher Erfahrung theoretisiert wird. In ihrem Band zur *Psychosomatik im 20. Jahrhundert* führen Bettina Hitzer und Alexa Geisthövel aus, dass bei dem Projekt der „Einbeziehung der Psyche in die Körpermedizin“ Körperliches tendenziell ins Abseits rückte und dass die Erzählung einer psychosomatischen Körpergeschichte ein Desiderat bliebe.¹⁸ Nach diesem/n Körper/n zu fragen, kann Verschiedenes meinen und wird in diesem Heft bei Weitem nicht abgedeckt; aber innerhalb der Suche nach einem ‚Ganzen‘ dem ambivalenten ‚Körper‘ – zwischen Natur und Kultur – zu folgen, setzt bei diesem Desiderat an.¹⁹ Das bewegt sich insofern im Interesse geschichtswissenschaftlicher Körperforschung, als Fragen nach der Historizität von ‚Körpern‘ – von ‚biologischen‘ wie ‚kulturellen‘ – nicht nur Diskussionsanstoß, sondern Streitpunkt sind: Körpergeschichte ginge es um die „*Historisierung* des und dies bedeutet *der* pluralen Körper in der Geschichte der Menschheit. Der physische Körper wird nicht als monolithische anthropologische Konstante verstanden, die nur durch die Brille [...] der

15 Albrecht Koschorke, Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München 22003, 35. Siehe Patrick Hohlweck in diesem Heft.

16 Hohlweck in diesem Heft; Zitat im Zitat: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1951], hg von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1997, 259.

17 Zu den „Psychosomatikern“ des 18. Jahrhunderts vgl. Vgl. Carsten Zelle, Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750, in: Ders., Hg., „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Frühaufklärung. Tübingen 2001, 5-24 sowie Marion Schmaus, Psychosomatik. Literarische, philosophische medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778-1936), Tübingen 2009; eine spezifisch deutsche Version der ‚Ganzheits-Sehnsucht‘ rekonstruiert Anne Harrington, Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler, Princeton 1996.

18 Alexa Geisthövel u. Bettina Hitzer, Psychosomatik – eine Gebrauchsanweisung für dieses Buch, in: Dies., Hg., Auf der Suche nach einer anderen Medizin. Psychosomatik im 20. Jahrhundert, Berlin 2018, 9-19, hier 19.

19 Vgl. dazu Sophie Witt, Sprechende Körper, pathogene Umwelten. Psychosomatik & Theater (um 1800, 1900, 2000) (Publikation in Vorbereitung).

modernen Biowissenschaften erkannt werden kann.“²⁰ Ja, sagt Psychosomatik, die sich mit der Frage nach der sozialen oder psychischen Genese von Krankheiten mit organischen Symptomen grundsätzlich einer *konstruktivistischen* Perspektive verschreibt. Aber erfordert das umgekehrt, die unumgängliche Frage nach der Materialität von Körpern immer zugleich als Essentialismus abtun und ausgliedern zu müssen?²¹ Wie ist es möglich, so wäre die relevante Frageperspektive, mit dem ‚ganzen‘ Menschen eine *Körpergeschichte* zu schreiben, die *auch* Biologie ist?²² Körper, die *zugleich* physisch, psychisch, sozial gedacht sind, sind der Stolperstein einer Perspektive, die *jeden* Materialismus als soziale Konstruktion versteht. Dabei ist eine strikte Trennung in die Begrifflichkeiten des ‚Körpers‘ und jene des ‚Leibes‘ nicht hilfreich:²³ Dass Phänomene wie das „Immunsystem“ und die „erlebte Körperlichkeit“ eben gerade nicht trennscharf auseinanderzuhalten sind, und eine Körpergeschichte, die nach „[l]eibhaftigen Menschen mit Haut und Haaren und was sonst dazu gehört“ fragt²⁴, weder Biologisches noch Soziales außer Acht lassen kann, ist eine psychosomatische Grundannahme.²⁵

Schließen möchte ich mit einem letzten Aspekt, der an dem Rückgang auf das 18. Jahrhundert ebenso interessiert wie irritiert, und der in die Konzeption dieses Heftes eingeflossen ist: Die Beobachtung, dass Bezugnahmen gerne in großen Erzählungen stattfinden, die ein gesamtes Jahrhundert im Kollektivsingular vereinheitlichen. Von Horkheimers/A-dornos Analyse ihrer faschistischen Gegenwart vor der Folie der unaufhaltsamen Eigenmacht der instrumentellen Vernunft seit der Aufklärung war schon die Rede. Genannt werden kann auch Michel Foucaults

20 Maren Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen 2000, 10f.

21 Vgl. zu der Gegenüberstellung ebd., 15-31. Vgl. zu Diskussion grundlegend Duden Barbara, *Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung*. Ein Zeitdokument, in: *Feministische Studien* 11.2 (1993), 24-33; Dies., *Geschlecht, Biologie, Körpergeschichte. Bemerkungen zu neuer Literatur in der Körpergeschichte*, in: *Feministische Studien* 9.2 (1991), S. 105-122; Dies., *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

22 Eine Körpergeschichte, die sich – in welchem Sinne auch immer – mit medikalisierten Körpern auseinandersetzt, darf, wie Philip Sarasin gefordert hat, „das naturwissenschaftliche Bild des Körpers [nicht] aus dem Blick [...] verlieren“: Philip Sarasin, *Mapping the Body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“*, in: *Historische Anthropologie* 3 (1999), 437-451, hier 442.

23 Vgl. die Forschungsübersicht und Bibliografie in Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit*, 32-41; vgl. zu der Unterscheidung Duden, *Das „System“ unter der Haut. Anmerkungen zum körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 2 (1997), 260-273.

24 Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit*, 33 mit Bezug auf Duden.

25 Vgl. Elizabeth A. Wilson, *Psychosomatic. Feminism and the neurological body*. Durham 2004; Dies., *Gut feminism*, Durham 2005.

Erzählung von der Ausdifferenzierung der Wissenssphären, dem Aufstieg der Wissenschaften und der epochalen Wende im Wissen vom Menschen.²⁶ So unterschiedlich diese Erzählungen sind, sie handeln beide von der Ratio, und sie wiederholen bei aller Fortschrittskritik selbst wiederum das fortschreitende Erzählen dieses Fortschreitens: *als* große Erzählung. ‚Körper‘ – die ‚Lüste‘ bei Foucault²⁷, die „verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften“ in Horkheimer/Adornos „Interesse am Körper“²⁸ – sind nicht nur der Gegenstand einer Verdrängung, von der innerhalb der fortschreitenden Ratio erzählt wird, sondern der Schauplatz, auf dem sich Fortschritts- und Verlusterzählung gegenseitig bedingen und mobilisieren. Selbst noch die sogenannten „Neuen Materialismen“ jüngerer Tage arbeiten sich nicht nur kritisch an einer der Aufklärung zugeschriebenen Trennung und Dualisierung von i. w. S. *res cogitans* und *res extensa* ab; sie erzählen diese Geschichte auch immer noch einmal neu. Das Problem wird man offenbar nicht so leicht los – denn auch hier wurde und wird nun diese ‚große Erzählung‘ vielleicht nicht *wiedererzählt*, aber doch neuerlich in Erinnerung gerufen. Der Gefahr, dass das Erzählen vom Ganzen zur großen Einheitserzählung wird, lässt sich die disziplinäre Vielstimmigkeit einer Zeitschrift entgegensetzen, in der die einzelnen Aufsätze je punktuelle Tiefenbohrungen vornehmen. Sie handeln zwar vom Ganzen, fügen sich aber nicht zwingend – oder vielleicht sogar: explizit nicht – zu einem solchen! Den Herausgeber:innen und anonymen Reviewer:innen dieser Zeitschrift, vor allem aber allen Autor:innen sei für ihre geduldige Mitarbeit gedankt!

26 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [1966], übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1974.

27 Vgl. insb. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit I-III [1976-84], übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M. 1977-1986.

28 Horkheimer u. Adorno, Interesse am Körper, 246.

Das Nachleben von Körperwissen

Lea Bühlmann

English Abstract: The paper focuses on two fundamental concepts of 20th century life sciences: Homeostasis and Umwelt. Both concepts describe the reciprocal relationship between organisms and their surroundings and are based on a holistic conception of the body. The paper examines on the one hand the linkage of past, present, and future knowledge of the body in both concepts starting from Aby Warburg's time model of Nachleben. On the other hand, the historicity of knowledge is reflected by confronting Warburg's Nachleben with Georges Canguilhem's history of concepts. Finally, the historical analysis of the two concepts reveals the conditions of possibility for a linkage of the two concepts in the 1970s and thus contributes to the history of holistic body knowledge.

In den Wissenschaften des Lebens stehen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der *Homöostase* und der *Umwelt* zwei Konzepte gegenüber, die beide das wechselseitige Verhältnis von Organismus und Umgebung beschreiben. Beide Konzepte beruhen auf ganzheitlichen Körpervorstellungen, fokussieren jedoch unterschiedliche Ganzheiten: Die *Homöostase* bezeichnet die physiologische Funktion der Selbstregulation. Das ist die Fähigkeit des Organismus, sich selbst als Ganzes zu erhalten – im lebensnotwendigen Austausch mit, aber dennoch unabhängig von der Umgebung. Dagegen umfasst das Ganze des biologischen Konzepts der *Umwelt* die Rückkopplungen zwischen dem Organismus und der für ihn lebensnotwendigen Umgebung. Beide Konzepte artikulieren ein spezifisches Wissen des lebenden Körpers: Bei der *Homöostase* handelt es sich um ein vom denkenden Subjekt unbewusstes Körperwissen, dagegen ist die *Umwelt* das Resultat der Wahrnehmung eines Subjekts, die auf seiner körperlichen Konstitution beruht.

In beiden Konzepten finden sich einerseits Spuren eines Körperwissens, dass um 1800 das Leben aus dem wechselseitigen Verhältnis von Organismus und Umgebung zu erklären sucht. Man könnte sagen: In der *Homöostase* und der *Umwelt* führen verschiedene Konzepte des 19. Jahrhunderts ein Nachleben. Besonders zentral sind die Konzepte der *umgebenden Milieux* des französischen Biologen Jean-Baptiste de Lamarck und der *Erregbarkeit* des schottischen Mediziners John Brown bzw. deutschen Arztes Andreas Röschlaub, die beide um 1800 entstehen. Die Spur verläuft jedoch nicht direkt, sondern führt über das physiologische Konzept des *milieu intérieur*, das um 1850 die Lebenswissenschaften revolutioniert. Andererseits werden in den 1970er Jahren die beiden bis heute grundlegenden Konzepte der *Homöostase* und *Umwelt* integriert im

Konzept des *Ökosystems* selbst zu Nachlebenden eines Wissens über das wechselseitige Verhältnis von Organismus und Umgebung. In den beiden Konzepten verschränken und überlagern sich somit vergangenes, gegenwärtiges und aus Sicht der beiden untersuchten Konzepte auch zukünftiges Körperwissen zu einem Zeitknoten. Das Ziel dieses Aufsatzes besteht zum einen darin, diese Verknüpfung zumindest teilweise zu entwirren und damit aus einer Perspektive der Gegenwart einen Beitrag zur Geschichte eines ganzheitlichen Körperwissens zu liefern.

Zum anderen geht es in diesem Aufsatz darum, die Historizität des Wissens, das sich in den Konzepten fest- und fortschreibt, zu reflektieren. Theoretischer Ausgangspunkt dafür bildet das Zeitmodell des Nachlebens, das der Kunsthistoriker Aby Warburg Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelt für ebendiese Verschränkung und Überlagerung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche auch die Geschichte der *Homöostase* und der *Umwelt* beschreibt. Die Grundlage für die Übertragung von Warburgs kunsthistorischem Zeitmodell des Nachlebens auf den wissenschaftshistorischen Gegenstandsbereich liefert der französische Biologie- und Medizinhistoriker Georges Canguilhem mit seiner Wissenschaftsgeschichte der Konzepte. Der Bezug auf Canguilhem ist deshalb besonders interessant, weil er sich neben seiner theoretischen Arbeit auch mit dem hier untersuchten Gegenstand – der Geschichte des wechselseitigen Verhältnisses von Organismus und Umgebung im Allgemeinen und mit den Konzepten der *Homöostase* und der *Umwelt* im Besonderen – auseinandergesetzt hat. Die Überlagerung von theoretischer Reflexion und inhaltlicher Analyse bei und mit Canguilhem akzentuiert die Zeit des (Körper-)Wissens, die zur Diskussion steht.

Hier setzt der erste Teil meines Beitrages an, der sich mit Warburgs Nachleben in der Kunstgeschichte und der Möglichkeit seiner Übersetzung auf die Wissenschaftsgeschichte mit Canguilhem befasst. Die Grundlage dieser theoretisch ausgerichteten Ausführungen liefern die Arbeiten von Warburg und Canguilhem, die sich mit der Zeit des Wissens in der Kunst- bzw. Wissenschaftsgeschichte befassen. Im zweiten Teil des Aufsatzes folge ich dem Nachleben des Körperwissens in und von *Homöostase* und *Umwelt* durch die Zeit. Als Quellen hierfür dienen zum einen die grundlegenden Texte, in denen die beiden Konzepte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck kommen. Für die Diskussion des Nachlebens der *Milieux*, der *Erregbarkeit* und des *milieu intérieur* in den beiden Konzepten beziehe ich mich punktuell auf diejenigen Texte, in denen diese für die Geschichte der Lebenswissenschaften zentralen Konzepte ihren prominenten Auftritt haben.

Nachdenken über das Nachleben

Die andere Zeit der Kunstgeschichte

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwirft der deutsch-jüdische Kunsthistoriker Aby Warburg mit dem Konzept des Nachlebens ein Zeitmodell, das die komplexe Zeit eines Bildes, das heißt seine Geschichtlichkeit einfängt und sich dabei einer linearen Geschichtsvorstellung widersetzt, die eine kontinuierliche Entwicklung (in) der Zeit vorschreibt.¹ Warburgs Nachdenken über die Zeit basiert auf seinem Interesse an Bildern der Renaissance in ihrem Verhältnis zur klassischen Antike, mit dem er sich bereits in seiner Dissertation über Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling« auseinandersetzt, die er 1891 an der Universität Straßburg einreicht.² Das Verhältnis von Renaissance und Antike beschäftigt Warburg zeitlebens.³

Für die Historikerin besteht ein zentrales Moment von Warburgs kunsthistorischer Betrachtung und dem diesem zugrunde liegenden Geschichtsmodell darin, dass er in der Renaissance nicht die Nachahmung antiker Kunst am Werk sieht, die auf einer chronologischen Entwicklung in der Zeit beruht. Vielmehr denkt Warburg gegen den Uhrzeigersinn, wenn er danach fragt, »was die Künstler des Quattrocento an der Antike ›interessierte‹«. ⁴ Die Antwort liegt nach Warburg darin, dass die Künstler der Renaissance in der Antike jeweils (nur) das finden, was sie längst in ihr gesucht haben. Warburg verkehrt damit das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, das die Kunstgeschichte vor ihm beherrscht und auch nach ihm wieder aufkommt. Nach Warburg lebt nicht die Antike in der Renaissance weiter, sondern die Renaissance belebt die Antike. »[D]ieser Vorgang läßt nicht nur die Frührenaissance als Gesamtgebiet

1 Vgl. Didi-Huberman, Georges: Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg (2002). Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Berlin 2019, S. 44.

2 Vgl. Warburg, Aby: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Reprint der von Gertrud Bing unter Mitarbeit von Fritz Rougement edierten Ausgabe von 1932, neu herausgegeben von Horst Bredekamp und Michael Diers, Bd. 1 / 2, Berlin 1998 (Aby Warburg. Gesammelte Schriften, Studienausgabe erste Abteilung), S. 307.

3 Das bestätigt ein Blick in Warburgs »Gesammelten Schriften«, die 1932 posthum erschienen sind, vgl. ebd.

4 Warburg, Aby: Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling«. Eine Untersuchung über die Vorstellung von der Antike in der italienischen Frührenaissance (1893), in: Warburg, Aby: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Reprint der von Gertrud Bing unter Mitarbeit von Fritz Rougement edierten Ausgabe von 1932, neu herausgegeben von Horst Bredekamp und Michael Diers, Bd. 1 / 2, Berlin 1998 (Aby Warburg. Gesammelte Schriften, Studienausgabe erste Abteilung), S. 1–59, S. 5.

europäischer Kulturgeschichte klarer begreifen, er enthüllt auch bisher unwürdige Erscheinungen zu allgemeiner Erklärung der Kreislaufvorgänge im Wechsel künstlerischer Ausdrucksformen«, resümiert Warburg in seinem bekannten Vortrag über »Dürer und die klassische Antike« (1906).⁵ Das Nachleben bezeichnet demnach künstlerische Ausdrucksformen, welche die Antike über- und in den Bildern der Renaissance nachleben.⁶

Nachdem Warburg und mit ihm das Nachleben zwischenzeitlich in Vergessenheit geraten sind⁷, erfahren beide seit den 1970er Jahren wieder vermehrt Aufmerksamkeit.⁸ Mit Georges Didi-Hubermans umfassender Studie über das *Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg* (2002) erlebt das Nachleben Anfang des 21. Jahrhunderts schließlich selbst sein *Revival*. Der französische Kunsthistoriker dröselt das »komplizierte Netz der Herkunft« auf⁹, das sich in Warburgs Nachleben verknötet. Er zeigt, dass Warburg den Begriff aus dem Englischen übernimmt vom britischen Anthropologen Edward B. Tyler, der mit »survival« die Geschichte einer Kultur beschreibt und die Zeit in der Anthropologie reflektiert, indem er die linearen Vorstellungen von Fortschritt und Verfall dialektisch miteinander zu einem »Zeitknoten« verknüpft.¹⁰ Dieser, so Didi-Huberman, erweist sich als ein »Knoten aus Anachronismen«, eine »Mischung aus Vergangenem und Gegenwärtigen«, wobei die »Gegenwart aus zahlreichen Vergangenheiten zusammengesetzt ist« und sich nicht auf einen Ursprung zurückführen lässt.¹¹ Neben Tyler verweist Didi-Huberman insbesondere auch auf die Arbeiten des Schweizer Kultur- und Kunsthistorikers Jacob Burckhardt und des Philosophen Friedrich Nietzsche als zentrale Bezugspunkte von Warburgs Nachdenken

5 Warburg, Aby Moritz: Dürer und die italienische Antike, Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Hambrug 1905, Hamburg 1906, S. 55–60, S. 59f.

6 Didi-Huberman hat gezeigt, dass Warburg den Begriff des »Nachlebens« aus dem Englischen übernimmt vom britischen Ethnologen Edward B. Tyler, der mit »survival« die Geschichte einer Kultur beschreibt und die Zeit (in) der Anthropologie reflektiert, indem er die linearen Vorstellungen von Fortschritt und Verfall dialektisch mit einander zu einem »Zeitknoten« verknüpft. Vgl. Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, 2019, S. 58.

7 Vgl. ebd., S. 36, S. 53, S. 108–116.

8 Vgl. Gombrich, Ernst A.: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie* (1970), aus dem Englischen von Matthias Fienbork, Hamburg 2012; vgl. auch Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, 2019, S. 33f.

9 Vgl. Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (1971). Aus dem Französischen von Michael Bischoff, in: Defert, Daniel; Ewald, François (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. Band II, 1970–1975, Frankfurt a. Main 2002, S. 166–191, S. 172.

10 Vgl. Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, 2019, S. 58f.

11 Ebd., S. 60–63.

über die Zeit.¹² Burckhardt sei die erste Referenz für die *Cultur der Renaissance in Italien*, deren Mythos dieser gleichzeitig erschaffen und analysiert hat. Nach Didi-Huberman ist für Warburg jedoch weniger wichtig, was Burckhardt über die Renaissancekultur sagt¹³, als wie er ihre Geschichte denkt und schreibt. Nämlich als

eine seltsame Dialektik der Zeit [...], die weder ›Gut‹ noch ›Böse‹ braucht, weder ›Anfang‹ (den Ursprung oder die Quelle, aus denen alles sich herleitete) noch ›Ende‹ (die Richtung der Geschichte oder den Punkt, auf den alles hinausläuft). Sie braucht nichts von alledem, um die Komplexität – die Unreinheit – ihres ›Lebens‹ zum Ausdruck zu bringen. Sie besteht aus Rhizomen, aus Wiederholungen, aus Symptomen.¹⁴

In diesem Zitat klingt auch die Verbindung zwischen Warburg und Nietzsche an, die, so Didi-Huberman, weniger die »geschichtlichen Resultate« betreffen als die »grundlegenden Fragen zu Kunst, Geschichte und Kultur im allgemeinen«.¹⁵ Vor allem die »Theorie geschichtlicher Zeit«, die das Nachleben Warburgs auszeichnet, sei wesentlich von Nietzsches Nachdenken über die Zeit wie von seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* inspiriert. Nietzsche versteht das Werden »weder als eine gerichtete und kontinuierliche *Gerade* noch als *Fläche* und überhaupt isolierbares *Objekt*«, sondern als beständige Bewegung, als »Rückfluß, zukunftgewandtes Nachleben, unzeitgemäße Wiederkehr«, wie Didi-Huberman zusammenfasst.¹⁶ Mit seiner kritischen »Lektüre und Interpretation des Warburgschen Werkes« arbeitet Didi-Huberman schließlich die allgemeine Bedeutung des Nachlebens auch für die Geschichtswissenschaft heraus.¹⁷

Warburgs Begriff des Nachlebens bietet uns keine Möglichkeit, die Geschichte zu simplifizieren. Er sorgt dafür, daß jeder Periodisierungsversuch unvermeidlich in die Irre führt. Er steht quer zu jedem chronologischen Schnitt. Er beschreibt eine andere Zeit. Er desorientiert die Geschichte, er öffnet und kompliziert sie. Mit einem Wort, er »anachronisiert« die Geschichte. Er führt zu jenem Paradoxon, wonach die ältesten Dinge nach weniger alten Dingen erscheinen können. [...] Jede Periode ist ihr eigener Knoten aus Altertümern, Anachronismen, Gegenwärtigem und Ansätzen zu Künftigen.¹⁸

12 Vgl. ebd., S. 81.

13 Vgl. ebd., S. 84ff.

14 Ebd., S. 119.

15 Ebd., S. 158.

16 Ebd., S. 172f.

17 Vgl. ebd., S. 54, 79.

18 Ebd., S. 95, Hervorhebungen im Original.

Didi-Hubermans Re-Lektüre macht deutlich, dass sich in Warburgs Nachleben nicht nur Renaissance und Antike gegenüberstehen, sondern sich zugleich verschiedene Zeiten zu einem Knoten verknüpfen. Der Kultur- und Medienwissenschaftler Thomas Brandstetter schlägt in seinem Aufsatz über das »Nachleben in der Wissenschaftsgeschichte« (2009) vor¹⁹, das von Warburg für die und aus der Kunstgeschichte entwickelte Zeitmodell auf die Wissenschaftsgeschichte zu übertragen. Er unterscheidet in Warburgs Nachleben zumindest drei Zeitdimensionen:²⁰ »erstens das Vorgängige des untersuchten vergangenen Zeitraums (die Antike bei Warburg), zweitens den untersuchten Zeitraum (die Renaissance) und drittens die Gegenwart des Historikers« Warburg.²¹ Oder anders: Der historische Gegenstand, seine Herkunft und seine Zukunft – wobei sich letztere mit der Gegenwart der Historikerin deckt.

Mit Rückgriff auf Didi-Hubermans Interpretation von Warburg versucht Brandstetter die Vorstellung davon, was eine überlebende künstlerische Ausdrucksform sein und also ein Nachleben haben kann, für den Gegenstandsbereich der Wissenschaftsgeschichte zu erweitern, so dass sich etwa auch »Metaphern, Modelle, aber auch Begriffe, Theoreme und Denkfiguren, als Bilder in diesem Sinne erweisen, das heißt als Gestalten, die ein Nachleben haben«.²² Für die methodische Umsetzung seines Vorhabens verweist Brandstetter auf die Arbeiten von Georges Canguilhem, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Geschichte der Wissenschaften ausgehend von ihren Begriffen und Konzepten schreibt. Brandstetter begründet seine Überlegungen nur am Rande. Ein näherer Blick zeigt, dass sich in Canguilhems Wissenschaftsgeschichte der Konzepte zahlreiche Verbindungen zu Warburgs Nachdenken über die Zeit finden, die mitunter auf eine gemeinsame theoretische Grundlage zurückzuführen sind. Wenn es bei Warburg die künstlerischen Ausdrucksformen in den Bildern verschiedener Zeiten sind, die ein Nachleben führen, so ist es bei Canguilhem das wissenschaftliche Wissen, das in den Konzepten verschiedener Zeiten nachlebt. Denn die Konzepte bilden die kleinste Einheit des wissenschaftlichen Diskurses, den es nach Canguilhem zu historisieren gilt. Darüber hinaus treten bei der Gegenüberstellung der beiden Denker auch viele biografische Gemeinsamkeiten zu Tage.

Ich möchte im Folgenden Brandstetters Vorschlag, das Nachleben Warburgs mit Canguilhems Nachdenken über die Zeit in der Wissenschaftsgeschichte weiter zu denken, aufgreifen und vertiefen. Dazu dient mir ein

19 Vgl. Brandstetter, Thomas: Vom Nachleben in der Wissenschaftsgeschichte, in: zfm. Zeitschrift für Medienwissenschaft 1, 2009, S. 74–80.

20 Didi-Huberman: Das Nachleben der Bilder, 2019, S. 59.

21 Brandstetter: Vom Nachleben in der Wissenschaftsgeschichte, 2009, S. 77.

22 Ebd., S. 77.

methodologischer Aufsatz Canguilhem, worin er über den »Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte« (1966) und dabei auch über die der Wissenschaftsgeschichte »eigene Zeit« reflektiert.²³

Die eigene Zeit der Wissenschaftsgeschichte

Im Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte, wie ihn Canguilhem skizziert, überlagern sich zumindest drei Gegenstands- und damit auch Zeitebenen. Diese erinnern stark an die verschiedenen Zeitebenen, die sich im Nachleben Warburgs zu einem Zeitknoten verknüpfen. Den wissenschaftshistorischen Gegenstand bestimmt Canguilhem zunächst durch eine doppelte Abgrenzung: Erstens unterscheidet er ihn vom Gegenstand der (Natur-)Wissenschaften, dessen Geschichte die Wissenschaftsgeschichte schreibt. Zweitens grenzt er ihn vom sogenannten »natürlichen« Gegenstand ab, den die Wissenschaften im Blick haben, wenn sie den wissenschaftlichen Gegenstand hervorbringen. In einer Fußnote präzisiert Canguilhem dies, wenn er schreibt, dass der natürliche Gegenstand »nicht von Natur aus natürlich« ist, sondern immer schon »Gegenstand von Erfahrung und Wahrnehmung in einer Kultur« ist.²⁴ Den wissenschaftlichen Gegenstand konstituiert der methodische Diskurs über ebendiesen vermeintlich natürlichen Gegenstand, der sich »außerhalb jedes über ihn gehaltenen Diskurses« – und man könnte ergänzen: auch außerhalb der Zeit – befindet.²⁵ Der wissenschaftliche Diskurs aber hat (s)eine Zeit, in der er geführt wird, sich verändert oder verzögert, teilweise abbricht und gelegentlich auch wieder aufgenommen wird. Spätestens seit Newton, so Canguilhem, ist die »Geschichte [...] eine Dimension der Wissenschaften«.²⁶

Die zeitliche Dimension ihres Gegenstands ist jedoch nicht Gegenstand der Wissenschaften, sondern der Wissenschaftsgeschichte. Sie »ist die ausdrückliche und als Theorie dargelegte Bewußtmachung der Tatsache, daß die Wissenschaften kritische und fortschreitende Diskurse zur Bestimmung dessen sind, was in der Erfahrung für wirklich gelten muß.«²⁷ Beim Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte handelt es sich somit um die »Geschichtlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses« über den

23 Vgl. Canguilhem, Georges: Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte (1966), in: Ders.: Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze, aus dem Französischen von Michael Bischoff und Walter Seitter, hg. v. Wolf Lepenies, Frankfurt a. Main 1979, S. 22–37.

24 Ebd., S. 36, Anmerkung 11.

25 Ebd., S. 29.

26 Ebd., S. 30.

27 Ebd., S. 30.

natürlichen Gegenstand, oder mit Canguilhem: »Die Wissenschaftsgeschichte ist also die Historie eines Gegenstands, der eine Geschichte hat, während die Wissenschaft zum Gegenstand nimmt, was keine Geschichte hat.«²⁸

In Canguilhems Analysen finden sich die gleichen Zeiträume, die auch Warburgs Nachleben kennzeichnen: Das Vorgängige der Vergangenheit, das bei Warburg die Antike ist, umfasst bei Canguilhem die Zeit der Herausbildung des wissenschaftlichen Gegenstandes bzw. Begriffs bis zu seiner Festschreibung, i.e. Entstehung, die bei Warburg der untersuchte Zeitraum der Renaissance beschreibt.²⁹ Schließlich findet sich bei Canguilhem wie bei Warburg die Zeit des Historikers bzw. die Gegenwart des Wissenschaftshistorikers, die in der Zukunft des Entstehungszeitpunkts des wissenschaftlichen Begriffs liegt.

Der Gegenwartsbezug ist ein zentrales Moment von Canguilhems Wissenschaftsgeschichte³⁰, die er auch als »Genealogie der Begriffe« beschreibt.³¹ Darin drückt sich sowohl Canguilhems Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie wie auch seine Beziehung zu Michel Foucault aus, der das genealogische Verfahren in Anschluss an Nietzsche und Canguilhem reflektiert und als eine »Geschichte der Gegenwart« konzipiert hat.³² Eine Genealogie in diesem Sinn geht nicht von einem verborgenen Ursprung in der Vergangenheit aus, die sich in der Zukunft erfüllt, sondern richtet seine Aufmerksamkeit von der Gegenwart auf die Vergangenheit. Es zeigt sich hierbei die gleiche Umkehrung in der Zeit, die auch das Nachleben Warburgs kennzeichnet. Nach Canguilhem liegt der »theoretische Ort« des wissenschaftshistorischen Gegenstands in der Gegenwart der Wissenschaftsgeschichte und der Wissenschaftshistorikerin, die den Gegenstand immer wieder von Neuem konstituiert.³³

28 Ebd., S. 29f.

29 Vgl. Canguilhem, Georges: Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert (1977). Aus dem Französischen und durch ein Vorwort eingeleitet von Henning Schmidgen, Paderborn 2008, S. 13; S. 15–35.

30 Schon in seiner 1943 veröffentlichten *thèse* macht er diesen Punkt deutlich, vgl. Canguilhem, Georges: Das Normale und das Pathologische (1943, 1966), Berlin 2013, S. 54.

31 Canguilhem, Georges: Die Geschichte der Wissenschaften im epistemologischen Werk Gaston Bachelards, in: Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wolf Lepenies, Frankfurt a. Main 1979, S. 7–21, S. 17.

32 Zu Canguilhem und Nietzsche vgl. Schmidgen, Henning: Fehlformen des Wissens, in: Canguilhem, Georges: Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert (1955), München 2008, S. VII–LVIII, S. XLIX–LVIII; zur Genealogie nach Foucault vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (1975). Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a. Main 1976, S. 43; zu Foucaults Auseinandersetzung mit Nietzsches Genealogie vgl. Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1971), 2002.

33 Canguilhem: Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte (1966), 1979, S. 31.

Canguilhem wendet sich damit einerseits gegen das Fortschrittsnarrativ der Wissenschaftsgeschichte, die eine chronologische Darstellung von wissenschaftlichen Resultaten vorschreibt, die parallel zu den »allgemeinen Geschichtsperioden« verläuft und in der das gegenwärtige Wissen das vergangene überholt³⁴, ja besiegt hat: Der aktuelle Zustand der Wissenschaften ist Ausgangspunkt, aber »nicht die logische Konsequenz oder das historische Resultat des früheren Zustandes *einer* bestimmten Wissenschaft«.³⁵ Andererseits kritisiert Canguilhem die Geschichte von »Vorläufern«, die er als »Denker verschiedener Zeiten« beschreibt: »Der Vorläufer ist jener Wissenschaftler, von dem man erst viel später weiß, daß er seinen Zeitgenossen voraus war und daß er jenem voranging, der nun als Sieger des Rennens gilt.«³⁶ Stattdessen betont Canguilhem die »eigene Zeit« der Wissenschaftsgeschichte, in der Diskurse vergessen, erinnert und gelegentlich auch wiederbelebt werden.

Als Geschichte der Annäherung von Verständnis und Wahrheit begründet die Wissenschaftsgeschichte ihre eigene Zeit, und zwar in verschiedener Weise je nach dem Augenblick, von dem aus sie in den vergangenen theoretischen Diskursen das zu beleben [»raviver«] sucht, was die aktuelle Sprache noch verstehen läßt. Eine wissenschaftliche Entdeckung kann Diskurse, die zur Zeit ihrer Entstehung unverstanden blieben, wie derjenige Gregor Mendels, ans Licht heben; sie kann andere deren Autoren Schule zu machen glaubten, in Vergessenheit stürzen. Der Sinn für Brüche und historische Zusammenhänge kann dem Wissenschaftshistoriker nur aus seinem Kontakt mit der aktuellen Wissenschaft erwachsen.³⁷

In der »eigenen Zeit« der Wissenschaftsgeschichte, wie sie Canguilhem hier skizziert, verschränken sich Vergangenheiten und Gegenwart in einer Art, die an die »andere Zeit« von Warburgs Nachleben erinnert und die Didi-Huberman beschreibt als eine aus »Sprüngen und Latenzen, überlebenden und anachronistischen Formen, aus Gewolltem und Unbewußtem bestehende Theorie« geschichtlicher Zeit.³⁸ Statt des Vorgängers, den Canguilhem vehement ablehnt, ließe sich vielleicht auch in der Wissenschaftsgeschichte der Wiedergänger suchen.

Nicht nur in ihrem Nachdenken über die Zeit sind sich Warburg und Canguilhem nah, auch sonst lassen sich sowohl in ihrer biografischen wie intellektuellen Herkunft zahlreiche Verbindungen zwischen den beiden

34 Vgl. ebd., S. 27 sowie S. 32.

35 Ebd., S. 31.

36 Ebd., S. 33–35.

37 Ebd., S. 32f.; vgl. auch Canguilhem, Georges: *L'objet de l'histoire des sciences* (1966), in: Canguilhem, Georges: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, S.9–23, S. 19f.

38 Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, 2019, S. 78.

herstellen. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt bildet die Universität Straßburg bzw. l'Université de Strasbourg³⁹, wo Warburg 1891 seine Dissertation eingereicht hat und deren Bibliothek für die berühmte Warburg Bibliothek zwar nicht direkt Vorbild war, aber praktische Anregung bot.⁴⁰ 50 Jahre nach Warburg kommt Canguilhem nach Strasbourg und findet in der Bibliothek des physiologischen Instituts (gegründet 1885 unter deutscher Vormacht) Museum und Werkstatt vereint: Hier schreibt er nicht nur seine medizinische *thèse*, die heute bekannt ist unter dem Titel *Das Normale und das Pathologische*, sondern auch den Großteil seiner *doctorat ès lettres*, über *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*.⁴¹

Die Gemeinsamkeiten zwischen Warburg und Canguilhem reichen jedoch weiter. Wie bei Warburg finden sich auch bei Canguilhem zahlreiche Bezüge zur Psychoanalyse Freuds und der Philosophie Nietzsches, die beide sein Nachdenken über die Zeit figurieren. Auch teilt Canguilhem mit Warburg die Vorliebe für lange Untersuchungszeiträume. Schließlich lässt sich Canguilhems Art der Geschichtsschreibung in Anlehnung an den Schweizer Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin auch als »Wissenschaftsgeschichte ohne Namen« beschreiben.⁴² Wölfflin war Zeitgenosse Warburgs und nach Didi-Huberman ebenso zentral für die Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts wie dieser.⁴³

Wie bereits erwähnt, stehen wissenschaftliche Konzepte im Zentrum von Canguilhems Wissenschaftsgeschichte.⁴⁴ Sie sind die »kleinste Einheit der epistemischen Integration, das heißt der Abgrenzung, Interpretation und Verallgemeinerung von Erfahrung«, wie Henning Schmidgen schreibt.⁴⁵ Die wissenschaftlichen Konzepte sind Teil des methodischen Diskurses der Wissenschaften, welcher den wissenschaftlichen

39 Die Universität Strassbourg/l'Université de Strasbourg war abwechselnd Teil der deutschen bzw. französischen Hochschullandschaft, vgl. Notre histoire, <https://www.unistra.fr/universite/notre-histoire>, Stand: 28.01.2021.

40 Vgl. Settis, Salvatore: Warburg continuatus. Description d'une bibliothèque (1985), aus dem Italienischen von Hélène Monsacré, in: Baratin, Marc; Jacob, Christian (Hg.): Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident, Paris 1996, S. 122–173, S. 129–131.

41 Vgl. Schmidgen: Fehlformen des Wissens, 2008, S. XXIX–XXX; Borck, Cornelius; Hess, Volker; Schmidgen, Henning: Einleitung, in: Borck, Cornelius; Hess, Volker; Schmidgen, Henning (Hg.): Maß und Eigensinn. Studien im Anschluss an Georges Canguilhem, München 2005, S. 7–41, S. 15–19.

42 Vgl. Schmidgen: Fehlformen des Wissens, 2008, S. V, S. XVII–XVIII.

43 Bei Heinrich Wölfflin heisst es »Kunstgeschichte ohne Namen«, vgl. Wölfflin, Heinrich: Kunstgeschichtliche Grundbegriff. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst, München 1915, S. V; vgl. Didi-Huberman: Das Nachleben der Bilder, 2019, S. 40, S. 83.

44 Vgl. Canguilhem: Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte (1966), 1979, S. 32.

45 Schmidgen: Fehlformen des Wissens, 2008, S. XVII.

Gegenstand konstituiert, den es zu historisieren gilt. Bei Canguilhem, so ließe sich mit Schmidgen sagen, führen Konzepte ein (Nach-)Leben.⁴⁶ Unter den Konzepten, die Canguilhem analysiert und kritisiert, befinden auch die *Homöostase* und die *Umwelt*.

Im nun folgenden, zweiten Teil werde ich deshalb mit und über Canguilhem dem Nachleben des 18. Jahrhunderts in den Konzepten der *Homöostase* und der *Umwelt* zu Beginn des 20. Jahrhunderts nachgehen und dabei versuchen ihren »Verwicklungen« in der Zeit Rechnung zu tragen⁴⁷, – ihrer Herkunft ebenso wie ihrem Zukünftigen, das sich bis in unsere Gegenwart erstreckt. Um im Oszillieren der Zeiten den Überblick zu behalten, habe ich meine Ausführungen entlang der oben beschriebenen Zeitdimensionen strukturiert. Zuerst werde ich mit der *Homöostase* und der *Umwelt* den wissenschaftshistorischen Gegenstand vorstellen. Als Zweites folge ich dem Nachleben des 18. bzw. 19. Jahrhunderts in den beiden Konzepten des 20. Jahrhunderts ausgehend von zwei Aufsätzen Canguilhems, der sich mit der Herkunft beider Konzepte befasst hat. Als Drittes und letztes skizziere ich aus der Gegenwart der Wissenschaftshistorikerin, was der *Homöostase* und der *Umwelt* im 20. Jahrhundert nachfolgt.

Zum Nachleben von Körperwissen in *Homöostase* und *Umwelt* *Homöostase* und *Umwelt* Anfang des 20. Jahrhunderts

Das Konzept der *Homöostase* wird Mitte der 1920 Jahre vom renommierten US-amerikanischen Physiologen Walter B. Cannon eingeführt. Es beschreibt die Fähigkeit lebender Körper, sich mittels verschiedener, regulativer »Agencies« in einem Zustand der Stabilität erhalten zu können – im lebensnotwendigen Austausch, vor allem aber im Ausgleich mit ihrer Umgebung, die sich verändern und damit zu lebensbedrohlichen Störungen im Organismus führen kann. Cannon unterscheidet die *Homöostase* explizit von physikalischen Gleichgewichtsvorstellungen wie dem *equilibrium*, da sich diese auf den Ausgleich bekannter Kräfte in geschlossenen Systemen beschränken. Im Gegensatz dazu handle es sich beim lebenden Körper um ein zu seiner Umgebung hin offenes System, so dass rein physikalische Erklärungen zu kurz griffen. Die *Homöostase* bezeichnet vielmehr einen relativ stabilen Zustand, den die Organismen im

46 Vgl. Schmidgen, Henning: Concepts have a life of their own. Biophilosophy, History and Structure in Georges Canguilhem, in: *Inflexions* 7, 2014, S. 62–97; Schmidgen, Henning: The life of concepts: Georges Canguilhem and the history of science, in: *History and Philosophy of the Life Sciences* 36 (2), 2014, S. 232–253.

47 Vgl. Brandstetter: Vom Nachleben in der Wissenschaftsgeschichte, 2009, S. 75.

Inneren ihres Körpers permanent (wieder-)herstellen bzw. erhalten, das heißt regulieren.⁴⁸

Zentrales Element von Cannons *Homöostase* sind die Flüssigkeiten, die im Organismus zirkulieren. Sie bilden einerseits das *Relais* zwischen dem Organismus und der Umgebung, denn sie gewährleisten sowohl den Stoff- als auch Energieaustausch zwischen Organismus und Umgebung. Andererseits gleichen die Flüssigkeiten äußere und innere Störungen aus, so dass der Organismus in seinem Inneren einen konstanten Zustand erhalten kann. Für die Flüssigkeiten, die im Inneren des Organismus zirkulieren, beruft sich Cannon auf das Konzept des *milieu intérieur*, das der berühmte französische Physiologe Claude Bernard Mitte des 19. Jahrhunderts einführt.⁴⁹ Mit dem *milieu intérieur* verlagert Bernard das wechselseitige Verhältnis von Organismus und Umgebung ins Körperinnere und macht dieses dadurch experimentell erforsch- und erfassbar. Zusammen mit der experimentellen Methode liefert das Konzept des *milieu intérieur* die Grundlage der experimentellen Physiologie.⁵⁰

Anfang der 1930er Jahre präsentiert Cannon die Resultate seiner experimentellen Forschung zur *Homöostase* einem breiten Publikum unter dem Titel *The Wisdom of the Body* (1932).⁵¹ Das *milieu intérieur* wird dabei zur »fluiden Matrix«. Die Weisheit, die Cannon dem Körper zuschreibt, ist eine doppelte. Zunächst handelt es sich bei der *Homöostase* um eine Weisheit des Körpers insofern, dass die Regulation unabhängig von einem denkenden Subjekt abläuft: Es ist der Körper, der weiß, reguliert und also regiert. Gleichzeitig ist es gerade diese unbewusste, autonome und »automatische« Regulation, die es, so Cannon, den komplexeren Organismen ermöglicht, geistige und ästhetische Fähigkeiten zu entwickeln, weil sie sich nicht um ihre eigene Aufrechterhaltung kümmern müssen. Die *Homöostase*, schreibt Cannon, befreit den komplexen Organismus für die »Aktivitäten der höheren Ebenen des Nervensystems und der Muskeln, die sie steuern«. So könne der Mensch »intelligente Beziehungen zur umgebenden Welt« knüpfen, anstatt seine (bewusste) Aufmerksamkeit und sein Denken auf die Speicherung von Stoffen oder Anpassung von

48 Cannon entwickelt das Konzept der *Homöostase* in den 1920er Jahre in einer Reihe von Aufsätzen, vgl. Cannon, Walter B.: *Physiological Regulation of Normal States. Some Tentative Postulates Concerning Biological Homeostatics* (1926), in: Langley, L. L. (Hg.): *Homeostasis. Origins of the Concept*, Stroudsburg/Pennsylvania 1973, S. 246–249; Cannon, Walter B.: *Organization for Physiological Homeostasis*, in: *Physiological Reviews* 9 (3), 1929, S. 399–431.

49 Vgl. Cannon: *Organization for Physiological Homeostasis*, 1929, S. 399f.

50 Vgl. Bernard, Claude: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 1865.

51 Vgl. Cannon, Walter B.: *The Wisdom of the Body. Revised and enlarged Edition* (1939/1932), New York 1963.

körperlichen Prozessen zu verwenden. Die *Homöostase* wird damit zur Grundlage des Menschseins.

[W]e analyze experience, we move from place to place, we build airplanes and temples, we paint pictures and write poetry, or we carry on scientific researches and make inventions, we recognize and converse with friends, educate the young, express our sympathy, tell our love, indeed, by means of it we conduct ourselves as human beings.⁵²

Die *Homöostase* ist demnach nicht nur ein physiologisches Regulationsprinzip, welches das Leben ermöglicht. Sie ist auch transzendente Bedingung des Erkennens. In Anlehnung an Georges Canguilhem ließe sich sagen, dass der Begriff der *Homöostase* damit »auf dem Weg [ist], zu einem universalen und notwendigen Modus der Erfassung von Erfahrung und Existenz der Lebewesen zu werden. Fast schon könnte man sagen, dass er sich als eine Kategorie des zeitgenössischen Denkens konstituiert«.⁵³ Allerdings handelt es sich nicht um die *Homöostase*, die Canguilhem in diesem Zitat anspricht. Vielmehr hat er hier das *Milieu* des 19. Jahrhunderts im Sinn, welches er im Konzept der *Umwelt* zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der modernen Biologie wiederbelebt sieht – oder, um es mit Warburg zu schreiben, das im Konzept der *Umwelt* nachlebt.

Das Konzept der *Umwelt* geht zurück auf den estnisch-deutschen Biologen Johann Jakob von Uexküll, der das Konzept in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entwirft. Die *Umwelt* bezeichnet die je spezifische *Umgebung* eines Organismus, mit der dieser über seine Sinneswahrnehmung einerseits und sein Verhalten andererseits rückgekoppelt ist. Das biologische Konzept erreicht seine Bekanntheit vor allem durch Uexkülls bis heute wohl bekanntestes Buch über die *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, das erstmals 1909 und in einer zweiten, überarbeiteten Auflage 1921 erscheint.⁵⁴

Nach Uexküll erfolgt die sogenannte »Einpassung« der Organismen in ihre *Umwelt* je nach Komplexitätsgrad des Organismus unterschiedlich. Bei Einzellern reguliert das flüssige Protoplasma das Verhältnis von Organismus und *Umwelt*, mit zunehmender Differenzierung der Organismen übernimmt der sogenannte Bauplan über Funktionskreise die *Regulation* zwischen dem Organismus und seiner *Umwelt*. Beim Protoplasma

52 Ebd., S. 302f.

53 Canguilhem, Georges: Das Lebendige und sein Milieu (1952). Aus dem Französischen von Maria Muhle, Raimondi Francesca und Till Bardoux, in: Canguilhem, Georges: Die Erkenntnis des Lebens, Berlin 2009, S. 233–279, S. 233.

54 Vgl. Uexküll, Jakob Johann von: Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin 1909; Uexküll, Jakob Johann von: Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2., verm. u. verb. Auflage, Berlin 1921.

handelt es sich um die »undifferenzierte Grundsubstanz des Keimes«, die Uexküll auch als »lebendige Substanz« beschreibt, weil sie alle Strukturen und Funktionen hervorbringt, die das Leben ermöglichen und den lebenden Körper erhalten oder sie ausführt, wo diese (noch) nicht vorhanden sind. Der Bauplan bezeichnet ebendiesen Struktur- und Funktionszusammenhang, den das Protoplasma hervorbringt und das Leben von komplexeren Organismen erhält. Der Bauplan, so Uexküll, vereinigt »die Leistungen der einzelnen Glieder [...] eines Organismus [...] zur Gesamtleistung des Ganzen«.⁵⁵ Die Rückkopplung von Bauplan und *Umwelt* funktioniert über mehr oder weniger geschlossene Funktionskreise: Der Organismus empfängt über seine Sinnesorgane Reize, die von den Objekten seiner *Umwelt* ausgehen. Beim Empfang übersetzt der Organismus die Reize sogleich in Erregung bzw. Erregungszeichen.⁵⁶ Diese lösen eine Bewegung bzw. ein Verhalten des Organismus aus, das sich als eine (Rück-)Wirkung auf das Objekt der *Umwelt* äußert. Mit den Funktionskreisen wird die Rückkopplung zu einem biologischen Prinzip.

Obwohl nach Uexküll jeder Organismus unabhängig von seinem Komplexitätsgrad »perfekt« in seine *Umwelt* eingepasst ist, greift das Protoplasma auch bei komplexen Organismen gelegentlich noch regulierend ein und bleibt weiterhin strukturbildend tätig, so dass sich der Bauplan dieser Organismen entsprechend den sich verändernden Umgebungsbedingungen fortlaufend weiterentwickelt. Mit zunehmender Entwicklung wird das Nervensystem immer differenzierter, die Sinnesorgane zahlreicher und damit, so Uexküll, die *Umwelt* »eine ganz andere und reichere«.⁵⁷ Während die *Umwelt* von einfacheren Organismen »lediglich« aus physikalischen oder chemischen Reizen wie einfachen Bewegungen oder Düften bestehe, bildeten komplexere Organismen eine Gegenwelt aus, in der sich aus den verschiedenen Reizen allmählich Gegenstände formten. Kurz: Aus den Zeichen werden Schemata.⁵⁸ Deshalb ist die *Umwelt* des Seeigels nicht die gleiche wie diejenige, welche der Mensch vor Augen hat.

Die Umgebung der Seeigel, wie sie sich unserem Auge darstellt, ist leicht aufgezählt: Wasser, Felsboden, kleine Steine, Algen, Licht, für einzelne Arten auch Schatten, ferner Beutetiere, wie Krebse und Würmer und endlich als Feinde Seesterne und Nacktschnecken. Diese Gegenstände existieren für das Nervensystem der Seeigel samt und sonders nicht. Für die Seeigel

55 Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921), 1921, S. 9.

56 Mit dem Schema des Funktionskreises ersetzt Uexküll in der zweiten Auflage von *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921) den Reflexbogen, womit er in der ersten Auflage das Verhältnis von Organismus und Umwelt erklärte. Vgl. ebd., S. 17; S. 45.

57 Ebd., S. 166.

58 Ebd., S. 168.

gibt es nur schwache und starke Reize, die schwache und starke Erregungen auslösen.⁵⁹

Für Uexküll stehen Organismen, die über eine Gegenwelt verfügen, mit ihrer *Umwelt* nicht mehr in direkter Beziehung, sondern nur mehr vermittelt: Zwischen dem empfangenen Reiz bzw. der Erregung und der geäußerten Wirkung schalten sich die Schemata ein, die im Gehirn entstehen. So ist es denn nicht mehr ein äußerer Reiz, sondern die innere Gegenwelt, die das Verhalten des Organismus in und mit seiner *Umwelt* reguliert.

Damit gelangt schließlich auch Uexküll über die *Umwelt* zur epistemologischen Reflexion oder vielmehr zur epistemologischen Rückkopplung. Mit der Entwicklung des Bauplans und des Nervensystems wird auch die Gegenwelt immer differenzierter, so dass es schließlich den komplexesten Organismen wie den Menschen möglich wird, ihre *Umwelt* zu beobachten und erkennen. Uexküll hält nachdrücklich fest, dass die *Umwelt* des Menschen, also diejenige, die er erkennt, nicht auch die *Umwelt* der Mücke ist, welche der Mensch beobachtet. Denn, was dem Tier *Umwelt* ist, die Reize oder Schemata, die es wahrnimmt und sein Verhalten in und mit der Umgebung regulieren, sind nicht die gleichen, wie diejenigen, die der (menschliche) Beobachter erkennt. Nach Uexküll ist das Erkennen und Erkennen-Können an die »konstitutionellen Unterschiede« der Organismen und an die damit korrespondierende *Umwelt* eines jeden Subjekts gekoppelt. Das Erkennen setzt also im kantschen Sinne, wie Uexküll gerne betont, beim Subjekt an und jede Erkenntnis – auch die wissenschaftliche – ist an die *Umwelt*-Beziehung der Subjekte gebunden.⁶⁰

Es zeigen sich hierbei deutliche Unterschiede der Epistemologien, die den beiden Konzepten eingeschrieben sind: Die *Homöostase* steht für ein Körperwissen, das von der äußeren Umgebung ebenso wie vom denkenden Subjekt unabhängig, das heißt unbewusst ist und dadurch zur Möglichkeitsbedingung von (menschlicher) Erkenntnis wird. Weil der Körper weiß, kann der Geist erkennen. Dagegen bezeichnet die *Umwelt* ein Körperwissen, das beim erkennenden Subjekt ansetzt, das in (s)eine spezifische Umgebung eingepasst ist. Der Körper bedingt, was der Geist, das Subjekt, wissen kann. Um den Unterschied klarzumachen, kann hierbei vielleicht eine grammatikalische Sonderheit bemüht werden: Wenn die *Homöostase* eine Weisheit und damit ein Wissen des Körpers mit einem *genitivus subjectivus* beschreibt, so fordert das Wissen des Körpers der *Umwelt* ein *genitivus objectivus*, das heißt ein Wissen vom bzw. über den

59 Ebd., S. 95.

60 Uexküll, Jakob Johann von: Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie sich selber?, in: Naturwissenschaften 10 (12), 01.03.1922, S. 265–271, S. 265.

Körper. Im Unterschied zu Cannon, welcher dem Menschen bzw. der Menschheit eine privilegierte Erkenntnisposition zuschreibt, warnt Uexküll vor einer »anthropozentrischen Betrachtungsweise«: Es gelte stattdessen mit der *Umwelt* den »Standpunkt des Tieres« einzunehmen.

Das Nachleben in *Homöostase* und *Umwelt*

»Der Begriff des Milieus ist auf dem Weg zu einem universalen und notwendigen Modus der Erfassung von Erfahrung und Existenz der Lebewesen zu werden. Fast könnte man sagen, dass er sich als eine Kategorie des zeitgenössischen Denkens konstituiert.«⁶¹ Mit diesen bereits weiter oben anzitierten Worten leitet Canguilhem seinen Aufsatz über *Das Lebendige und sein Milieu* (1952) ein, worin er die Geschichte des wechselseitigen Verhältnisses von Organismus und Umgebung von 1800 bis in seine Gegenwart nachzeichnet. Canguilhem beginnt seine Ausführungen beim französischen Naturforscher Jean-Baptiste de Lamarck, der um 1800 die *Milieux* im Plural zum biologischen Gegenstand macht, weil er das Verhältnis von Organismus und Umgebung ausgehend vom Leben denkt, das im Organismus situiert ist. Canguilhem zeigt anschließend, wie sich im Konzept der *Milieux* von Lamarck verschiedene vorgängige Zeiten überlagern oder verknoten: In den *Milieux* würden sich eine aus der griechischen Antike kommende anthropogeographische Kosmologie, in welcher das Lebendige und insbesondere der Mensch das Zentrum bildet, verbinden mit der mechanischen Theorie der Renaissance und ihrem »dezentrierten« Universum.⁶² Schließlich spürt Canguilhem auch noch die theologischen Grundlagen der »Newton'schen Wissenschaft« auf und führt selbst die »positivistische und mechanistische Konzeption des Milieus« auf eine »mystische[] Intuition« zurück.⁶³ Die Nähe von Canguilhems Zeit der Wissenschaftsgeschichte und Warburgs Nachleben ist hierbei unschwer zu erkennen: Wenn Warburg das Nachleben antiker, mythologischer Formen in der Renaissance aufzeigt, spürt Canguilhem das Mythologische im Wissen der Aufklärung auf.

Canguilhem belässt es jedoch nicht beim Nachleben der Antike und der Renaissance um 1800, sondern folgt der Spur im 19. Jahrhundert weiter: zunächst zum Konzept des *Milieus* im Singular, das Auguste Comte in den 1830er Jahren zum zentralen Gegenstand sowohl der Biologie wie auch der entstehenden Soziologie macht. Dabei schreibt sich ein von der Umgebung determiniertes Verhältnis zum Organismus fest, das sich, so

61 Canguilhem: *Das Lebendige und sein Milieu* (1952), 2009, S. 233.

62 Ebd., S. 271–273.

63 Ebd., S. 275.

Canguilhem, das ganze 19. Jahrhundert durchzieht.⁶⁴ Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts begegnet Canguilhem im Konzept der *Umwelt* von Uexküll wieder einem biologischen, das heißt wechselseitigen Verhältnis von Organismus und Umgebung⁶⁵, wie er es zuletzt in Lamarcks *Milieux* zu erkennen meint.

Die *Homöostase* ist Gegenstand einer viel späteren wissenschaftshistorischen Untersuchung von Canguilhem über die *Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert* (1974).⁶⁶ Die Geschichte, die Canguilhem darin nachzeichnet, ist jedoch eine ganz andere als diejenige, die er noch im Milieu-Aufsatz erzählt hat: Zwar fokussiert Canguilhem auch hier die zentralen lebenswissenschaftlichen Konzepte, welche das wechselseitige Verhältnis von Organismus und Umgebung ermöglichen, doch sind die Konzepte und Protagonisten nicht mehr die gleichen – ausgenommen von Comtes *Milieu*, das erneut sehr prominent ist. Auch führt Canguilhems Untersuchung nicht mehr zurück in die Antike bzw. Renaissance. Stattdessen fokussiert er die Bedingungen im 18. und 19. Jahrhundert, welche das Konzept der biologischen Regulation um 1900 ermöglichen, das schließlich im Konzept der *Homöostase* der zeitgenössischen kybernetischen Regulationsvorstellung ein Modell liefert.⁶⁷

Nach Canguilhem taucht die Vorstellung einer biologischen Regulation, die auf den Funktionen der Erhaltung und des Ausgleichs äußerer Unterschiede beruht, erstmals Ende des 18. Jahrhunderts auf in den Theorien des französischen Chemikers Antoine Laurent de Lavoisiers, die sich von den medizinischen Theorien des 18. Jahrhunderts absetzen.⁶⁸ Diese folgten meist der antiken hippokratischen Tradition, die nur die Selbsterhaltung oder Wiederherstellung eines geschlossenen Systems bzw. Organismus vorsehe. Die einzige Ausnahme, die Canguilhem erwähnt, ist die Theorie des schottischen Mediziners John Brown aus den 1790er Jahren, die auf dem Konzept der *Erregbarkeit* beruht.⁶⁹

64 Vgl. ebd., S. 239–242.

65 Vgl. ebd., S. 261–264.

66 Canguilhem, Georges: Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert (1974), in: Lepenies, Wolf (Hg.): Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Wolf Lepenies, aus dem Französischen von Michael Bischoff und Walter Seitter, Frankfurt a. Main 1979, S.89–109.

67 Vgl. ebd., S. 89f.; S.107.

68 Vgl. S. 97f.

69 Vgl. Canguilhem: Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert (1974), 1979, S. 96.

Obwohl Canguilhem an dieser Stelle nicht weiter auf Browns *Erregbarkeit* eingeht⁷⁰, ist das Konzept für die Geschichte sowohl der *Homöostase* als auch der *Umwelt* grundlegend. Denn Brown unterscheidet sich von seinen Zeitgenossen insbesondere dadurch, dass er Krankheit nicht als qualitativ verschieden von Gesundheit, sondern beide lediglich als quantitativ verschiedene Zustände des identischen Phänomens Leben versteht. Brown liefert damit die theoretische Grundlage der Pathophysiologie, die Mitte des 19. Jahrhunderts von Claude Bernard ausformuliert wird.⁷¹ Bei Brown beruht alles Leben auf äußeren Reizen⁷², die auf die *Erregbarkeit* im Organismus wirken und ihn dadurch erregen. Das gesunde Leben basiert auf einem gesunden Maß an Erregung, Krankheit dagegen resultiert aus zu viel oder zu wenig Erregung, die durch äußere Reize geschwächt bzw. gestärkt werden kann.⁷³ Der deutsche Mediziner Andreas Röschlaub erweitert Anfang des 19. Jahrhunderts Browns Konzept der *Erregbarkeit*.⁷⁴ Für Röschlaub ist die *Erregbarkeit* nicht mehr nur Einfallstor für äußere Reize, sondern umfasst einerseits die Rezeptivität, also die Fähigkeit des Organismus äußere Reize empfangen, und andererseits die Selbstwirksamkeit, das heißt, das Vermögen sich selbst bewegen und nach außen verhalten zu können.⁷⁵ In der *Erregbarkeit*, wie sie Röschlaub konzipiert, ist das Prinzip der negativen Rückkopplung *avant la lettre* zu erkennen.

Der nächste zentrale Schritt für die Herausbildung der biologischen Regulation nach Canguilhem bildet das Konzept des *milieu intérieur* von Bernard aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, das, wie weiter oben gezeigt, seit Anfang des 20. Jahrhunderts im Konzept der *Homöostase* von Cannon integriert ist, welcher damit die fluide Matrix des Organismus beschreibt. Canguilhem stellt das *milieu intérieur* von Bernard dem *Milieu* Comtes gegenüber: Entgegen der Regulation von außen, die Comtes *Milieu* vorschreibt, beschreibt das *milieu intérieur* eine Regulation von innen, das heißt im Organismus und damit die Funktion der Selbstregulation, welche

70 Canguilhem behandelt Browns Theorie in einem anderen Aufsatz ausführlicher, vgl. Canguilhem, Georges: John Brown (1735-1788). La théorie de l'incitabilité de l'organisme et son importance historique (1974), in: Œuvres complètes, Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995), Paris 2018, S. 499–506

71 Henkelmann, Thomas: Zur Geschichte des pathophysiologischen Denkens. John Brown (1735-1788) und sein System der Medizin, Berlin, Heidelberg, New York 1981.

72 Vgl. Brown, John: The Elements of Medicine; or, a Translation of the Elementa Medicinae Brunonis. With Large Notes, Illustrations, and Comments. By the Author of the Original Work, Bd. 1 / 2, London 1788, S. 59.

73 Vgl. ebd., S. 14f.; S. 52; S. 286.

74 Vgl. Röschlaub, Andreas: Untersuchungen über Pathogenie oder Einleitung in die medizinische Theorie., Bd. 1 / 3, Frankfurt a. Main 17981.

75 Vgl. ebd., S. 240.

später die *Homöostase* bezeichnet.⁷⁶ Canguilhem findet in der *Homöostase* somit nicht das Wissen der Antike oder der Renaissance wiederbelebt, im Gegenteil: Die Abgrenzung von der antiken medizinischen Tradition ist eine zentrale Bedingung für die Herausbildung der biologischen Regulation. Doch wie schon im Aufsatz über das *Milieu* und die *Umwelt* zeigt Canguilhem auch hier, wie ein Wissen aus dem 18. Jahrhundert Anfang des 20. Jahrhunderts nachlebt.

Auffallend ist, dass die beiden Geschichten von Canguilhem sehr verschieden sind, obwohl sie beide das biologische, heißt wechselseitige Verhältnis von Organismus und Umgebung zum Gegenstand haben. Im Aufsatz über *Das Lebendige und sein Milieu* (1952) stehen Lamarcks *Milieux* und Uexkülls *Umwelt* für ein biologisches Verhältnis von Organismus und Umgebung, darin, wie Canguilhem zeigt, ein antikes Wissen nachlebt. Aus der Perspektive der Nachträglichkeit erstaunt hierbei zum einen, dass Canguilhem das Konzept der *Erregbarkeit* von Brown nicht erwähnt, auf das er im Regulationsaufsatz verweisen wird. Denn mit der Rezeptivität und der Selbstwirksamkeit verschaltet die *Erregbarkeit* Browns bzw. Röschlaubs den Organismus mit der Umgebung ähnlich wie die biologische Rückkopplung von Uexkülls *Umwelt*. Viel auffallender aber ist zum anderen, dass Canguilhem das Konzept des *milieu intérieur* von Bernard überhaupt nicht erwähnt bzw. allenfalls andeutet⁷⁷, obwohl doch gerade die *Milieux* der Organismen Gegenstand des Aufsatzes sind. Canguilhem geht an keiner Stelle darauf ein, dass Lamarck nicht nur die *Milieux* zum biologischen Gegenstand gemacht hat, sondern gleichzeitig auch das Konzept des *sentiment intérieur* eingeführt hat. Nach Lamarck bilden die *Milieux* die Organisation der Organismen aus und werden dabei zunehmend Teil dieser Organisation.⁷⁸ Die *Milieux* verinnerlichen sich quasi in den Nervenfluida komplexer Organismen, die in der Folge ein *inneres Gefühl* entwickeln. Während die einfachen Organismen von den *Milieux* reguliert würden, ermögliche das *sentiment intérieur* den komplexeren

76 Vgl. Canguilhem: Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert (1974), 1979; für die Gegenüberstellung von Comtes *Milieu* und Bernards *milieu intérieur*, vgl. S. 101–106.

77 Canguilhem erwähnt in einer Textstelle ein »milieu intérieur«, macht aber keinerlei Referenzen, dass es sich dabei um das »milieu intérieur« von Bernard handelt, vgl. Canguilhem: *Das Lebendige und sein Milieu* (1952), 2009, S. 260.

78 Vgl. Lamarck, Jean-Baptiste de: Philosophie Zoologique ou Exposition des Considérations relatives à l'histoire naturelle des Animaux; à la diversité de leur organisation et des faculté qu'il en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvemens qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués, Bd. 2 / 2, Paris 1809, S. 311.

Organismen sich selbst zu regulieren.⁷⁹ Von Regulation aber ist in Canguilhem's Aufsatz über *Das Lebendige und sein Milieu* (noch) keine Rede.

Die Geschichte der Regulation zeichnet Canguilhem erst 20 Jahre später nach in seinem Aufsatz über die *Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert*. Auch hier steht das biologische Verhältnis von Organismus und Umgebung im Zentrum. Die Herkunft der biologischen Regulation spürt Canguilhem im *milieu intérieur* Bernards auf und folgt ihr über Cannons *Homöostase* bis in kybernetische Regulationsvorstellungen der frühen 1970er Jahre.⁸⁰ Dabei erwähnt er Lamarcks *Milieus* nur am Rande und Uexkülls *Umwelt* überhaupt nicht (mehr).⁸¹ Diese Leerstellen erstaunen nicht nur vor dem Hintergrund des Milieuaufsatzes von 1952, auf den Canguilhem an keiner Stelle verweist. Sie sind auch deshalb erstaunlich, weil Uexkülls *Umwelt* und das damit eingehende Prinzip der Rückkopplung von Organismus und Umgebung als modernes Regulationsprinzip gilt, aber im Regulations-Aufsatz unerwähnt bleiben. Dies, obwohl Canguilhem für das Erscheinen der Regulation auf *Die organischen Regulationen* (1901) von Hans Driesch verweist⁸², mit dem Uexküll eng zusammenarbeitete. So stellt die *Umwelt* im Regulationsaufsatz eine ähnliche Leerstelle dar wie das *milieu intérieur* Bernards im Milieuaufsatz.

Wenngleich in beiden Aufsätzen das biologische Verhältnis von Organismus und Umgebung im Zentrum steht, so ist die Perspektive auf das Verhältnis eine andere, man könnte sagen entgegengesetzte: Während es im Milieuaufsatz um den für das Leben notwendige Austausch zwischen dem Organismus und der Umgebung geht und damit die Offenheit des Organismus gegenüber der Umgebung betont wird, fokussiert der Regulationsaufsatz den Mechanismus des Ausgleichs zwischen dem Organismus und der Umgebung und damit die Funktionen, die es dem Organismus ermöglichen, sich als ein geschlossenes Ganzes gegen umgebende Veränderungen zu erhalten. In Anbetracht der verschiedenen Schwerpunkte macht es deshalb durchaus Sinn, dass Canguilhem die Herkunft der *Homöostase* von Cannon auf Bernards *milieu intérieur* und allenfalls Browns *Erregbarkeit* zurückführt, Uexkülls *Umwelt* dagegen auf Lamarcks *Milieus*.

In der Gegenüberstellung der beiden Aufsätze fällt jedoch auf, dass in der Geschichte der *Homöostase* und der *Umwelt* jeweils Elemente der anderen Konzeptgeschichte ein Nachleben führen und damit vernachlässigter Teil dieser Geschichte sind. Zum einen begegnen wir in der fluiden

79 Vgl. ebd., S. 307-312.

80 Vgl. Canguilhem: *Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert* (1974), 1979, S. 90.

81 Vgl. ebd., S. 102f.

82 Vgl. ebd. 89.

Matrix der *Homöostase* bei Cannon den fluiden *Milieux* von Lamarck – vermittelt über Bernards *milieu intérieur*, einer ins Innere des Organismus verlagerten fluiden Umgebung. Umgekehrt belebt die *Umwelt* von Uexküll die *Erregbarkeit* von Brown und Röschlaub: In der *Umwelt* sind Organismus und Umgebung über Funktionskreise rückgekoppelt, das heißt der Organismus empfängt äußere Reize, übersetzt sie in Erregungszeichen und äußert darauf eine Wirkung – Uexküll unterscheidet in der *Umwelt* deshalb auch eine Merk- und ein Wirkwelt.⁸³ Diese erinnern an die beiden Komponenten, aus denen die *Erregbarkeit* von Röschlaub zusammengesetzt ist, an die Rezeptivität und Selbsttätigkeit des Organismus.⁸⁴

In und mit der *Homöostase* und der *Umwelt* lebt somit das Körperwissen des 18. und 19. Jahrhunderts nicht nur direkt, sondern auch indirekt nach und verkehrt sich dabei gleichermaßen. Zum einen führt in der *Homöostase*, welche die Fähigkeit des Organismus beschreibt, im Austausch und Ausgleich mit der Umgebung zu leben, nicht nur die *Erregbarkeit* ein Nachleben – ebenfalls eine Fähigkeit des Organismus, sich mit der Umgebung auszugleichen. Vermittelt über Bernards *milieu intérieur* leben auch Lamarcks umgebende *Milieux* in der fluiden Matrix des Organismus nach, die dem Organismus ermöglichen, sich selbst zu regulieren. Zum anderen belebt das Konzept der *Umwelt* nicht nur die Umgebungsbeziehung des Organismus, wie sie die *Milieux* von Lamarck vorschreiben, sondern eben auch die *Erregbarkeit*. Auch hier dient das *milieu intérieur* als Umkehrpunkt, da es die Umgebungsbeziehung ins Innere des Organismus verlagert.

Im letzten Abschnitt möchte ich kurz andeuten, dass diese eher verborgene Verknotung für das Nachleben von *Homöostase* und *Umwelt* in der Zukunft der Konzepte und also Gegenwart der Historikerin zentral ist. Mit Didi-Huberman handelt es sich hierbei um das »Unbewusste« oder »Ungedachte« der *Homöostase* und *Umwelt*.⁸⁵

Zum Nachleben von *Homöostase* und *Umwelt*

Die Differenz der beiden Geschichten ist ein gutes Beispiel für Canguilhem's Feststellung, dass Wissenschaftsgeschichte jeweils aus der Gegenwart geschrieben und von der Historikerin oder dem Historiker immer wieder von Neuem konstituiert wird, weshalb den Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte eine inhärente Unabgeschlossenheit

83 Vgl. Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921), 1921, S. 45f.

84 Vgl. Röschlaub, Andreas: *Untersuchungen über Pathogenie oder Einleitung in die Heilkunde*, Bd. 1 / 3, Frankfurt a. Main 1800, S. 191.

85 Vgl. Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, 2019, S. 31.

kennzeichnet.⁸⁶ Die Zeit macht auch bei Canguilhem nicht Halt. Vielmehr lebt das Körperwissen von *Homöostase* und *Umwelt* bis in unserer Gegenwart weiter und nach. Ich möchte dies abschließend nur kurz skizzieren.

Spätestens seit den 1970er Jahren setzt sich für das biologische Verhältnis von Organismus und Umgebung das Konzept des *Ökosystems* durch, das Anfang der 1930er Jahre entstanden ist.⁸⁷ Ein *Ökosystem* erfasst auf »allen hierarchischen Ebenen [...] von den Molekülen in einer Zelle [...] bis hin zur gesamten Biosphäre« lebende Körper und ihre Umgebung als ein Ganzes, in dem zwischen den Teilen ein notwendiger Austausch besteht. Zentrale Bedingungen eines *Ökosystems* sind Selbstregulation und Rückkopplung, genauer noch: Selbstregulation durch Rückkopplung. Letzteres gilt heute als ein Grundprinzip der Wissenschaften des Lebens.⁸⁸ Der lebende Körper reguliert sich selbst durch Rückkopplung mit und in seiner Umgebung.⁸⁹ Kurz: *Homöostase* und *Umwelt* leben im *Ökosystem* nach. Während die *Homöostase* dem Organismus ermöglicht, sich durch Selbstregulation als ein Ganzes zu (v)erhalten, verbindet die *Umwelt* durch Rückkopplung den Organismus mit der für sein Leben notwendigen Umgebung zu einem »unauflöslichen Ganzen«. Im Prinzip der Selbstregulation durch Rückkopplung leben die *Homöostase* und die *Umwelt* also nicht einfach nach, sondern sind aufeinander bezogen und erhalten dadurch das neue bzw. andere Ganze, das ein *Ökosystem* beschreibt. Die beiden von Canguilhem verfolgten Geschichten, man könnte auch sagen Fäden, verbinden oder verknüpfen sich im *Ökosystem*. Das *Ökosystem* bildet ein Zeitknoten in dem Sinne, wie ihn Warburg mit dem Nachleben beschreibt. In den Formen oder Konzepten lebt das Wissen aus einer vergangenen Zeit nach.

Die beiden Geschichten über das biologische Verhältnis von Organismus und Umgebung, die Canguilhem schreibt, werden nachträglich zu zwei Seiten – Verzweigungen – einer Geschichte.⁹⁰ Aus der Geschichte des

86 Vgl. Canguilhem: Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte (1966), 1979, S. 31.

87 Vgl. Tansley, Arthur G.: The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms, in: Ecology 16, 1935, S. 284–307; zur Geschichte des Konzeptes *Ökosystem* vgl. Golley, Frank Benjamin: A History of the Ecosystem Concept in Ecology. More Than the Sum of the Parts, New Haven, London 1993; Toepfer, Georg: Ökosystem, in: Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe, Bd. 2 / 3, Stuttgart, Weimar 2011, S. 715–741.

88 Urry, Lisa A.; Cain, Michael L.; Wasserman, Steven A., u.a.: Campbell Biologie. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Achim Paululat und Jürgen J. Heinisch, 11. aktualisierte Auflage, Hallbergmoos 2019, S. 34–38.

89 Vgl. Schaefer, Matthias: Ökosystem (ecosystem), in: Wörterbuch der Ökologie, Heidelberg 2012, S. 204f.

90 Zu den »Verzweigungen« in der Wissenschaftsgeschichte vgl. Serres, Michel: Vorwort, in: Serres, Michel (Hg.): Elemente einer Geschichte der Wissenschaften (1989), Frankfurt a. Main 20022, S. 11–37.

Milieus ist eine Geschichte der Regulation geworden, die schließlich zu einer Geschichte der Ökosystems wird. In diesem Sinn handelt es sich hierbei auch nicht um eine Nacherzählung von Canguilhem's Geschichten. Vielmehr führt Canguilhem selbst ein Nachleben in diesem Aufsatz.

Lea Bühlmann studierte Geschichte und Germanistik an der Universität Basel und promovierte 2021 an der Universität Fribourg mit einer wissenschaftshistorischen Arbeit zu »Selbstorganisation und Rückkopplung. Eine Genealogie ökologischen Denkens«. Während ihrer Promotion arbeitete sie als Assistentin zuerst am Departement Geschichte in Basel, später im Bereich Medical Humanities in Fribourg. Zwischen 2015-2016 forschte sie am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung (IMGWF) der Universität Lübeck, unterstützt durch ein Mobilitätsstipendium des Schweizerischen Nationalfonds. Seit 2023 arbeitet Lea Bühlmann als wissenschaftliche Beraterin beim Schweizerischen Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation (SBFI).

Naturvergessenheit. Erinnerung an die verlorene Ganzheit des Menschen im 18. Jahrhundert

Leander Diener

English Abstract: This paper follows the narrative of humanity's forgetfulness of nature (Naturvergessenheit) and its consequences. Max Horkheimer's and Theodor W. Adorno's Dialectic of the Enlightenment serves as a starting and end point for a reflection on historical constellations of body concepts, human societies, and nature. These body concepts have been negotiated as nervous bodies since the 18th century and have repeatedly put a lost wholeness (Ganzheit) up for debate. Although no relief was found for the almost pathological desire for wholeness, the negotiations helped to verbalize something which has recurred since the Enlightenment: a dialectical desire for reconciliation and an ongoing emancipatory attempt to remember one's own nature.

1. Naturvergessenheit als Problem

Zum «Grundbestand der westlichen Anthropologie» gehört die Unterscheidung des Menschen vom Tier und von der Natur.¹ Diese Feststellung, so Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund Adorno in einem Anhang zur *Dialektik der Aufklärung*, steckt den Imaginationsraum «Natur» ab: Natur ist das zu Beherrschende, das Verfügbare. Bezeichnenderweise ist mit Natur nicht nur der Raum pflanzlicher und nicht-menschlicher Bewohner*innen gemeint, sondern auch nicht-westliche, «primitive» Gesellschaften, welche noch nicht «radikal» zwischen Gedanken und Realität zu unterscheiden vermögen.² Allerdings ist diese angenommene Exteriorität von Natur und die damit verbundene Modernität des westlichen Menschen eine Täuschung mit schwerwiegenden Folgen: Sie stellt nämlich eine Entfremdung des Menschen von sich selbst dar, eine Art Naturvergessenheit, welche die Herrschaftspraxis moderner Gesellschaften nur so lange stabilisiert, bis «daß Natur erinnert wird».³ Während Horkheimer und Adorno in den 1940er Jahren insbesondere den Schrecken

1 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2010 [1969], 271. «Natur» wird im Folgenden heuristisch als Quellenbegriff verwendet, der dasjenige bezeichnet, wovon sich die «westliche Anthropologie» distanziert: das Natürliche, die Umwelt, das Unzivilisierte, das Urtümliche. Es wird daher im Folgenden nicht zwischen «Natur» und «Umwelt» unterschieden.

2 Ebd., 17.

3 Ebd., 271.

des Faschismus vor Augen hatten, dem durch eine noch genauer zu bestimmende dialektische Aufklärung zu begegnen war, wurde diese eigenverschuldete Selbst- und Naturvergessenheit bereits wenige Jahrzehnte nach Erscheinen des Buches aus anderen Gründen kritisch. Publikationen wie Rachel Carsons *Silent Spring* (1962) markierten den Beginn eines neuartigen Diskurses über anthropogene Einflüsse auf die Natur, die auf menschliche Gesellschaften rückwirkten. Der programmatische Begriff «Anthropozän»,⁴ das Zeitalter des Menschen, wies darauf hin, dass menschliche Gesellschaften nicht nur Einfluss ausübten, sondern selbst Teil der Natur waren, beispielsweise indem sie an den schädlichen Erscheinungen des Anthropozäns erkrankten (z.B. Herz-Kreislauf-Beschwerden als Folge von Hitze, Hautkrebs als Folge des Abbaus der Ozonschicht).

Dieser Beitrag folgt Erzählungen von der Naturvergessenheit der Menschen und ihren Folgen. Hierfür dient die *Dialektik der Aufklärung* als Ausgangs- und Endpunkt, um über historische Konstellationen von menschlichen Gesellschaften, Körpern und Natur im deutschsprachigen Raum nachzudenken. Im Zentrum stehen immer bestimmte Körperkonzepte, weil oft über diese erst die Natürlichkeit des Menschen verhandelt wurde. Diese Körperkonzepte wurden spätestens seit dem 18. Jahrhundert als nervöse Körper verhandelt und stellten immer wieder eine verlorene Ganzheit zur Debatte. Obwohl für das wiederholt formulierte Begehren nach Ganzheit keine abschliessende Therapie gefunden wurde, diente es doch zumindest der Diagnose einer seit der Aufklärung immer wieder auftretenden Gemütskrankheit: Einem dialektischen Versöhnungsbegehren, das von nostalgisch-gegenaufklärerischen (beispielsweise im Querdenkertum⁵) bis zu aktivistisch-progressiven⁶ Zügen geprägt ist. Angesichts dieser Aktualität von Naturvergessenheit und Ganzheitsdenken kann Clemens Albrecht nur zugestimmt werden, wenn er über die *Dialektik der Aufklärung* schreibt: «Alle Zeichen sprechen also dafür, dass der wahre Erfolg der «Dialektik der Aufklärung» überhaupt erst bevorsteht: [...] Sie ist das Schlüsselbuch zum Verständnis der Gegenwart.»⁷

4 Paul J. Crutzen, Eugene F. Stoermer. «The 'Anthropocene'». In: Global Change Newsletter 41 (2000); 17–18.

5 Nadine Frei, Oliver Nachtwey. Quellen des «Querdenkertums». Eine politische Soziologie der Corona-Proteste in Baden-Württemberg. Universität Basel, 2021.

6 Milo Probst. Für einen Umweltschutz der 99%. Hamburg: Edition Nautilus, 2021.

7 Clemens Albrecht. «Dialektik des Scheiterns. Aufklärung mit Horkheimer und Adorno». In: Zeithistorische Forschungen 1, 2004, 318–323, hier S. 323.

2. Erinnerung an das Trauma des 18. Jahrhunderts

In der Vorrede zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, erschienen im Jahr 1798, dachte Immanuel Kant über den Unterschied zwischen einer physiologischen – gemäß Kant «cartesianischen» – Anthropologie und einer pragmatischen Anthropologie nach. Während die erstere Anthropologie das erforscht, «was die Natur aus dem Menschen macht», dabei «über Natursachen nachgrübelt» und fragt, «worauf z.B. das Erinnerungsvermögen [im Gehirn] beruhen möge», befasst sich die pragmatische Anthropologie mit der Frage, «was [der Mensch] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll». Kant war hinsichtlich der physiologischen Anthropologie skeptisch, zumal die anthropologische Methode lediglich eine passive Position erlaube: Man müsse gestehen, «dass [die zuschauende Person] in diesem Spiel [der] Vorstellungen blosser Zuschauer sei und die Natur machen lassen muss, indem [diese Person] die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.»⁸

Diese spitzzüngige Abfertigung der physiologischen Anthropologie bei Kant lieferte hundertfünfzig Jahre später den unerbittlichen Kritikern der Aufklärung Horkheimer und Adorno eine steile Vorlage, um Kant (neben Marquis de Sade und Friedrich Nietzsche) als «unerbittlichen Vollender der Aufklärung» zu bezeichnen.⁹ Die Kant-Lektüre von Horkheimer und Adorno fokussierte auf die kantische Erkenntniskritik, die auf eine Unterscheidung zwischen einem ursprünglich-natürlichen, «mimetischen» Wahrnehmen und einem zivilisiert-angelernten, kontrolliert-«gehemmten» Wahrnehmen abzielte: Auf der einen Seite das affektive, auf der anderen Seite das intellektuelle Leben.¹⁰ Anstelle der ursprünglichen «organischen Anschmiegun

8 Immanuel Kant. «Vorrede». In: ders. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von Reinhard Brandt. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000 [1798], 3. Kant setzte sich mit den Lehren von Soemmerring und Gall auseinander. Michael Hagner. *Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, 78–83. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* war direkt auf Gall gemünzt. Hagner, *Homo cerebialis*, 103; id., «The soul and the brain between anatomy and Naturphilosophie in the early nineteenth century». In: *Medical History* 36, 1992, 1–33. Siehe auch: Udo Reinhold Jeck, «Philosophische Gehirntheorie bei Kant und im Deutschen Idealismus». In: Christoph Jamme, Udo Reinhold Jeck (Hrsg.). *Natur und Geist. Die Philosophie entdeckt das Gehirn*. Brill, 2012, 107–133; Anselm Model, «Kant und die Medizin der Aufklärung». In: *Sudhoffs Archiv* 74, 1990, 112–116.

9 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag, 1947, 10. Im Folgenden wird diese Ausgabe zitiert bis anders angegeben.

10 Ebd., 221.

Verhaltens», so Horkheimer und Adorno, sei die hemmende und kontrollierende Zivilisation getreten, «[a]nstelle der leiblichen Angleichung an Natur [...] die 'Rekognition im Begriff', die Befassung des Verschiedenen unter Gleiches».¹¹ Für diesen zivilisatorischen Prozess stellte der Engel mit dem feurigen Schwert, «der die Menschen aus dem Paradies auf die Bahn des technischen Fortschritts trieb», eine erschreckende Illustration der traumatischen Auftrennung von mimetisch-körperlichem Affekt und Intellekt dar. Anders als bei Walter Benjamin, dessen wehrloser Angelus Novus vom Sturm des Fortschritts aus dem Paradies herausgedrückt wurde, während er rückwärtsgewandt den stetig wachsenden Trümmerhaufen anstarrte, war Horkheimers und Adornos Fortschritts-Engel der eigentliche Hetzer des modernen Menschen.¹²

Ein zentrales Argument der *Dialektik der Aufklärung* war die Beobachtung, dass der Preis dieses Fortschritts die Herausbildung eines Machtgefüges darstellte, in dem eine im Anschluss an Horkheimer «instrumentell» genannte Vernunft vorherrschte: Eine selbstvergessene und instrumentalisierte Form wissenschaftlichen Denkens, das alle nur denkbaren Beziehungen zwischen belebten und unbelebten Dingen prägte. Und genau diese Selbstvergessenheit der aufgeklärten Person diene gleichzeitig der Stabilisierung der Machtstruktur und der Perpetuierung des initialen Traumas: Zwar war die Auftrennung von Affekt und Intellekt ins Unbewusste verdrängt, nichtsdestotrotz pulsierte die Wunde weiterhin.¹³ Horkheimer und Adorno verdeutlichten diese Selbstvergessenheit mit einer Episode aus dem Leben des Physiologen Pierre Flourens, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Vivisektionen durchgeführt und Grundlegendes über das Funktionieren des Nervensystems beobachtet hatte. Flourens experimentierte in den 1840er Jahren in Paris mit einer relativ neuen Substanz, Chloroform, an Tieren und präsentierte seine Ergebnisse öffentlich im Jahr 1847.¹⁴ In einem Brief nun berichtete Flourens von seiner Vermutung, dass die narkotische Wirkung von Chloroform eine Täuschung sei: «Die Mittel wirken lediglich auf gewisse motorische und Koordinationszentren sowie auf die residuale Fähigkeit der Nervensubstanz.»¹⁵ Er habe beobachtet, dass unter Chloroformeinfluss

11 Ebd., 213.

12 Walter Benjamin. «Über den Begriff der Geschichte». In: id., *Gesammelte Schriften*. Bd. I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, 691–704.

13 Es erübrigt sich beinahe zu erwähnen, dass die hegemonialen Machtstrukturen männlich («Zivilisation», «Intellekt») und die unterdrückten Strukturen tendenziell weiblich konnotiert waren («Natur», «Affekt»). Vgl. Donna Haraway. *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Campus: Frankfurt am Main, 1995.

14 Reymond Neveu. «The Introduction of Surgical Anesthesia in France». In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 1, 1946, 607–610, hier: 609–610.

15 Horkheimer/Adorno. «Le Prix du Progres». In: id. *Dialektik der Aufklärung*, 273.

keineswegs die Empfindungsfähigkeit als Ganze wegfallen, sondern dass die Tiere neben einer lediglich partiellen Empfindungsminderung vor allem der Erinnerung an die erlittenen Schmerzen verlustig gingen. Er fürchtete daher, dass die vermeintliche Betäubung «einen dauernden seelischen Schaden in den Kranken herbeiführen oder gar in der Narkose selbst zu einem unbeschreiblich qualvollen Tod führen [könne], dessen Eigentümlichkeiten den Angehörigen und der Welt auf ewig verborgen bleiben.»¹⁶

Dieser Exkurs in die Physiologiegeschichte war nicht nur eine Versinnbildlichung des qualvollen Zustandes einer aufgeklärten Zivilisation, in der die «perennierende Herrschaft über die Natur [...], die medizinische und außermedizinische Technik [...] ihre Kraft aus solcher Verblendung» schöpfte. Überdies war darin auch eine sehr zeitspezifische Kritik an einer bestimmten Form von Körperkult enthalten, hauptsächlich an der Fetischisierung des Körpers im nationalsozialistischen Deutschland.¹⁷ Medizin und Technik repräsentierten je eine wissenschaftliche Zugriffsweise der Verdinglichung: Die moderne Medizin machte den Leib zum Körper (*corpus*), zum toten Gegenstand der Herrschaft und zum Leichnam, und die Technik machte die Natur zum verfügbaren Ding. Horkheimers und Adornos Gegenwartsdiagnose der 1940er Jahre war aber keinesfalls der Wahrheit letzter Schluss. Die oft zitierten Sätze aus der *Dialektik der Aufklärung*, «Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird», bezogen sich nämlich lediglich auf die Möglichkeiten des körperlichen Selbstbezugs im vorherrschenden System. Mittels der verfügbaren Ertüchtigungspraktiken – von Vitamin- oder Hautcremekuren und anderen Selbstoptimierungstechniken bis hin zu Züchtigungen und Exekutionen im Konzentrationslager¹⁸ – war die traumatische Trennung in Körper und Intellekt nicht rückgängig zu machen. Dazu bedurfte es einer anderen Form von Körperlichkeit, von Medizin und Technik, oder in noch gewichtigeren Worten: Es bedurfte einer dialektischen Anthropologie, die das «rückläufige Moment» des aufklärenden Denkens reflektierte.

16 Ebd., 274.

17 Lisa Yun Lee. *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*. New York: Routledge, 2005, 2. Dazu auch das berühmte Fragment von Horkheimer und Adorno, «Interesse am Körper». In: id., *Dialektik der Aufklärung*, 276–281. In der englischsprachigen Ausgabe wurde dieses Fragment mit «The importance of the body» übersetzt.

18 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 278–279.

3. Vorstellungen von Körper und Geist im 18. Jahrhundert

Horkheimers und Adornos kritische Reflexion des körperlichen Selbstbezugs im Zeitalter der Extreme war natürlich nicht die erste Formulierung von problematischen Körperlichkeiten. Vielmehr war bereits in der Medizin und in der Physiologie des 18. Jahrhunderts, in der Zeit der diagnostizierten traumatischen Scheidung von Körper und Intellekt, großes kritisches Potential angelegt. Von dem Moment an, ab dem Menschen ihre Körper auf eine bestimmte «moderne, westliche» Art und Weise zu verstehen begannen, war diese Ordnung des Körpers bereits problematisch.¹⁹ Philipp Sarasin beschrieb die Grundzüge eines spezifisch modernen Körperverständnisses, der «reizbaren Maschine», im Kontext der Aufklärung und argumentierte, dass gleichzeitig mit der Etablierung von bestimmten hygienischen Diskursmustern, das heißt von Vorstellungen und Praktiken der Selbstsorge, ein bestimmtes politisches Subjekt entstanden sei, das über seinen eigenen Körper verfügte: das autonome bürgerliche Subjekt inklusive einer «politischen Selbstregulationsmetaphorik».²⁰ Vor dem Hintergrund breiterer medizinisch-physiologischer Entwicklungen – zu nennen wären Ideen von Irritabilität und Sensibilität oder neohippokratische und vitalistische Vorstellungen von organischen Gleichgewichtszuständen²¹ – wurden die pathologischen Auswirkungen gesellschaftlicher und «natürlicher» Verhältnisse auf ein bürgerliches Individuum thematisiert, etwa die Hypochondrie als Erkrankung der «zivilisiertesten» Menschen.²²

Gewissermassen in Auseinandersetzung mit dieser wissenshistorischen Konstellation, in der Körper plötzlich als zu Besitzendes gedacht wurden, diskutierten Ärzte und andere Wissenschaftler im 18. Jahrhundert, wie dennoch der «ganze Mensch» im Rahmen von Seelenursprungs- und Generationstheorien gedacht werden konnte.²³ Später wurde in der historischen Forschung von einer «anthropologischen Wende» um 1750 gesprochen, als im Gegensatz zur Trennung von Natur- und

19 Philipp Sarasin. *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, 32.

20 Ebd., 75.

21 Wolfgang U. Eckart. «Die Medizin im Jahrhundert der Aufklärung». In: id., *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 133–165.

22 Esther Fischer-Homberger. «Hypochondriasis of the eighteenth century – neurosis of the present century». *Bulletin of the History of Medicine* 46,1972, 391–401; Julia Schreiner. *Jenseits vom Glück. Suizid, Melancholie und Hypochondrie in deutschsprachigen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. München: R. Oldenburg, 2003.

23 Stefan Borchers. *Die Erzeugung des «ganzen Menschen». Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.

Geisteswissenschaften im späten 19. Jahrhundert noch ein nunmehr verlorengegangenes Paradigma «unitaristischen Denkens» denkbar gewesen sei.²⁴

Bezüglich Körperverhältnissen waren medizinische Schriften aufschlussreich, in denen Körper-Geist-Interaktionen behandelt wurden. Um 1700 untersuchte beispielsweise einer der ersten und bekanntesten «Arbeitsmediziner», der Arzt und Epidemiologe Bernardino Ramazzini aus Modena, die gesundheitlichen Folgen von Arbeit im Allgemeinen.²⁵ In *De morbis artificum diatriba* von 1700, das nach kurzer Zeit zahlreiche weitere Auflagen, Erweiterungen und Übersetzungen erfuhr, beschrieb Ramazzini Krankheiten von Künstlern und Handwerkern, von Bergleuten, Schmieden, Malern, Ammen, stehenden und sitzenden Künstlern bis hin zu Soldaten und Gelehrten. Hand- und Kopfarbeiter rangierten gleichermassen unter den behandelten Typen, die auf zeitgenössischen Vorstellungen der Funktionsweise des Nervensystems beruhten. Demgemäß flossen gewisse Substanzen, je nachdem Sympathien oder spiriti animalis, vom Gehirn in den Körper und verrichteten ihre Arbeit. Gelehrte erlitten die Übel aller sitzenden und stehenden Berufe. Sie hätten zudem «durchgehends mit Schwachheit des Magens» zu kämpfen. «Denn indem das Gehirn das mit grosser Begierde erlernte verdauet/kan der Magen die zu sich genommene Speise nicht anders als übel verdauen/dieweil nemlich die Geisterlein zerstreuet/und bey dem Verstande beschäftigt sind/oder nicht so gar häufig/als es wohl seyn solte/wegen der grossen Aufmerksamkeit in höhern Studiis der nervichten Zäserlein und aller Nerven zu dem Magen gebracht werden.»²⁶ Man könne also durchaus «durch Weisheit sterben» zitiert Ramazzini Plinius, dann nämlich, wenn der Nerven-saft, «der bis dato noch nicht sattsam bekannt» sei, und die Nerven-geisterlein mehr dem Gehirn als den inneren Organen zuflössen.²⁷ Ähnlich

24 Jörn Garber, Heinz Thoma. «Vorwort». In: id. (Hrsg.). Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004, VII. Siehe auch: Hans-Jürgen Schings (Hrsg.). Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart, Weimar, 1994.

25 Angeregt durch einige Gespräche mit Leibniz hatte Ramazzini Temperaturmessungen am Grund des Schachtes bei einem Brunnenprojekt in Modena vor. Die Temperaturmessungen, so berichtete Ramazzini in einem Brief an Leibniz im Jahr 1691, regten weiterführende Überlegungen zu den gesundheitlichen Arbeitsbedingungen während des Brunnenbaus an – hohe Temperaturen beispielsweise, oder die schlechte Luftqualität. James G. O'Hara, Charlotte Wahl, 'Einleitung'. Gottfried Wilhelm Leibniz. Mathematischer naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel. Achter Band 1699–1701. Hannover: De Gruyter, 2015, LXVI. Bernardino Ramazzini. *De morbis artificum diatriba*. Modena: Typis Antonii Capponi, 1700.

26 Bernardi Ramazzini. Untersuchung von denen Kranckheiten der Künstler und Handwerker. Leipzig: Moritz George Weidmann, 1718, 398–399.

27 Ebd., 405.

cartesianisch beschrieb auch der Helmstedter Arzt und Naturforscher Johann Gottlob Krüger die Verbindung von Seele und Gliedern oder Organen: Die Seele bewegt den Körper, die Einwirkung der Nerven auf das Gehirn löst Empfindungen in der Seele aus.²⁸ Mit dieser klaren Aufgabenteilung zwischen Körper und Geist bedienten diese Theorien gleichermaßen religiöse als auch politische Vorstellungswelten, die der Seele des Menschen respektive dem Regierungssitz im politischen Körper eine zentrale Rolle zuwiesen.

In der deutschen Übersetzung von Ramazzinis Werk durch Johann Christian Gottlieb Ackermann von 1780 fehlten die Gelehrten und die Gelehrtenkrankheit, weil die Literatur in den 80 Jahren seit der Erstveröffentlichung große Ausmaße angenommen habe und nicht mehr komplizierbar sei – die bekannteste der jüngeren Publikationen war vermutlich *De la santé des gens de lettres* von Samuel Auguste Tissot von 1768.²⁹ Tatsächlich hatte im Gefolge des Hallerschen Irritabilitätskonzepts die Empfindung und Erfahrung im Paradigma des Empirismus in der Medizin eine neue Wichtigkeit erfahren. Zwar galt die hierarchisch gedachte Beziehung von Seele, die langsam vom Geist abgelöst wurde, und Körper weiterhin, doch gerade für die Frage nach körperlichen Folgen von großer Denkleistung, also einem Körper und Geist involvierenden Konzept von Gesundheit und Krankheit, hatte sich eine neue Ausgangslage ergeben.

Der Mediziner und Physiologe Ernst Platner kehrte die Hierarchie in den 1770er Jahren vom Kopf auf die Füße. Erstens sei die Seele vom Körper abhängig, und zweitens erhalte die Seele nur durch Eindrücke Gedankeninhalte und könne daher nicht selbstreflexiv Gedanken produzieren. Es gebe daher keine angeborenen Begriffe, vielmehr sei der Körper das Werkzeug der Seele insofern, als dass er die Seele mit Vorstellungsinhalten versorge. Dies hatte Konsequenzen für die ärztliche Praxis: Die Eindrücke einer erkrankten Person waren unbedingt mitzudenken, weil Biographie, Verhalten und Charakter zentral für das Krankheitsgeschehen waren.³⁰ Anders formulierte es Johann Christian August Heinroth im

28 Johann Gottlob Krüger. Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Artzneygelahrheit. Halle: Carl Herrmann Hemmerde, 1745.

29 Bernard Ramazzini's Abhandlung von den Krankheiten der Künstler und Handwerker, neu bearbeitet und vermehret von Dr. Johann Christian Gottlieb Ackermann. Stendhal: D.C. Franzen und J.C. Grosse, 1780; Samuel-Auguste Tissot. *De la santé des gens de lettres*. Lausanne: Franç. Grasset & Comp., 1768.

30 Ernst Platner. *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Johan Gottfried Dyck, 1772. Zum Wandel von Platners Vorstellungen: Werner Euler, «Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant». In: Guido Naschert, Gideon Stiening (Hrsg.). *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* Bd. 19, 2007, 21–68.

Jahr 1818. Heinroth, Inhaber des ersten Lehrstuhls für «Psychische Heilkunde» oder «Psychische Medizin» in Leipzig, meinte, man hätte vergebens versucht, die Seele vom Leibe zu trennen. Er ging davon aus, dass «der Leib aus der Seele geboren und folglich ihr Theil ist»,³¹ die Seele werde erst durch den Körper ihrer selbst bewusst. Das Gefühl indes sei der Vermittler, das einigende Band zwischen Leib und Seele. Heinroth hatte in der Geschichte der Naturvergessenheit eine komplexe Position inne. So minderte seine Betonung sozialer und psychogenetischer Faktoren psychischer Erkrankungen die im 18. Jahrhundert postulierte wichtige Rolle des Körpers auf psychisches Geschehen, gleichzeitig übersetzte seine Betonung des freien, autonomen «Vernunftmenschen» eine aufklärerische Idee in die neue Disziplin der Psychiatrie.³² In die gleiche Zeit fiel die Beschreibung eines neuen Forschungsobjekts, des vegetativen Systems, welches sowohl die Physiologie als auch die Psychiatrie in der folgenden Zeit beeinflussen sollte.

4. Das Vegetativum im langen 19. Jahrhundert

Die Frage der Beziehung von Körper und Geist (und Seele) war auf verschiedenen Ebenen hochkomplex. Abgehandelt wurden nicht einfach naturhistorische Tatsachen, etwa anatomisches Wissen über bestimmte Gewebestrukturen, sondern oft gleich ganze Kosmologien und Gesellschaftsordnungen wie im Falle der hierarchischen Modelle des 18. Jahrhunderts. Es ging darum, wer und wo in einem lebendigen Wesen die Kontrolle ausübte und welche Art von Ordnung innerhalb eines Organismus herrschte. Letztlich wurde oft auch das Maß aller Dinge verhandelt, die Beziehung von Mikro- und Makrokosmos und zuweilen gar die Stellung des Menschen in der Heilsgeschichte.³³ Aus diesem Grund waren auch neue physiologische Erkenntnisse des 18. und 19. Jahrhunderts nie unschuldig, sondern immer bereits Produkt und Element einer bestimmten Ordnungsleistung. So konnte es sein, dass sich von Ramazzini bis Heinroth die Idee einer eindeutigen Hierarchie von Körper und Geist durchziehen konnte und damit gleichzeitig die Position des Menschen in der Natur verhandelt wurde. Die Geschichte des Reizes in der Physiologie etwa illustrierte das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, und die

31 Johann Christian Friedrich August Heinroth. Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung. Erster oder theoretischer Theil. Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1818, 176.

32 Wolfgang Fischer. «Der Psychiater Heinroth – eine kritische Betrachtung». In: Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie 35, 1983, 623–628.

33 Rainer Guldin. Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

Geschichte der physiologischen Hemmung war ohne gewisse Vorstellungen von bürgerlichen Kontrollmechanismen nicht zu denken: Ebenso wie sich Bürger in einem Staat der Ordnung halber zügeln mussten, so galt es auch für die inneren Inhibitionsmechanismen im Körper.³⁴

Die Vorstellungen von Körper und Geist wurden zudem entscheidend von Arbeiten zur Organisation des Nervensystems beeinflusst, insbesondere dessen Aufteilung in verschiedene funktionelle Teilbereiche im Werk des Pariser Physiologen Xavier Bichat.³⁵ Xavier Bichat fügte sich in eine Forschungstradition ein, die sich mit der Natur von willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen im Körper auseinandersetzte. Damit stellte er um 1800 die Hierarchie von Leib und Seele in der Physiologie und in der Anatomie auf die Probe. Er systematisierte die anatomischen und physiologischen Ergebnisse der letzten zwei Jahrhunderte und unterschied zwischen animalen und vegetativen Lebensfunktionen und Energien in seiner Zwei-Leben-Doktrin. Das Problem von Körper und Geist war damit nicht vom Tisch, allerdings – und damit unterschied sich Bichat von Buffon, der fünfzig Jahre früher in seinem *Homo duplex*-Modell schon eine ganz ähnliche Unterscheidung vorgenommen hatte – trat die Seele nur noch peripher auf. In dieser Ordnung war es nun auch einfacher zu erklären, wie beispielsweise postbrandiale Müdigkeit oder durch Magenbeschwerden ausgelöste Schlafstörungen zustande kamen: An Ramazzini erinnernd verwies Bichat auf das relativ eigenständig agierende vegetative System, das als eines von drei organischen Apparatsystemen problemlos auf die anderen einwirken und diese in ihrem Funktionieren stören konnte. Die Sprengkraft dieses physiologischen Arguments lag darin, dass auf diese Weise an der althergebrachten Hierarchie von Körper und Geist, aber auch von Mensch und Natur gerüttelt wurde.

Obschon Bichats monistischer Vitalismus nicht überall akzeptiert wurde, lebte seine systemische Zweiteilung des Organismus in der anatomischen Erschliessung des vegetativen Apparates weiter, insbesondere weil diese Konzeption anschlussfähig war an evolutionstheoretische Ideen, die die Lebenswissenschaften wie im Sturm ergriffen: Das Nervensystem führte sowohl die onto- als auch die phylogenetische Stufenleiter der Evolution überzeugend vor. So entwickelten sich die höheren Zentren des Nervensystems erst sehr spät, während sich die basalen vegetativen (sympathischen) Nerven relativ früh ausbildeten. Auf diese Weise stellte der Entwicklungsgedanke die Ordnung wieder her: Obwohl das vegetative System offenbar eigenständig agierte, konnte für das sich später

34 Georges Canguilhem. Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert. München: Fink, 2008 [1955]; Roger Smith. Inhibition. History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1992.

35 Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1802.

entwickelte System eine höhere Entwicklungsstufe angenommen werden. Das autonome bürgerliche Subjekt wurde paradoxerweise durch die Idee des einflussreichen vegetativen Systems nicht geschwächt, sondern im Gegenteil stabilisiert.

Das Konzept des sogenannten vegetativen (oder autonomen) Nervensystems, welches im ausgehenden 19. Jahrhundert aufgrund intensivierter experimenteller Erforschung von selbstregulativen physiologischen Körpermechanismen entstand, fußte auf der epistemisch höchst produktiven Vorstellung einer antagonistischen Organisation des vegetativen Nervensystems mit den beiden Antagonisten Sympathikus und Parasympathikus. Im frühen 20. Jahrhunderts intensivierten sich Forschungsbestrebungen in der experimentellen Physiologie, um vegetative Strukturen und Funktionen zu verstehen und die organische Hierarchie zu überdenken. Gleichzeitig wurden die Forschungsergebnisse enthusiastisch in die medizinische Praxis integriert, weil in vegetativen Mechanismen der Schlüssel vieler Krankheitsbilder vermutet wurde. Diese wurden dann vor dem Hintergrund einer Vorstellung innerer Gleichgewichtsvorrichtungen je nach Krankheitsbild als Symptome eines neurophysiologischen Ungleichgewichts interpretiert.

Das Vegetativum als integratives Moment beschäftigte auch Ludolf Krehl, Internist und Kliniker, der ab etwa 1900 die naturwissenschaftliche, physikalistische Medizin mit einer Auseinandersetzung mit der seelischen Situation von Patient*innen verband. Das Nervensystem, so hypostasiierte der Heidelberger Arzt und Vertreter der «Heidelberger Schule» der Psychosomatik Ludolf Krehl 1932 stellvertretend für die Lebenswissenschaften des frühen 20. Jahrhundert, fungierte «als körperliches Vermittlungsorgan zwischen Seelischem und Somatischem». Allerdings gab er sogleich zu, «[d]ass das nur Vermutung ist [...]. Ich weiss auch, dass man etwas Besonderes zu sagen glaubt mit dem Worte: Leibliches und Seelisches ist dasselbe. Für das gleiche hält es kein aufrichtiger Mensch, und dass beides für die Forschung streng aneinander gebunden ist, weiss jedes Kind.»³⁶ Tatsächlich fungierte nun das vegetative Nervensystem zunehmend als erste Schnittstelle zwischen Psyche und Soma, da es für psycho-physiologische Funktionen wie Schlaf, Anspannung, Stress und Entspannung, und eben auch Verdauung verantwortlich war. Mehr noch als dies, das Vegetative wurde breitwillig in psychoanalytische Ansätze integriert, zumal es bestens mit Vorstellungen von atavistischen, animalischen, oder unbewussten Energien harmonierte und gleichermaßen die Hierarchien innerhalb eines Individuums problematisierte.

36 Ludolf Krehl. Entstehung, Erkennung und Behandlung innerer Krankheiten. Erster Band. 14. Aufl. Berlin: F.C.W. Vogel, 1932, 347.

Der Mensch war ganz offensichtlich nicht nur in der Psychoanalyse, sondern auch in der Physiologie nicht länger «Herr im eigenen Haus».

Damit war auch das autonome bürgerliche Subjekt nach 1900 in eine Krise geraten. Hegemoniale Männlichkeiten, welche ihren Körper und ihre Umwelt im 18. und 19. Jahrhundert auch im Rahmen des gängigen hierarchisierten Körperkonzepts kontrolliert hatten, kämpften nun mit Neurasthenie, Degeneration, ihrem Unbewussten, neuen Frauenbildern und anderen bedrohlichen Erscheinungen des *Fin de Siècle*.³⁷ Vor diesem Hintergrund bildeten sich auch zeitspezifische Verlusterzählungen aus, die im Gegensatz zu Horkheimer und Adorno in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgriffen.

5. Um welche Verlusterzählung handelt es sich eigentlich?

In der Tradition von Krehls «Lehre vom ganzen Menschen»³⁸ schrieb sich ein anderer Exponent der «Heidelberger Schule» und der «Medizin in Bewegung», Viktor von Weizsäcker, ganz explizit die Rolle des Reformators und Revolutionärs zu, der an einer «Genesung der Medizin durch die Psychosomatik», an einer «Reform der Medizin» arbeitete. In der Zwischenkriegszeit formierte sich seine besondere Vision von Medizin, die sich kritisch mit der gängigen Schulmedizin auseinandersetzte. Nach dem Zweiten Weltkrieg betonte er dann retrospektiv die umfassende Technisierung («Behandlung des Lebens nach den Begriffen der Mathematik und Naturwissenschaft») und Politisierung (Versicherungswesen und Sozialmedizin, ärztliche Privatpraxis, bürgerlich-individualistische politische Formen, Gesundheitsverbeamtung, Biopolitik) der Medizin, die negative Effekte zeige. Anstatt auf kühle Wissenschaften zu bauen, gelte es der Medizin mit einer «Psychologisierung» beizukommen: «Nämlich so, daß durch eine psychologische Auffassung der Kranke in seiner Innerlichkeit, Menschlichkeit, Subjektivität wieder ins Gesichtsfeld komme und dadurch die Gleichgültigkeit der objektiven Naturwissenschaft gegen humane, moralische, persönliche Werte korrigiert werde.»³⁹

In Schriften zur von ihm «medizinische Anthropologie» genannten Lehre nahm er kaum explizit Bezug auf die «philosophische Arzneykunst» und die anthropologische Medizin des 18. Jahrhunderts,

37 Gregor Schuhen (Hrsg.). *Der verfasste Mann. Männlichkeiten in der Literatur und Kultur um 1900*. Transcript Verlag: Bielefeld, 2014.

38 Heinrich Schipperges. «Impulse der Medizin aus der Heidelberger Tradition». In: H.A. Zappe, Hansjakob Mattern (Hrsg.). *Das Philosophische und die praktische Medizin*. Berlin, Heidelberg: Springer, 1990, 60–66.

39 Viktor von Weizsäcker. *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie*. Stuttgart: K.F. Köhler-Verlag, 1951.

allerdings waren zumindest die geistesgeschichtlichen Bezüge kaum zu übersehen: das kulturkritische Moment, der Bezug auf die persönliche Lebens- und Umwelt des Patienten, die Betonung der Empfindung und Eigenwahrnehmung des Patienten gegenüber dem ärztlichen Blick. In einem Vortrag zu Magen- und Darmerkrankungen von 1926 sprach von Weizsäcker vom «humanen Verständnis des Menschen» im Spannungsfeld von Natur und Kultur: «[W]ir werden nun nie wieder vergessen dürfen, daß der neurotische Kranke immer und nur zu begreifen ist, als der in die Konfliktzone von Natur und Kultur, von Trieb und Geist, von Vitalität und Sitte, von Willkür und Erziehung, von Einzelperson und Gesellschaft hineingestellte *Mensch*.»⁴⁰ Von Weizsäcker entwarf an dieser Stelle eine naturwissenschaftliche Psychologie des späten 19. Jahrhunderts als Negativfolie. Das übergeordnete Ziel indes bestand darin, über eine psychosomatische Medizin zu einer anthropologischen Medizin als Heilmittel einer mechanistisch-naturwissenschaftlichen Medizin zu gelangen. Was es zu überwinden galt, waren die Folgen der Verwissenschaftlichung der Medizin und damit zusammenhängend die Konsequenzen der Problematisierung von Natur und Kultur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁴¹

In von Weizsäckers Formulierungen fand sich wieder, was in der Weimarer Republik als «Krise der Medizin» beschrieben wurde: Obschon die Medizin in der Theorie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gewaltige Fortschritte gemacht hatte, wurden die medizinischen Angebote als relativ hilflos und die ärztliche Zunft als ungemindert arrogant wahrgenommen.⁴² Dagegen sollte eine Besinnung auf das Subjekt der Patient*innen helfen. Auch spätere Akteur*innen der medizinischen Anthropologie der zweiten oder dritten Generation nach den Heidelberger*innen sprachen sich vor allem gegen die Naturwissenschaft als alleinige theoretische Grundlage der modernen Medizin aus. Explizit benannte Gegner waren hierbei Gründerfiguren wie Wilhelm von Helmholtz, Ernst Wilhelm von Brücke oder Emil du Bois-Reymond in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die mit ihrer Imagination einer allein auf Naturwissenschaft

40 Viktor von Weizsäcker. «Der neurotische Aufbau bei den Magen- und Darmerkrankungen». In: ders. Körpergeschehen und Neurose. Psychosomatische Medizin, 19.

41 Zu von Weizsäckers Periodisierung der wissenschaftlichen Medizin auch Heinrich Schipperges. «Heidelberger Medizin in Bewegung». In: P. Hahn, W. Jacob (Hrsg.). Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag. Beiträge zum Symposium der Universität Heidelberg (1.-3.5.1986). Berlin, Heidelberg: Springer, 1987, 51–60.

42 Anne Harrington. *Re-enchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton University Press: Princeton, 1996.

fußenden Medizin die Krise der Medizin mitverantwortet hätten⁴³, Vorbilder hingegen waren Figuren wie Friedrich Nasse oder Wilhelm Griesinger aus den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts.⁴⁴

Die Frage nach dem ganzen Menschen war auch bei Ludolf Krehl nicht durch einen Verweis auf die aufklärerische Medizin des 18. Jahrhunderts geleistet worden. Vielmehr wies er darauf hin, dass die ganzheitliche Betrachtung des Menschen im Rahmen des «Konstitutionalismus» durch die Lokalpathologie Virchowscher Prägung und vor allem auch durch die moderne Bakteriologie zurückgedrängt worden sei.⁴⁵ Krehl forderte «eine Wissenschaft von der Konstitution»: «Aber das Gebäude muß von den Grundmauern aus neu aufgebaut werden und muß entstehen nach den strengen Grundsätzen der pathologischen Anatomie und Physiologie, der Erbbiologie und der Psychologie, wie sie uns leiten in der Krankheitslehre.»⁴⁶ Dies bedeutete also bestimmt keine Rückkehr in eine Zeit vor der pathologischen Anatomie ins 18. Jahrhundert zurück. Gleiches galt ebenso für andere Exponenten der «Heidelberger Schule» wie beispielsweise den Krehl-Schüler Richard Siebeck⁴⁷, aber auch für eine weitere wichtige Figur der deutschen Psychosomatik in der Zwischenkriegszeit: Gustav von Bergmann.

Gustav von Bergmann entwarf in seinem epochalen Werk *Funktionelle Pathologie* (1932) eine «diagnostische Reformation» der Medizin. Indem er für eine finale, teleologische Betrachtungsweise biologischer Vorgänge argumentierte, kritisierte er ähnlich wie vor ihm Krehl und nach ihm von Weizsäcker die auf physikalische und chemische Kausalitäten abstellende wissenschaftliche Perspektive auf Lebensprozesse: Er schrieb gegen die Entwicklungsdynamik von Wilhelm Roux an, gegen die Evolutionstheorie von Charles Darwin und gegen Ernst Haeckels Monismus, hingegen verwies er befürwortend auf Johann Jakob von Uexkülls Funktionseinheit des Organismus mit der Umwelt, auf Friedrich Kraus' und August Biers zweckgerichtete organische Transformation, auf Hegels teleologisches Weltbild, Lamarcks Entwicklungsbiologie und Goethes Begriff des

43 Pedro Lain Entralgo. «Struktur und Inhalt einer aktuellen medizinischen Anthropologie». In: Eduard Seidler (Hrsg.). *Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine theoretische Pathologie*. Berlin, Heidelberg: Springer, 1984, 91–95, hier 92.

44 Heinrich Schipperges. «Aspekte einer Anthropologischen Medizin». In: Seidler, *Medizinische Anthropologie*, 96–108, hier 97.

45 Krehl, *Entstehung, Erkennung und Behandlung innerer Krankheiten*, 14.

46 Ebd., 15.

47 Friedrich Curtius, Richard Siebeck. *Konstitution und Vererbung in der klinischen Medizin*. Berlin: Metzner, 1935; Richard Siebeck. *Medizin in Bewegung. Klinische Erkenntnisse und ärztliche Aufgaben*. Stuttgart: Thieme, 1949.

Ganzen.⁴⁸ Zeitlich zog es diese Verlusterzählung in keine konkrete Periode, allenfalls ins frühe 19. Jahrhundert vor den verwissenschaftlichten und evolutionstheoretischen Lebenswissenschaften (nach Darwin).

Konkret bezog sich die «diagnostische Reformation» von Bergmanns auf eine Auswirkung der bahnbrechenden diagnostisch-methodischen Techniken von Leopold von Auenbrugger (Perkussion), René Laënnec (Auskultation) und Wilhelm Conrad Röntgen (Röntgenstrahlen), die ab der Zeit um 1800 ein «übertrieben nach objektiver exakter Wissenschaftlichkeit strebendes Zeitalter» eingeläutet, gleichzeitig aber auch «den Wert der Klagen des Kranken als subjektive unzuverlässige Krankheitszeichen gering» geachtet hatten.⁴⁹ Dagegen zielte die funktionelle Pathologie darauf, «[d]ie Änderung der Regulation [...] als Ausgleich wie als Schaden (Eu-, Dysregulation), die Einheitlichkeit im funktionell abweichenden Geschehen [...] in der neuen Krankheitslehre [als] das *Ens morbi*» zu denken, und nicht «das Vorhandensein oder der Grad einer morphologischen Störung».⁵⁰ Zwar behielt in dieser reformierten Medizin die pathologische Anatomie als «Schlußdokument im pathologischen Aufbau» ihre zentrale Stellung, jedoch zielten Diagnose und Therapie vielmehr auf die «unsichtbare *Functio laesa*» als Funktionsstörung, deren Spätstadium sich erst eventuell als morphologische Veränderung zeigte.⁵¹ Körper und Geist mussten gleichwertig in die Therapie einbezogen werden, weil sich nicht alle Krankheiten am physischen Organismus ablesen liessen.

6. Mit dem Vegetativum gegen das Trauma des 18. Jahrhunderts

Vielen medizinischen Texten der Zwischenkriegszeit, zumindest im deutschsprachigen Raum,⁵² waren ähnliche Verlusterzählungen eigen,

48 Gustav von Bergmann, «Zur finalen Betrachtungsweise für Naturforschung und Klinik», in: ders. Funktionelle Pathologie. Eine klinische Sammlung von Ergebnissen und Anschauungen einer Arbeitsrichtung. Berlin: Julius Springer, 1932, 414–425.

49 Ebd., 366.

50 Ebd., 368.

51 Ebd., 309.

52 Auch in der US-Amerikanischen Psychosomatik prägten historische Elemente die disziplinäre Selbstwahrnehmung. Allerdings waren diese zuweilen nicht von Diskontinuitäts- und Verlust-, sondern eher von Kontinuitäts- und Traditionserzählungen geprägt. Helen Flanders Dunbar beispielsweise beschrieb die Entwicklung der «psychosomatischen Medizin» seit der Antike als eine fortwährende Aussöhnung von Körper und Geist, die mit Claude Bernard im 19. Jahrhundert eine moderne Gestalt angenommen hatte: «He has been acclaimed as one of the first of his profession to understand something of this fact [die Forderung nach einer ganzheitlichen Behandlung einer

die sich der Verwissenschaftlichung der Medizin im 19. Jahrhundert annahmen und dem diagnostischen und therapeutischen Reduktionismus mit der Etablierung des Subjekts innerhalb der Medizin begegnen wollten. Dabei spielte oft das Vegetativum eine tragende Rolle, weil es seit dem späten 19. Jahrhundert als Verbindungsglied zwischen Körper (Natur) und Geist fungierte. Es spielte indes keine entscheidende Rolle, ob das Vegetativum als elektrisch-nervöses oder später auch als hormonell-fluides Gebilde konzipiert wurde. Ganz offensichtlich handelte es sich hier jedenfalls um eine andere Erzählung als diejenige, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* entworfen hatten. Das 18. Jahrhundert spielte eigentlich keine Rolle, und eine Wiederaufnahme aufklärerischer Ganzheitsvorstellungen wurde kaum imaginiert. In einem anderen zeitgenössischen Kontext allerdings wurde ein therapeutischer Ansatz mit einer anderen Verlusterzählung vorgeschlagen, der sich explizit aufs 18. Jahrhundert bezog und damit anschlussfähig an die Interpretation des Traumas von Horkheimer und Adorno wurde: Die Vegetotherapie nach Wilhelm Reich ging gleichzeitig gegen die europäische Katastrophe des Faschismus wie auch gegen konkrete körperliche und psychologische Probleme in der psychoanalytischen und medizinischen Praxis als Folge des 18. Jahrhunderts vor.

Wilhelm Reich, vielgestaltiger und kontroverser Arzt und Wissenschaftler aus Österreich-Ungarn mit Hang zum Marxismus, hatte in seinen zahlreichen Publikationen zwischen 1920 und 1950 eine Industrialisierungs- und Kapitalismuskritik entworfen, in der er der Pathologie moderner Gesellschaften seit dem frühen 18. Jahrhundert nachspürte. So war es die «Wirtschaftsordnung des Kapitalismus der letzten 200 Jahre» gewesen, deren strukturelle Folgen für die Profitwirtschaft und die Klassengesellschaft der «umfassenden menschlichen Verödung, seitdem vor tausenden Jahren die Unterdrückung des natürlichen Lebens, darunter in erster Linie des sexuellen» eine solide Grundlage gaben.⁵³ In der industrialisierten Klassengesellschaft hätten Resignation, Hörigkeit, Selbstunterwerfung und Unterdrückung der unterlegenen Klasse dazu geführt, dass sich eine rigide bürgerliche Sexualmoral durchsetzte, die wiederum die Grundlage für unzählige Krankheiten lieferte. Mittels einer Charakteranalyse und einer gezielten Therapie («Vegetotherapie») sollte die Selbststeuerung des Organismus angeregt werden. Im Zentrum stand dabei der Orgasmus, dem innerhalb der organischen Sexualökonomie eine

erkrankten Person] and to make use of his knowledge in treatment.» Flanders Dunbar. *Mind and Body: Psychosomatic Medicine*. New enlarged edition. New York: Random House, 1955 [1947], xii.

53 Wilhelm Reich. *Die Sexualität im Kulturkampf*. Zur sozialistischen Umstrukturierung des Menschen. II. und erweiterte Auflage. Kopenhagen: Sexpol-Verlag, 1936, XI.

wichtige Rolle als vegetatives Stimulans zukam: «In seiner vegetativen Strömung [«genitalsexueller Energie»] erlebt der Mensch zugleich ein Stück der Natur. Ihre wirkliche Erfassung wird für geistige Gebilde keinen Raum lassen, die ihre lebenszerstörende Existenz unserer so lückenhaften Kenntnis ihrer Quellen verdanken, die produktive Entfaltung der vegetativen Energie verhindern, dadurch Krankheit und Leiden bedingen, was sie überdies zur Rechtfertigung ihres Bestehens als schicksalsgegeben und unveränderlich philosophisch tief begründen.»⁵⁴ Obwohl Reichs Thematisierung der sexuellen Unterdrückung gewisse Ähnlichkeiten mit Sigmund Freud aufwies, in dessen Dunstkreis in Wien er sich in den 1920er-Jahren begeben hatte, unterschied sich Reich gerade hinsichtlich seiner Verlusterzählung von Freud.⁵⁵

Reich erinnerte nicht nur in seiner Kritik der ungesunden geistigen Gebilde an Horkheimer und Adorno, sondern auch in der Beschreibung des Unterdrückungsmechanismus, der seinen eigenen Ursprung fortwährend verhüllte. Der «Verlust der Erinnerung», so Horkheimer und Adorno, war die «transzendente Bedingung der Wissenschaft. Alle Verdinglichung ist ein Vergessen».⁵⁶ Ähnlich war für Reich die Kontrolle und Unterdrückung der bürgerlichen Sexualität eine Bedingung der kapitalistischen Gesellschaft bis hin zum Faschismus.⁵⁷ Nicht zuletzt die Aufklärung war mit ihrem Moralbegriff verantwortlich für die Verdrängung des Sexualtriebs, der von der Psychoanalyse «materialistisch» und heilsam aufgelöst wurde, «indem sie ihn auf Erlebnisse und auf den Selbsterhaltungstrieb sowie auf Angst vor Strafe zurückführt[e]».⁵⁸ Die körperliche materialistische Dialektik, die Reich gegen die idealistische Dialektik Hegels und gegen die idealistische Wirklichkeit Kants ausspielte⁵⁹, basierte indes buchstäblich auf dem materiellen Substrat der «Lebensnerven»:⁶⁰ auf dem vegetativen Nervensystem. Gewiss, Reichs sehr spezielle Interpretation vegetativer und sexueller Energie stellte nur eine Version von

54 Wilhelm Reich. *Psychischer Kontakt und vegetative Strömung. Ein Beitrag zur Affektlehre und charakteranalytischen Technik*. Kopenhagen, Prag, Zürich: Sexpol-Verlag, 1935, 60.

55 Sigmund Freud. *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretischen Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, 2010.

56 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 274.

57 Wilhelm Reich. *Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*. Kopenhagen, Prag, Zürich: Verlag für Sexualpolitik, 1933.

58 Wilhelm Reich. *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*. Kopenhagen: Verlag für Sexualpolitik, 1934, 19.

59 Ebd., 22–23.

60 Reich zitierte hin und wieder das gleichnamige Lehrbuch der Physiologie von Ludwig Robert Müller, das ab den 1920er Jahren in mehreren Auflagen erschien und zu den Grundlagenwerken über das vegetative Nervensystem zählte.

vielen anderen medizinischen, psychiatrischen, psychoanalytischen und psychosomatischen Ansätzen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar, die dem Vegetativum eine zentrale Rolle im Krankheitsgeschehen zusprachen. Eine Besonderheit aber lag in der marxistisch inspirierten Verlusterzählung, die weiter zurückgriff als die Narrative seiner deutschsprachigen Zeitgenoss*innen und die ihn dadurch überraschend anschlussfähig an die *Dialektik der Aufklärung* machte.

Horkheimer, Adorno und Reich beschrieben das Trauma des 18. Jahrhunderts als eine Verdinglichung und Distanzierung vom Lebendigen, als ein Prozess, dessen Konsequenzen zweihundert Jahre später in Faschismus und Diktatur kulminierten. Eine Rückkehr in die Zeit vor dem traumatischen Erlebnis war allerdings nicht angedacht, vielmehr enthielt bereits die Kritik das Potential zur heilsamen Krise: Bei Horkheimer und Adorno war es «[d]ie ihrer selbst mächtige, zur Gewalt werdende Aufklärung selbst», die «die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen» vermochte,⁶¹ bei Reich war es die emanzipatorische Sexualerziehung der unterdrückten Klassen und vor allem auch der Jugend.⁶² Die negativen Spätfolgen des traumatischen 18. Jahrhunderts wiesen in den 1940er Jahren von sich aus bereits den Weg der Aussöhnung.

7. Schluss

Nach Kriegsende verstummte der Ruf nach «organischer Anschmiegun

61 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 244.

62 Wilhelm Reich. *Der sexuelle Kampf der Jugend*. Berlin, Wien, Leipzig: Verlag für Sexualpolitik, 1932.

63 Horkheimer/Adorno. «Zur Neuausgabe». In: dies. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2010 [1969], IX.

Moderne» als Kontrastfolie dienenden «primitiven» Subjekte emanzipierten sich von ihrer kolonialen Unterdrückung. Überdies erhielten nichtmenschliche Tiere einen im Vergleich zu vorher besseren Status, nicht zuletzt, weil ihnen in gewisser Weise ebenfalls Subjektstatus und Handlungsfähigkeit zugestanden wurde.⁶⁴

Gegen die ungemindert als schmerzhaft empfundene Naturvergessenheit traten neue soziale Milieus und politische Bewegungen an, New Age-Religionen und Techniken der Selbstsorge versprachen heilsamen Balsam für die traumatisierte Seele, Modelle der biopsychosozialen Konstitution wurden handlungsleitend. Zudem tauchte wieder allerorten das Vegetativum als Mittelglied zwischen Innerem und Äußerem, Körper und Geist auf: in Meditations- und Entspannungstechniken, im Drogen- und Medikamentenkonsum, in der neurowissenschaftlichen Erklärung menschlichen Verhaltens. Abgesehen von diesen individuellen Erfahrungen mahnte auch die immer besser beschreibbare Fragilität ökologischer Systeme und die systemische Einbettung des Menschen in die Natur an die Grenzen des Paradigmas der Exteriorität der Natur. Bezeichnenderweise gehörten körperlicher Selbstbezug und das Verhältnis zur Natur immer schon unweigerlich zusammen. Insofern war und ist die Erinnerung an die eigene Natürlichkeit und Körperlichkeit ein emanzipatorischer Akt gegen die Naturvergessenheit, oder wie Horkheimer und Adorno schreiben: Es ermöglicht zu erkennen, «daß die Erniedrigung des Fleisches durch die Macht nichts anderes war als das ideologische Spiegelbild der an [den Menschen] selbst verübten Unterdrückung.»⁶⁵ Ob die Verlusterzählung dabei zurück ins 18. Jahrhundert, ins 19. Jahrhundert oder vielleicht gar ins 20. Jahrhundert zurückgreift, bleibt dabei eigentlich nebensächlich. Wichtig ist einzig die therapeutische Erinnerung an die verlorene Ganzheit und an die unterschiedlich narrativierten Ursprünge der Naturvergessenheit, um gegenwärtige Naturzugänge zu reflektieren und die Gegenwart zu verstehen.

Leander Diener ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Biomedizinische Ethik und Medizingeschichte an der Universität Zürich. Er promovierte 2021 mit einer Arbeit zur Geschichte des vegetativen Nervensystems und der Psychosomatik. Zuletzt erschien seine Monografie «Das Jungfrauoch. Eine Geschichte der Hochalpinen Forschungsstation 1922-1952» beim Verlag Hier und Jetzt.

64 Diese knappe Aufzählung weist lediglich darauf hin, dass verschiedene emanzipatorische Projekte (Natur, postkoloniale Subjekte, nichtmenschliche Tiere) existieren, weil die jeweiligen Akteur*innen aus dem Schatten der Naturvergessenheit getreten sind. Während in einigen Bereichen Fortschritte zu beobachten sind, weisen allerdings viele andere Bereiche auch bedenkliche Rückschritte auf.

65 Ebd., 246.

Die „ganze Person“: Adam Bernds *Eigene Lebens=Beschreibung*

Patrick Hohlweck

English Abstract: The essay examines the depiction of mind-body interactions and concomitant notions of wholeness in Adam Bernd's Eigene Lebens=Beschreibung from 1738 as well as its sequels from 1742 and 1745. Rather than understanding Bernd's painstaking protocol of physical ailments and associated mental afflictions as a mere precursor to the anthropological – and, concurrently, literary – ideal type of the “whole human” which comes to dominate discourses around 1800, the essay situates Bernd's work within the various spiritual, social, and medical disciplinary regimes which register human life in the first half of the 18th century. Among the often contradictory conceptions of unity produced in each of these domains of knowledge, the juridical and philosophical concept of “personhood” is identified as both an organizational tool and the telos of Bernd's project.

Bereits seit dem 16. Jahrhundert versammeln sich unter dem Namen ‚Anthropologie‘ Perspektiven auf den Menschen als leib-seelisches Gefüge.¹ Es ist jedoch die humanwissenschaftliche Konjunktur seit, spätestens, der Mitte des 18. Jahrhunderts, die die Produktion des Wissensobjekts des sogenannten ‚ganzen Menschen‘ zur Folge hat: darunter die Umstellung „von frühaufklärerischem System- zu spätaufklärerischem Erfahrungdenken“², die Etablierung der Seele als „psychologisch-psychiatrische[r] Nenngröße“³, die ästhetische Ausleuchtung des vormals im Dunklen liegenden *fundus animae* oder die tragfähige Etablierung des Organismusbegriffs.⁴ Die Affinität der neuen Universalwissenschaft⁵ Anthropologie – und ihrer Protagonist:innen – zur Literatur im 18. Jahrhundert hat den Import von Einsichten der historischen Epistemologie und Diskursanalyse in die Literaturwissenschaft in der Sache des ‚ganzen

1 Vgl. dazu exemplarisch Simone de Angelis: Anthropologien. Genese und Konfiguration einer ‚Wissenschaft vom Menschen‘ in der Frühen Neuzeit. Berlin: De Gruyter, 2010.

2 Carsten Zelle: Johann August Unzers Gedenken von Träumen (1746) im Kontext der Anthropologie der ‚vernünftigen Ärzte‘ in Halle. In: Jörn Garber/Heinz Thoma (Hg.): Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer, 2004, 19–30. Hier: 19.

3 Albrecht Koschorke: Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800. In: Joseph Vogl (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München: Fink, 1999, 19–52. Hier: 33.

4 Vgl. dazu Georges Canguilhem, Die Erkenntnis des Lebens [1965]. Übers. v. Till Bardoux, Maria Muhle und Francesca Raimondi. Berlin: August, 2009.

5 Vgl. Claudia Honegger: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850. Frankfurt/New York: Campus, 1991, 107–125.

Menschen‘ begünstigt: Dass es sich bei der Rede vom ‚ganzen Menschen‘ immer bereits um eine *Poesie* handelt⁶, ist ein Umstand, dem die Literatur des 18. Jahrhunderts zweifellos Rechnung trägt und der auf den Punkt zu bringen ist (und vielfach gebracht wurde), dass der Mensch der Anthropologie immer bereits ein ‚erschriebener‘ ist.⁷ Auch das ist mithin eine Einsicht des 18. Jahrhunderts. „Lebensbeschreibungen“, schreibt Johann Gottfried Herder,

am meisten von sich selbst, wenn sie treu und scharfsinnig sind welche tiefen Besonderheiten würden sie liefern! Sind keine zwei Dinge auf der Welt gleich, hat kein Zergliederer noch je zwei gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle gefunden; man verfolge diese Verschiedenheit durch ein ganzes Menschengebäude, bis zu jedem kleinen Rade, jedem Reiz und Dufte des geistigen Lebensstromes – welche Unendlichkeit, welcher Abgrund!⁸

Besonders hebt Herder einen bestimmten „weichen Selbstmärterer“ hervor, „bei dessen Hin- und Wegbeben vom Selbstmorde man schauert“:⁹ Die Rede ist von dem „berühmte[n] Melancholiker Adam Bernd“¹⁰ und dessen *Eigener Lebens=Beschreibung* von 1738.

Das 18. Jahrhundert kennt Bernd gut; neben den aufmerksamen Lesern Herder und Johann Georg Hamann ist es Karl Friedrich Pockels als Mitherausgeber des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*, der Bernd zu Prominenz verhilft. Es handelt sich bei Bernds Schrift um den minutiös geführten Erfahrungsbericht eines Mannes, der angefochten ist von einer verheerenden und zeit seines Lebens immer wieder aufblühenden „Leibes- und Gemüts-Plage[]“, deren Dokumentation in der *Eigenen Lebens=Beschreibung* insbesondere „leiblichen, und geistlichen Ärzten“¹¹ zugute

6 Zum Begriff der ‚Poesie‘ in diesem Sinn vgl. Patrick Eiden-Offe: *Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*. Berlin: Matthes und Seitz, 2017.

7 Vgl. Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München: Fink, 2003, 9.

8 Johann Gottfried Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Erster Versuch [1774]. In: ders.: *Werke in 10 Bänden*. Bd. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, 327-393. Hier: 340 f.

9 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 342.

10 Götz Müller: *Die Einbildungskraft im Wechsel der Diskurse. Annotationen zu Adam Bernd, Karl Philipp Moritz*. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992: Stuttgart/Weimar: Metzler, 1994, 697-723. Hier: 701.

11 Adam Bernd: *Eigene Lebens-Beschreibung* [M. Adam Bernds, Evangel. Pred. Eigene Lebens=Beschreibung, Samt einer Aufrichtigen Entdeckung, und deutlichen Beschreibung einer der größten, obwol großen Theils noch unbekannten Leibes= und Gemüths=Plage, Welche Gott zuweilen über die Welt=Kinder, und auch wohl über seine

kommen soll. Während Bernds eigentümlicher Text somit die Lektüre als proto-erfahrungsseelenkundliches Dokument, die ihm dann auch zukommen sollte, selbst nahelegt, stellt er sich außerdem in die Tradition der genetisch hier angeschlossenen, vornehmlich pietistischen Selbstbeobachtungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Bernds Text antizipiert somit gleich mehrere der Innerlichkeitsregister des ‚ganzen Menschen‘, die die moderne Psychologie¹² sowie, einem klassischen literarhistorischen Verlaufsmodell zufolge, die moderne Autobiographie wenn nicht präfigurieren, dann ermöglichen.¹³

Trotz dieser stabilen, bereits im 18. Jahrhundert vorgenommenen Platzierung von Bernds Text in einem linearen Säkularisierungs- oder Modernisierungsnarrativ weist der Text Widerstände auf. Da ist einmal der Übergangscharakter des Textes, der eine epochale wie gattungstechnische Ortlosigkeit zwischen Früher Neuzeit und (Früh-)Aufklärung bzw. zwischen Vormoderne und Moderne beschreibt. Der Text ist aber auch darüber hinaus in eigentümlicher Weise von Exzessen und Mängeln gezeichnet: von einer Reihe von Fehlern und Idiosynkrasien, die als Dokumente eines Systems von Zwangsvorstellungen, als Restposten archaischen Aberglaubens oder als kirchengeschichtliches Kleinklein quer stehen zu einem linearen historischen Narrativ. Wenn die Diskussion dieser eklektischen Vorstellungen vom Selbst und seinem Körper im Folgenden helfen soll, das Bild schärfer zu stellen, das sich ein ‚ganzer Mensch‘ von sich selbst und seiner Innerlichkeit an der Schwelle zur Neuzeit *auch* macht, dann mit Blick auf die zugrundeliegende Annahme, dass sich die Verbindung von Leib und Seele nicht unter der Maßgabe einer Einheit herstellt, die von ‚schöner‘ Literatur verbürgt wird oder werden wird, sondern vielmehr zugleich Gegenstand und Resultat unterschiedlicher Register geistlicher, sozialer und medizinischer Verschreibungen und Medientechniken ist, die den ‚ganzen Menschen‘ oder das ‚ganze Leben‘ je unterschiedlich konfigurieren. Die folgenden Darlegungen argumentieren, dass diese heterogenen Praxisformen bei Bernd in dem an

eigene Kinder verhänget; Den Unwissenden zum Unterricht, Den Gelehrten zu weiterm Nachdencken, Den Sündern zum Schrecken, und Den Betrübten, und Angefochtenen zum Troste]. Hg. von Volker Hoffmann. München: Winkler, 1973, 5. Im Folgenden im Text belegt mit Seitenzahlen.

12 Vgl. erstmals Fritz Stemme: Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 72, 1953, 144-158.

13 Vgl. dazu grundlegend Günter Niggel: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarischen Entfaltung. Stuttgart: Metzler, 1977; Hans-Jürgen Schings: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler, 1977; Helmut Pfotenhauer: Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes. Stuttgart: Metzler, 1987.

entscheidender Stelle eingeschalteten Begriff der ‚Person‘ zusammenlaufen, von dem aus Alternativen zu jener Hypostasierung der organischen Form erkennbar werden, die um 1800 „das *Ganze* des menschlichen Lebens“¹⁴ im Wechselkurs „ein *Leben*, als Buch“¹⁵ verhandelt.

I.

Jenseits der Beschreibungen von Bernds *Eigene Lebens=Beschreibung* als medizinischer Fallbeschreibung oder religiöser Selbstbeobachtung gibt es einen pragmatischen Schreibanlass von Bernds Text, den er weniger offensiv ausflaggt, ohne den sein Text jedoch „nicht zu denken“¹⁶ ist. Denn Bernd sieht sich 1728 im Zentrum eines von einiger Aufmerksamkeit begleiteten Skandals, in dessen Folge er sein Amt als Katechet und Diakon in der Leipziger Peterskirche verliert sowie mit Lehr- und Predigtverboten belegt wird.

Trotz zahlreicher gesundheitlicher Rückschläge hatte Bernd 1709 seinen Traum vom Predigerberuf verwirklicht und es trotz seiner relativ bescheidenen Stellung zwischenzeitlich zu „einem der beliebtesten, wenn nicht zu dem beliebtesten Prediger Leipzigs“¹⁷ gebracht, der besonders durch den lebensnahen, undogmatischen Stil seiner – vielfach auch veröffentlichten – Predigten überzeugte.¹⁸ Als gegen Ende der 1720er Jahre auch die Qualität seiner Predigten unter seinen „kränklichen Leibes-Zufällen“ (304) leidet und seine Wirkung als Prediger nachlässt, veröffentlicht Bernd unter dem Pseudonym Christian Melodius ein Traktat über den *Einfluß der Göttlichen Wahrheiten in den Willen/ und in das gantze*

14 Karl Philipp Moritz: Anton Reiser. Ein psychologischer Roman [1795-1790]. In: ders.: Werke. Bd. I: Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde. Hg. von Heide Hollmer und Albert Meier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1999, 85-518. Hier: 312.

15 Novalis: [Teplitzer Fragmente]. In: ders.: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, historisch-kritische Ausgabe in 4 Bänden, einem Materialienband und einem Ergänzungsband. Bd. 2: Das philosophische Werk I, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Darmstadt: WBG, 31981, 596-622. Hier: 599.

16 Schings: Melancholie und Aufklärung, 99.

17 Volker Hoffmann: Nachwort. In: Bernd: *Eigene Lebens-Beschreibung*, 403–427. Hier: 412.

18 Auf dieser Höhe seines Schaffens war für Bernd, wie er einräumt, „immer ein Groschen Geld in Leipzig zu verdienen“ (267), womit wohl eine gewisse Neigung zur Nebeneinkunft gemeint ist, wenngleich Bernd beteuert, dass er ein „besseres Auskommen nicht aus Geld-Geiz, sondern aus Eruditions-Geiz“ (110) anstrebte, vor allem also Buchanschaffungen und Kollegeteilnahmen mit den Geschenken aus der Gemeinde finanzierte.

*Leben des Menschen*¹⁹, der ihm von Seiten der lutherischen Orthodoxie eine ganze Reihe unterschiedlicher Anklagen einträgt.²⁰ Obwohl Bernd bereits in einer 1722 veröffentlichten Predigt erwogen hatte, *Ob eine Vereinigung der Christlichen Religionen Wohl möglich und zu hoffen sey*²¹ (nun einer der Anklagepunkte) und ihm von kirchenobrigkeitlicher Seite schon zuvor einige Male vorgeworfen worden war, „den Spieß zu weit geworfen“ (233) zu haben, ist er dieser Auseinandersetzung – es erscheinen insgesamt 18 Gegenschriften²² – nicht gewachsen. Die Exemplare der Melodischen Schrift werden konfisziert und Bernd als ihr Autor identifiziert; er verzichtet freiwillig auf sein Predigeramt und erhält eine, wenn auch bescheidene²³, Pension. Bernd verlegt sich in der Folge notgedrungen ganz auf seine publizistische Tätigkeit, zu der auch die *Eigene Lebens=Beschreibung* gehört: die verspätete Apologie eines nach eigenem Empfinden zu Unrecht geschassten und „tief gekränkten Ichs“.²⁴

Dabei scheut sich Bernd nicht, alle „Striemen, und Beulen“, seine „Fehler, Gebrechen, Mängel und Schwachheiten“ (6) bis ins Kleinste auseinanderzusetzen. „Nämlich die Sache verhielt sich“ zum Beispiel

also. Sonntags nach Tische meditierte ich noch ein wenig auf die Predigt, wie gewöhnlich, bis um 2 Uhr, da der Gottesdienst angehet. Ich weiß nicht

19 Vgl. Christianus Melodius, Ph. Th. u. JC. [= Adam Bernd]: Einfluß der Göttlichen Wahrheiten in den Willen, und in das gantze Leben des Menschen [...]. Helmstedt/Leipzig: o. V., 1728.

20 Zu den Einzelheiten bereits früh: Johann Georg Walch: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Bd. 3/2. Neudr. der Ausg. Jena 1733-1739 mit einem Nachwort von Dietrich Blaufuß. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1985, 534-848. Vgl. Rolf Wintermeyer: Adam Bernd et sa relation au piétisme, considérés à partir de son traité ‚Einfluss der göttlichen Wahrheiten in den menschlichen Willen‘ (1728). In: Anne Lagny (Hg.): Les piétismes en Europe à l’âge classique. Crise religieuse, conversion, institutions. Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2001, 205-237.

21 Vgl. Adam Bernd: Die Liebe Gegen diejenigen, So nicht unserer Religion sind, Samt beygefügtter Frage, Ob eine Vereinigung der Christlichen Religionen Wohl möglich und zu hoffen sey, Am XIV. Sonntage nach Trinitatis Anno 1721, Nach Gelegenheit des ordentlichen Evangelii gezeiget. Leipzig: G. C. Wintzern, 1722.

22 Vgl. [Art.] Willen (Einfluß der Wahrheit in den). In: Großes vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden [...]. Bd. 57. Leipzig/Halle: Zedler, 1748, Sp. 80-119. Hier: Sp. 116-118. Vgl. auch Volker Hoffmann: Anmerkungen. In: Bernd: Eigene Lebens-Beschreibung, 431-452. Hier: 450.

23 Laut Eberhard Heinrich Daniel Stosch betrug die Pension „jährl. 200 thl.“. Vgl. Rüdiger Otto: Eberhard Heinrich Daniel Stoschs Aufzeichnungen über seinen Aufenthalt in Leipzig im Mai 1740. In: Leipziger Stadtgeschichte. Jahrbuch 2011. Im Auftrag des Leipziger Geschichtsvereins hg. von Markus Cottin, Detlef Döring und Gerald Kolditz. Markkleeberg: Sax-Verlag, 2012, 101-116. Hier: 110.

24 Hoffmann: Nachwort: 419.

mehr, ob ich zu Hause, ehe ich ausgieng, vergessen, noch einmal auf den Pot de Chambre zu gehen, oder ob ich bei dem langen Liede: *Ist Gott für mich, so trete etc.* sich schon so viel Wasser wiederum gesammelt; gewiß ist es, daß ich nicht durch unmäßiges Essen und Trinken daran Ursache gewesen, weil ich mein ordentliches Maß hatte, so oft ich predigte. Ich hatte kaum das Kapitel zu erklären angefangen, so konnte ich mich auf etwas, das ich sagen wollte, nicht bald besinnen; und ich mich stark anstrengte, und das Gedächtnis forcire, so merke ich, daß das Wasser unten fort will; und dies mit solchem starken Nisu und Treiben, daß ich den Augenblick in die größte Furcht gesetzt wurde. Und je mehr ich fürchtete, daß es geschehen möchte, das ich besorgte: je mehr wuchs die Not, und je mehr plagte mich der Urin. Ich kunte nicht länger auf der Kanzel stehen, sondern suche mir durch Niedersetzen zu helfen; aber auch dieses half nicht [...]. (333)

Bernds apologetische Strategie besteht in der schonungslosen Offenlegung körperlicher Prozesse: Er, der beteuert, Maß gehalten zu haben, erklärt sein besorgniserregendes Verhalten während einer Predigt mit seinem unkontrollierbaren Harndrang, einem seiner hartnäckigsten Symptome. Die in diesen ausgreifenden Passagen stets mitlaufende Unschuldsbehauptung steht dabei auch in einem engen Verhältnis zu Bernds Betonung des abjekten bzw. aversiven Charakter seiner eigenen Schrift, die er selbst als ein „Vomitiv“ (9) bezeichnet. Diese Fokussierung auf die Evakuierung von Körperflüssigkeiten und -säften, die sich etwa auch ausführlich auf Durchfälle bezieht, ist nicht ohne diskursive Folie. Denn Bernds Text ist auf halbem Wege jener Umstellung in der Organisation vitaler Prozesse platziert, die das 18. Jahrhundert den menschlichen Körper als Träger von Umlaufbahnen von Fluida aller Arten designieren lässt.

Bernd ist, wenig überraschend, Eklektiker. Für die Organisation seiner Zwangsvorstellungen wie seines Narrativs gleichermaßen entscheidend ist die galant-frühaufklärerische Variante des humoralpathologischen Paradigmas, dessen Überwindung zwar tendenziell bereits durch William Harveys Blutbewegungstheorie 1628 eingeleitet wurde, welches jedoch insbesondere in der medizinischen Praxis noch weit in das 18. Jahrhundert wirksam bleiben sollte.²⁵ Die *Eigene Lebens=Beschreibung* stellt ihren Verfasser mit der Bemerkung vor, er sei, sollte er „nach Thomasii Vorschlag die Mixtur und Vermischung der Temperamente“ bei sich beziffern, „ohngefähr im 30. Grade cholerisch und hochmütig, im 50. Grade

25 Vgl. Elke Maibaum: Der therapeutische Aderlass von der Entdeckung des Kreislaufs bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Versuch einer kritischen Neubewertung, Herzogenrath: Murken-Altrogge, 1983, 12-74. Zur „intensive[n] Verbreitung der Temperamentenlehre als Erkenntnisinstrument der deutschen Frühaufklärung“ vgl. Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik, Tübingen: Niemeyer, 1992, 267-335. Hier: 318.

sanguinisch und wollüstig, und im 60. Grade melancholisch oder furchtsam und traurig“ (17). Die hieraus folgende Annahme einer Notwendigkeit regelmäßiger „Selbst-Eröffnung“²⁶ in Form von Aderlässen, Abführ-, Brech- oder Schwitzkuren zur Flüssigkeitsregulierung dominiert die krisenhaften Zuspitzungen von Bernds Krankheit. Der selbstdiagnostizierte sanguinische Melancholiker Bernd verfügt über das laienmedizinische Wissen einer Zeit, die mit den Erscheinungsformen, Ursachen und Therapeutiken des diagnostischen Clusters aus Melancholie, Hypochondrie und hypochondrischer Melancholie, kurz der Gruppe „alle[r] delirierenden Ideen, die sich ein Individuum über sich selbst bilden kann“²⁷, aufs Beste vertraut ist.²⁸

Christian Thomasius', von Bernd angesprochene, Erneuerung der Temperamentenlehre als Teil der Moralphilosophie beruhte auf der Annahme dreier „Haupt=Laster“, „Geld=Geitz“, „Ehrgeitz“ und „Wollust“, als Spielarten der unvernünftigen Liebe, denen in physiologischer Hinsicht das sanguinische, cholerische und melancholische Temperament zugeordnet wurden.²⁹ Diese moralische Deutung der Temperamente wird dann von dem Hallenser Arzt Georg Ernst Stahl physiologisch gewendet: Stahls synergetisches Vitalmodell gründet auf der Vorstellung einer Leib-Seele-Reaktionen aller Art koordinierenden „Bewegung“³⁰, die nicht

26 Barbara Duden: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, 30.

27 Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 202013, 268.

28 Zum umstrittenen Verhältnis von Melancholie zur Hypochondrie vgl. zeitgenössisch exemplarisch die Diskussion bei Thomas Willis: *An Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock, in which Convulsive Diseases are Treated of* [1667]. Übers. v. Samuel Pordage. London: Dring, 1681, 90-96 und Nicholas Robinson: *A New System of the Spleen, Vapours, and Hypochondriack Melancholy: Wherein All the Decays of the Nerves, and Lownesses of the Spirits, are Mechanically Accounted For. To Which Is Subjoin'd, a Discourse upon the Nature, Cause, and Cure, of Melancholy, Madness, and Lunacy*, London: Bettesworth, Innys, & Rivington, 1729. Vgl. weiterhin Esther Fischer-Homberger: *Hypochondrie. Melancholie bis Neurose: Krankheiten und Zustandsbilder.* Bern u. a.: Huber, 1970, 81 u. ö.; Schings: *Melancholie und Aufklärung*, 48 f. sowie Wolf Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.

29 Vgl. Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke.* Bd. 11: *Von der Artzeney Wider die unvernünftige Liebe und der zuvorher nöthigen Erkäntniß Sein Selbst, Oder: Ausübung der Sitten=Lehre, Nebst einem Beschluß, Worinnen der Autor den vielfältigen Nutzen seiner Sitten=Lehre zeigt, und von seinem Begriff der Christlichen Sitten=Lehre ein aufrichtiges Bekäntniß thut.* Neudr. der Ausg. Halle 1696. Hg. von Werner Schneiders. Hildesheim u. a.: Olms, 21999, 170-173.

30 Georg Ernst Stahl: *Ausführliche Abhandlung von den Zufällen und Kranckheiten Des Frauenzimmers, Dem beygefüget Was zu einer guten Amme erfordert werde, Ingleichen Eine völlige Beschreibung des MOTUS TONICI, Nebst einer Vorrede Von dem weißen Fluße.* Leipzig: C. J. Eyssel, 1724, 627.

hydraulischen Charakters ist, sondern auf Spannungsdifferentiale der festen Teile des Körpers, den *tonus*, zurückzuführen. Diese Bewegung ist der *motus tonicus vitalis*, welcher von einem „gedachte[n] unkörperliche[n] Element“³¹ gesteuert wird, das die körperlichen und psychischen Prozesse verursacht und steuert: „Die Causa Efficiens oder dasjenige Wesen, welches den Motum Tonicum eigentlich anstellet und fortführet, ist die Seele, in so weit sie das Leben hervorbringt und erhält, und in Ansehung dessen sie insgesamt die Natur genennt wird.“³² Die enorme Überzeugungskraft von Stahls Entwurf lag in dieser Annahme einer inneren Organisation und eigengesetzlichen Funktionsweise des Leib-Seele-Komplexes. Als „Erkenntnisfähigkeit im Körper“³³ und Sachwalterin des Physiologischen präsidiert die Seele über die Bewegungen des Blutumschlages oder der Nutrition. Der Körper ist damit als belebtes Element eines, wie Stahl sich bereits 1684 ausdrückt, „Organismus formalis“³⁴ gefasst: einer Wirkeinheit von Leib und Seele, die diätetisch zu regulieren ist.

Die in Stahls Modell eingeführte Gestaltungskraft des Lebens geht einher mit einer Aufwertung der Bewegungen des menschlichen Gemüts, aber auch der Beobachtung im Hinblick auf die Organisation des Körpers: Angesichts der funktionalen Bestimmung der Seele ist nach Stahls Überzeugung ganz allgemein „eine Heilkunde ohne Berücksichtigung der Verfassung der Seele und ohne Kenntniss der Gefühlswelt“³⁵ vergeblich. Für das Leben wiederum ist in Stahls System das Prinzip der „Aussonderung“³⁶ entscheidend: Der Ausstoß potentiell schädlicher Elemente ist als Impuls der leiblichen Selbsterhaltung Ausdruck des organisatorischen Prinzips der Natur. Stahl zufolge „geschiehet es“ deshalb „auch, daß von hefftigen Affecten, welche, wie bekannt, das Geblüte rege machen, und sonst zu allen Auswürffen desselben Gelegenheit geben, theils würckliche

31 Wolfram Mauser: Glückseligkeit und Melancholie. Zur Anthropologie der Frühaufklärung. In: ders.: Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, 211-243. Hier: 224.

32 Stahl: Ausführliche Abhandlung von den Zufällen und Kranckheiten Des Frauenzimmers, 609.

33 Johanna Geyer-Kordesch: Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls. Tübingen: Niemeyer, 2000, 51.

34 Georg Ernst Stahl: Dissertatio medica inauguralis de Intestinis, eorumque Morbis ac Symptomatis, cognoscendis & curandis [1684], Halle/Magdeburg: C. Henckel, 1711, 11-18. Vgl. dazu Tobias Cheung: From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word 'Organism' from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries. In: British Journal for the History of Science 39, 2006, 319-339.

35 Georg Ernst Stahl: Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper (Halle 1695) und drei weitere Arbeiten. Ins Dt. übertr. und erl. von Bernward Josef Gottlieb. Leipzig: J.A. Barth, 1961, 24-37. Hier: 37.

36 Georg Ernst Stahl: Kurtze Untersuchung der Kranckheiten, Welche bey dem Kindlichen Alter des Menschen fürnemlich vorzukommen pflegen. Leipzig: C. J. Eyssel, 1718, 19.

Blutflüsse, theils aber, wenn solche nicht durchbrechen können, auf einen Auswurff zielende Bemühungen der Natur entstehen.“³⁷ Für Bernds Fixierung auf Säfte und Flüssigkeiten ist Stahls Modell attraktiv: Während er auch mit großer Aufmerksamkeit seine Trinkgewohnheiten protokolliert, ist der Bereich der sexuellen Erleichterung für ihn die Ursache dauerhafter Pein, da Bernd angesichts „schreckliche[r] Anfechtungen“ (208) und nicht näher beschriebener „Hindernisse“ (123) bzw. eines „gewissen unglücklichen Fall[es] in der ersten Jugend“ außer Standes ist, an „Heiraten“ zu denken und sogar beteuert, sein „Lebtage keine Weibes-Person, weder in, noch außer dem Ehestand erkannt“ (208) zu haben.

Nicht nur in dieser Hinsicht sieht sich Bernd immer wieder mit Stauungen konfrontiert: In einem besonderen schweren Fall führt der „Mangel [...] der guten geistlichen Bewegungen“ (348), wie er ausführt, gar zur Abfassung des Melodius-Traktats. Wenn Bernd so auch geistige Äußerungen als Depletionen eines aus dem Gleichgewicht gebrachten Flüssigkeits- und Säftehaushalts begreift, ist es in Bernds Logik der Ähnlichkeit nur konsequent, dass gerade während des Predigens sein Harn- oder Stuhl-drang überwältigend werden. Für ihn schließt sich jedoch noch eine nahezu unabschließbare Anzahl von Gebrechen und Symptomaten an die Zirkulationsstörungen an:

Ich war 1) verstopft im Leibe, 2) hatte keinen Appetit zu Essen und Trinken, 3) stieß es mir den ganzen Tag auf, 4) der Ober-Teil des Magens war geschwollen, 5) es drückte mich auf der rechten Brust, und fieng mich es auch an zuweilen auf derselben zu stechen, so gar, daß ich des Nachts nicht auf der rechten Seite liegen kunte, 6) wenn ich mich kaum des Abends ins Bette gelegt hatte, so brach der Schweiß Haufen-Weise heraus, und währte bis an Morgen. 7) Ich kunte vor Schwindel auf der Gasse nicht mehr gehen, 8) öfters spürte ich starkes Herz-Klopfen, 9) das Fleisch fiel zusehende vom Leibe, und kamen alle Adern hervor, 10) in vola und in der Fläche der Hände und der Füße hatte ich [...] Hitze, [...] 11) nach der Mahlzeit war der rechte Backe, und das rechte Ohr-Läpgen Feuer-rot, und die linke Seite hingegen blaß, so daß die, so um mich waren, sich recht darüber verwunderten; andere Dinge zu geschweigen, die mir jetzt nicht mehr alle einfallen. (260)

Angesichts dieser weitreichenden Übertragungen merkt Bernd auf, als er davon erfährt, dass Stahl „eine Disputation de Febri hectica“ (264), also des „Schwindsüchtige[n] Fieber[s]“³⁸ gehalten habe, „und bis 10 Signa

37 Stahl: Ausführliche Abhandlung von den Zufällen und Kranckheiten Des Frauenzimmers, 586.

38 Vgl. Johann Storch: PRAXIS STAHLIANA, Das ist Herrn Georg Ernst Stahls, Königl. Preussischen Hof=Rath und Leib=Medici, COLLEGIUM PRACTICUM, Welches theils von Ihm privatim in die Feder dictirt, theils von seinen damaligen Auditoribus aus dem Discurs

und Merkmale von dieser Krankheit angegeben“ (264), die Bernd allesamt an sich beobachtet. Stahl hatte eine Neubewertung des Fiebers vorgeschlagen und postuliert, dass das Fieber nicht etwa eine Krankheit sei: Vielmehr sei es Symptom eines Heilungs- oder Reinigungsprozesses des Körpers.³⁹ Doch Bernds Konsultation bei Stahl ist denkbar enttäuschend: Stahl empfiehlt, der Patient „solle nur Aderlassen, seine Pillen brauchen, und sich seines [antihämorrhagischen] roten Pulvers bedienen“ (264), Schwindsucht will er bei Bernd jedoch nicht erkennen. Es ist dies nicht die erste – und nicht die letzte – Erfahrung dieser Art für den Geplagten. Immer wieder ist Bernd mit Ärzten konfrontiert, die ihn vertrösten oder ihn, so wie Stahl, für einen „malade imaginaire“ (261) halten. Über diesen Mangel rechtfertigt sich der vordergründige Schreibanlass von Bernds *Eigener Lebens=Beschreibung*: die Dokumentation seiner, wie es der volle Titel will, *großen Theils noch unbekannten Leibes= und Gemüths=Plage*, und der Zweck, „den leiblichen, und geistlichen Ärzten Materie an die Hand zu geben“ (5).

II.

Bernds *Eigene Lebens=Beschreibung* erscheint 1738; seiner *Abhandlung von Gott und der Menschlichen Seele* fügt er 1742 eine Fortsetzung hinzu, ehe er 1745 im Anhang seiner *Theologisch=Philosophischen Abhandlung von dem Höchsten Ubel des Menschen in seinem Leben die Ursachen, warum der Autor seine bisher herausgegebene Lebens=Beschreibung nicht fortzusetzen gesonnen* mitteilt. Während Bernd in der *Eigenen Lebens=Beschreibung* noch vorsieht, seine Schrift könne auch *Den Betrübten, und Angefochtenen zum Troste* dienen (so der Titel weiter), ist er in den *Ursachen* 1745 schließlich davon überzeugt, lesen sollten ihn nur solche mit „gesunde[n] Leiber[n]“ und „starcke[n] Gemüther[n]“, vor allem einer „gesunde[n] und mäßige[n] Einbildungs=Krafft“ – am besten lesen könne seinen Text aber jemand, „so studiret und aus pneumatischen Büchern zum wenigsten ein theoretisches Erkenntniß von den seltsamen Zufällen

mit besonderem Fleiß nachgeschrieben [...]. Leipzig: C. J. Eyssel, 1732, 928-952. Die von Bernd erwähnte Disputation ist Johannes Jacob Ewald: *Disputatio Medica Inauguralis De Hectica Febre*. Halle/Magdeburg: C. Henckel, 1705.

39 Vgl. Georg Ernst Stahl: *Theoria medica vera. Physiologiam & pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae & artis veris fundamentis*. Halle: Orphanotropheum, 1708, 924-947; dazu auch Johanna Geyer-Kordesch: *Fevers and other Fundamentals: Dutch and German Medical Explanations c. 1680 to 1730*. In: *Medical History*, Suppl. No. 1, 1981, 99-120. Hier: 114 f.

der Einbildungs=Krafft, und der Imagination bekommen haben“.⁴⁰ Mit dem Begriff der Einbildungskraft und der Warnung vor einer „communication contagieuse de l’imagination“⁴¹ ruft er den genetischen Kontext seiner fixen Ideen auf: „P. Malebranche de inquirenda veritate“, und zwar das „Kapitel de imaginatione“ (63).

Für den Cartesianer Malebranche ist die Einbildungskraft aus dem Prozess der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet:⁴² Den menschlichen Körper durchziehen in seinem Modell ein Netz von Fibern, deren Enden die Sinne darstellen. Normale Wahrnehmungsvorgänge bestehen darin, dass, ausgehend von den Nervenenden und mittels der Agitation der „esprits animaux“⁴³ externe, d. h. physische, sinnliche Eindrücke vom Gehirn als gegenwärtig vorgestellt werden. Die Instanz der Imagination verfügt über alle Anordnungen oder Muster, in denen in der „mémoire“⁴⁴ ehemalige, von den Lebensgeistern verursachte Spuren aufgespeichert werden: Bleibt die physische Verursachung der Perzeption aus, ist sie so in der Lage, Gegenstände innerhalb des Gehirns als abwesende vorzustellen. Die Einbildungskraft besteht folglich in dem Vermögen der Seele, Bilder zu formen; wobei Malebranche zwischen der kontrollierten und aktiven Imagination der Seele und „l’imagination passive du corps“⁴⁵, der unwillkürlichen, sinnlichen Einbildungskraft unterscheidet, die Malebranches Okkasionalismus für die Schwachstelle ansonsten geregelter Abstimmungen zwischen den Substanzen Leib und Seele hält.

So versteht auch Bernd die Einbildungskraft. Er geht davon aus, dass Gott „die menschlichen Seelen so erschaffen, daß sie zu diesen, oder jenen Zeiten solche Phantasien in der Nacht bekommen müssen, welche den Menschen, das was ihnen begegnen wird, zuvor abbilden und

40 Adam Bernd: Theologisch=Philosophischen Abhandlung von dem Höchsten Ubel des Menschen in seinem Leben, wie er demselben entgehen, und hingegen des höchsten Gutes theilhaftig werden könne; samt angehängten Ursachen, warum der Autor seine bisher herausgegebene Lebens=Beschreibung nicht fortzusetzen gesonnen. Leipzig: Heinsius, 1745, 170 f. [der *Ursachen*].

41 Nicolas Malebranche: De la recherche de la vérité [1674/75]. In: ders.: Oeuvres complètes de Malebranche. Bd. I. Hg. von Antoine Eugène Genoude und Henri Lourdoueix. Paris: Sapia, 1837, 1-399. Hier: 77-92.

42 Vgl. dazu Rudolf Behrens: Nicolas Malebranche: ‚De la recherche de la vérité‘ (1674/75). In: ders./Jörn Steigerwald (Hg.): Aufklärung und Imagination in Frankreich (1675-1810). Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, 30-59; Gabriele Dürbeck: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen: Niemeyer, 1998, 86-110.

43 Malebranche: De la recherche de la vérité, 43-45. Vgl. dazu Edwin Clarke: The Doctrine of the Hollow Nerve in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Lloyd G. Stevenson/Robert P. Multhauf (Hg.): Medicine, Science and Culture. Historical Essays in Honor of Owsei Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968, 123-141.

44 Vgl. Malebranche: De la recherche de la vérité, 51 f.

45 Ebd., 43.

andeuten“ (48). Das ist das Vermögen, aber auch der problematische, weil instabile Charakter der Einbildungskraft, der die Lektüre seiner eigenen Schrift riskant macht. Die menschliche Seele ist aufgrund der labilen Einrichtung ihrer bildgebenden Verfahren anfällig für „starke und lebendige Vorstellungen [...], die wegen Schärfe und Hitze der Lebens-Geister sich stark und tief im Gehirne eindrucken“ (178). So kann die Einbildungskraft auch Zwangsvorstellungen auslösen. Bernd selbst wird in besonderer Weise von jener des Suizids heimgesucht, den er in seinem *Discours von der Autochirie*, einer der *Eigenen Lebens=Beschreibung* eingelegten Abhandlung, auf vergleichsweise systematische Weise diskutiert. Dort beschreibt er, dass ihm die Vorstellung eines Messers „[s]o stark, so unvermutet, und lebhaftig“ ist, dass er sich nicht davon freimachen kann. „[S]o tief schnitte sie in das Gehirne ein, und legte einen Grund zu den Gedanken, und zu der Furcht, das zu tun, wofür ich doch den größten Abscheu hatte, mit der ich hernach lange Zeit bin geplaget worden“ (128):

Ich kunte nicht leicht ein Messer sehen, ohne dafür zu erschrecken; und wenn ich aß, so musste ich es mit ganzer Gewalt feste halten, damit ich nicht schnelle zuführe; oder wenn die Speise zerschnitten, solche mit der Hand fassen, und in den Mund stecken. Die Feder, mit der ich schrieb, das Federmesser, womit ich die Feder besserte, die Tabaks-pfeife, die ich in den Mund nahm, die Licht-Schere, womit ich das Licht schneuzete, den Degen den ich ansteckte, die Turm-Spitze, die ich sahe, ja den Finger, den ich nahe zum Munde brachte, setzte ich mir durch einen Gedanken, der schneller als ein Pfeil entstund, an den Hals. (131)

Die *Idée fixe* eines Messers verbindet sich mit dem Bild des Pfeils, das die Geschwindigkeit der Anfechtungen signalisiert, die Bernd „wie ein Pfeil so schnell und wider [seinen] Willen“ (40) befallen⁴⁶, aber auch noch einen weiteren Kontext markiert. „Diese Bewandnis“ der Exzesse der Imagination hat es, wie Bernd 1745 in den *Ursachen* beschreibt, nämlich „auch mit Geistlich=Angefochtenen. *Joseph Hall* hat ein Buch von Geistlichen Anfechtungen geschrieben, unter dem Titul, Feurige Pfeile des Satans, und vorne vor dem Titul=Blatte die Teufel, und seine Pfeile in Kupfer stechen lassen.“⁴⁷ Bernd bezieht sich auf die Schrift *Satan's fiery darts quenched, or, Temptations repelled* (1647) des anglikanischen Bischofs Joseph Hall, die 1670 von dem Schweizer reformierten Pfarrer Johannes

46 Vgl. dazu, mit dem Verweis auf Gottfried Arnolds *Theologia experimentalis*, auch Stefanie Retzlaff: *Observieren und Aufschreiben. Zur Poetologie medizinischer Fallgeschichten (1700-1765)*. Paderborn: Fink, 2018, 160.

47 Bernd: *Ursachen*, 169 f.

Zollikofer ins Deutsche übersetzt worden war:⁴⁸ wie Bernds *Eigene Lebens=Beschreibung* selbst⁴⁹ „ein Buch vor die Angefochtenen, oder vielmehr vor Prediger, welche Angefochtene zu trösten haben“.⁵⁰

In diesem Sinn eröffnet Bernd zunächst auch die *Eigene Lebens=Beschreibung*. Es handele sich um das „Exempel eines Menschen, bei dem Gottes gewöhnliches und großes Haupt-Werk vom zwölften Jahre an bis ins Alter, und schier bis diese Stunde gewesen, ihn zu töten, und wieder lebendig zu machen: ihn in die Hölle, und wieder heraus zu führen.“ (16) Mit dieser letzten Wendung platziert Bernd seinen Text in der Reihe von Bekehrungsberichten, die er auch dem Publikum seiner Predigten zur Lektüre anempfiehlt.⁵¹

Eine besondere Rolle nimmt dabei für Bernd das Werk des „gottseelige[n]“ orthodoxen Pfarrers Christian Scriver ein, Autor eines der erfolgreichsten Erbauungsbücher des 17. Jahrhunderts, des *Seelen=Schatzes*, von dem Bernd hervorhebt, dass dieser selbst „seine Theologie und Frömmigkeit unter vielem Creutz und Anfechtungen gelernet“⁵² habe. Scriver bekennt, selbst „auch in etwas versucht“ zu sein, „was Miltz=Kranckheit und Schwermuth ist [...] / wenn das Gemüth schon gantz mit Nebel und trüber Luft gleichsam erfüllet“⁵³, und diese Einsicht in die psychophysische Dimension der Anfechtungen informiert seine

48 Vgl. zum publizistischen Kontext Udo Sträter: Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur im in Deutschland im 17. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 10-18.

49 1745 erklärt Bernd rückblickend, sein Anliegen habe darin bestanden, „daß ich ein Objectum afflictum, eine Affliction, ein Leiden, eine Plage, eine Trübsal, ein Creutz, und eine gewisse Anfechtung bekannt machen wollte, von welcher ich glaubte, daß, wo sie nicht gantz und gar unbekannt, doch den wenigsten bekannt wäre; und daß, eben weil sie so wenig bekannt wäre, ich mich zum höchsten verbunden zu seyn erachtete, solche einem ieden, und insonderheit denen bekannt zu machen, welche ihres Beruffs wegen einen betrübten und angefochtenen zu trösten verpflichtet und gehalten sind.“ (Bernd: Ursachen, 143 f.)

50 Bernd: Einleitung zur christlichen Sitten=Lehre, 300.

51 Vgl. Hoffmann: Nachwort, 416.

52 Bernd: Einleitung zur christlichen Sitten=Lehre, 273 f.

53 Christian Scriver: *Seelen=Schatz* / Darinn Von der menschlichen Seelen hohen Würde / tieffen und kläglichen Sünden=Fall / Busse und Erneuerung durch Christum / Göttlichen heiligen Leben / vielfältigen Creutz und Trost im Creutz / seeligen Abschied aus dem Leibe / triumphirlichen und frölichen Einzug in den Himmel / und ewiger Freude und Seeligkeit / erbaulich und tröstlich gehandelt wird [...] [1675-1692]. Leipzig/Helmstädt/Magdeburg: C. Süstermann/C. Seidel, 1708, 584. Vgl. dazu auch Schings: Melancholie und Aufklärung, 345, Anm. 18.

seelsorgerische Tätigkeit.⁵⁴ Scriver war vom „Vater“⁵⁵ des Pietismus, Johann Arndt, beeinflusst sowie Schüler des lutherischen Theologen Joachim Lütkemanns, dessen *Vorsmack der göttlichen Güte* (1653) die erste Schrift war, die in dem von Johann Jakob Spener institutionalisierten *Collegium pietatis*⁵⁶ gelesen wurde.⁵⁷ Trotzdem Bernd, vor allem nach der Melodius-Affäre und mit Blick auf seinen Rehabilitierungsversuch als Prediger, seine Distanz zur „Hällischen Partei“ (210) immer wieder betont, ist sein eigenes Projekt damit zumindest genealogisch im Bereich der Frömmigkeitsübungen des Pietismus zu Hause. Die pietistische Literatur – Bernd nennt „Arnolds Leben der Gläubigen und Alt=Väter, Graf Henckels letzte Stunden, Reitzens Historie der Wiedergebohrnen, Gerbers Historie der Wiedergehohmen in Sachsen, Historie der Wiedergebohrnen zu Offenbach, und viel andere solche Bücher mehr“ – biete „lauter merckwürdige Exempel von sonderbaren Bekehrungen“, in denen er sich „selbst vielmahl [...] abgebildet befunden“ habe: „wie es denen gegangen ist, deren Leben beschrieben wird: so ist es auch dir gegangen“.⁵⁸

Bernd geht mit den verschiedenen reformierten Frömmigkeitsbewegungen davon aus, dass die alles entscheidende „Richtschnur“ der „Gottseeligkeit“⁵⁹ das individuelle Gewissen ist.⁶⁰ Aufgrund der Unmittelbarkeit der göttlichen Gnade ist für das individuelle Heil der Gläubigen nicht eine vermittelnde Institution, sondern die individuelle Aneignung bzw. Erringung des Glaubens auf dem Wege der „Realisierung und Aktualisierung der Glaubensentscheidung im alltäglichen Leben“⁶¹ entscheidend. Noch jenseits dessen jedoch steht Bernds Projekt in einer Tendenz zur geistlichen Selbstkontrolle, die sich seit der zweiten Hälfte des

54 Vgl. dazu die Lektüre von Scriver, von Bernd (75) besonders hervorgehobenem, *Vom verlorenen und wiedergefundenen Schäflein* in: Retzlaff: *Observieren und Aufschreiben*, 164-167.

55 Martin Brecht: *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*. In: ders. (Hg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 113-203. Hier: 151.

56 Vgl. Martin Brecht: *Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen*. In: ders. (Hg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 281-389. Hier: 309

57 Brecht: *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, 170.

58 Bernd: *Ursachen*, 38.

59 Bernd: *Einleitung zur Christlichen Sitten=Lehre*, 584.

60 So erklärt es sich auch, dass Bernd eine „innerliche[] Action“ als den „höchsten Grad der Anfechtung“ erachtet: „ein heimlicher Grimm gegen Gott“ (140). Vgl. dazu Retzlaff: *Observieren und Aufschreiben*, 159. Zum allgemeineren Kontext vgl. Markus Steinmayr: *Menschenwissen. Zur Poetik des religiösen Menschen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 2006, 156-161.

61 Sträter: *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall*, 116.

17. Jahrhunderts auch über die verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen hinaus etablierte:⁶² Die damit verbundene „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“⁶³, der *Adiaphora* oder *Mitteldinge*, ist es auch, die Bernd immer wieder mit Pietisten aneinandergeraten lässt.⁶⁴ Dennoch ist damit, auch für Bernd einschlägig, eine Tendenz reformierter Theologie angesprochen, „Gott und die rechte Weißheit aus der Schrift der grossen und kleinen Welt zu erkennen“;⁶⁵ und etwa auch Stahls medizinischer *Influsionismus* teilt diesen Hang zur *Observation*. Während sich Stahl selbst dagegen wehrt, von pietistischer Seite vereinnahmt zu werden und etwa die Wirksamkeit der in den Franckeschen Anstalten hergestellten Medikamente öffentlich in Frage stellt⁶⁶, wird seine Lehre von den meisten pietistischen Ärzten als verbindlich angesehen.⁶⁷ Bereits in der *Melodius-Schrift* hatte Bernd diese Verbindung von theologischer Seite eingefordert:

Ich wünschte, daß *Philosophi*, oder *Theologi* noch mehr auf sich selbst Achtung gegen möchten, um so wohl die natürliche, als sittliche *Connexion* zwischen Leib und Seele noch ferne an das Licht zu stellen. Niemahls entdeckt man mehr Wahrheiten, als durch eine genaue Attention auf sich selbst, und auf das, was in unserm Leibe und in unserer Seele vorgehet.⁶⁸

Anlass für die endgültige Abkehr Bernds vom Halleschen Pietismus ist ein Gespräch mit einem alten Freund, das Bernd 1745 in den *Ursachen*

62 Vgl. Kaspar von Greyerz: Der alltägliche Gott im 17. Jahrhundert. Zur religiös-konfessionellen Identität der englischen Puritaner. In: *Pietismus und Neuzeit* 16, 1990, 11-30. Hier: 18.

63 Vgl. Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, 209-302.

64 Vgl. Schings: *Melancholie und Aufklärung*, 104.

65 Johann Arndt: Das Grosse Geheimniß der Menschwerdung des ewigen Worts. In einem Send=Schreiben an seinen guten Freund. Erasmus Wolfartum, Notar. Publ. Caes. &c [1599]. In: Christian Hoburg: *Theologia Mystica; oder Geheime Krafft=Theologia der Alten [...]* [1676]. Amsterdam/Frankfurt a. M.: H. Betkuis, 21700, 10.

66 Vgl. Jürgen Helm: Das Medizinkonzept Georg Ernst Stahls und seine Rezeption im Halleschen Pietismus und in der Zeit der Romantik. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 23, 2000, 167-190. Hier: 174.

67 Die Nähe zwischen Stahls, auch durch seine Schüler wie Michael Alberti, Johann Samuel Carl oder Johann Daniel Gohl repräsentierten, holistischer Medizin und dem Pietismus ist zudem vielfach hervorgehoben worden. Vgl. dazu die sehr affirmative Studie von Geyer-Kordesch: *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*. Zu Einzelstudien vgl. exemplarisch Eckhard Altmann: *Christian Friedrich Richter, Arzt, Apotheker und Liederdichter des Halleschen Pietismus*. Witten: Luther-Verlag, 1972; Wolfram Kaiser/Arina Völker (Hg.): *Michael Alberti (1682-1757). Beiträge zur Universitätsgeschichte*. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1982.

68 Melodius: *Einfluß der Göttlichen Wahrheiten in den Willen*, 665 f.

wiedergibt.⁶⁹ Bereits in der *Eigenen Lebens=Beschreibung* hatte Bernd gegen das pietistische Modell von „Buß-Kampf, und Durchbruch“ eingewandt, „daß bei manchem Sünder ziemlich das Gewissen aufwache, und sie zu solcher Zeit heftig nage, hernach aber durch den Glauben an Christum wiederum beruhiget werde“ (183). Gemeint ist damit die Möglichkeit einer Art der inkrementellen oder nötigenfalls zu wiederholenden Bekehrung, die er auch gegenüber dem Freund einklagt.

[O]b ich zwar, wie ich mir vorgenommen, meinen Zustand auf das kläglichste und beweglichste ihm vorstellte, auch in meinem Gesichte so verfallen, und Jammer=voll aussah, daß ich hätte meynen sollen, auch mein ärgster Feind müßte durch einen bloßen Anblick zum Mitleiden bewegt werden; dennoch nahm er [...] in einem Augenblick das Antlitz und die Mine eines solchen Menschen an, der den höchsten Eckel und Abscheu vor seinen Nechsten hat. Ich könnte, meynte er, meine seltsame Plagen nicht anders, als eine gerechte Strafe von GOTT ansehen; denn ich sollte doch gedencken an diejenige Schrifft, die ich ehedessen herausgegeben. Und wie solte GOTT aufhören mich auf eine solche bittere Weise heimzuseuchen, da ich zu sündigen nicht aufhörete.⁷⁰

Nicht nur ist der ehemalige Freund nicht willens, über Bernds Melodius-Traktat hinwegzusehen: Auch ist ihm der besorgniserregende Zustand Bernds schlicht Beleg für das Ausbleiben von dessen Bekehrung.

III.

Was in diesem Disput zum Ausdruck kommt, ist eine Differenz der temporalen Organisationsformen. Denn Bernds Bußkampf ist unabschließbar, und sein „Alltagsleben wird folglich nicht selektiv dargestellt als bloßes Präludium des letztendlich allein bedeutsamen Daseins in Gott“.⁷¹ Bernds Anfechtungen tragen sich insbesondere aus in sechs krisenhaften Phasen in der *Eigenen Lebens=Beschreibung* zwischen 1695 und 1736, sowie einer weiteren 1739/40, von der die *Fortsetzung seiner eigenen Lebens=Beschreibung* (1742) berichtet.

Bemerkenswert ist die Tendenz seiner Beschwerden, in der „Marterwoche“ (330), der Karwoche, und damit der Woche seiner Geburt aufzutreten: „Gegen Ostern, und im Frühjahre, wenn der Saft in die Bäume tritt, und auch bei den Menschen sich die Säfte vermehren, habe ich jederzeit angemerkt, daß ich mehr Urin, als zu andern Zeiten lasse“ (332 f.). Bernd

69 Vgl. dazu auch Schings: Melancholie und Aufklärung, 105.

70 Bernd: Ursachen, 47 f.

71 Pfothenhauer: Literarische Anthropologie, 57.

konfrontiert das Modell einer Wiederholung, deren Intervall und Wellenlänge an der Labilität des Körperlichen ausgerichtet ist mit einer Perspektive auf das je Gegenwärtige; den pathographischen „Haupt=Endzweck“⁷² mit dem „Neben=Absehen“, „zugleich allerhand angenehmes und bitteres zu erzählen“:⁷³ So schildert Bernd etwa Kriegsgeschehen, Episoden aus dem Breslau während einer Pestepidemie und Leipzig während der roten Ruhr, Hungersnöte oder Sonnenfinsternisse, jeweils schwerpunktmäßig an seinen besonders krisenhaften Jahren orientiert: Johann Georg Hamanns Urteil, demzufolge Bernds „Memoires [...] sehr brauchbar“ sind, „wenn man Kleinigkeiten mit Verstand ansehen und anwenden kann“⁷⁴, bezieht sich auf eben jene Verknüpfung des „Unnötigen und Unnützlichen [...] mit dem Nützlichen“ (13) in Bernds Text.

Die Form der *Eigenen Lebens=Beschreibung* partizipiert, und wenn nur im Sinne einer „Einkleidung“⁷⁵, damit zugleich auch an einer Variante biographischen Schrifttums, die ihr Zentrum im Unterschied zu den pietistischen Bekenntnissen nicht im Ich oder in Gott, sondern einzig im geschichtlichen Lauf der Welt hat:⁷⁶ Die pragmatischen Großformen des Biographischen, die Berufsautobiographie und die abenteuerliche Lebensgeschichte stehen formal noch ganz in der Tradition der Haus- und Familienbücher und damit der privaten Chroniken. Die strukturellen Konventionen dieser meist für Familienangehörige verfassten Lebensbeschreibungen gleichen denen anderer biographischer Formen wie der Parentation oder der Eloge: Nach einem Lebenslauf, der die Ahnenreihe, Umstände der Geburt, Kindheit und Ausbildung sowie absolvierte Reisen und Abenteuer aufnimmt, folgt die Charakteristik, die eine Zuordnung zu einem Temperament vornimmt und allenfalls besondere Umstände des Lebenswandels verzeichnet.⁷⁷ Bernds Gliederung der *Eigenen Lebens=Beschreibung* ruft ein grob vergleichbares Formular auf. § 1 eröffnet mit einem „generalen Begriff, und summarischen Abriß von meinem miserablen und Jammer-vollen Leben“ (16), dem z. B. auch die Bestimmung seines Temperaments zu entnehmen ist; außer dem eingelegten *Discours von der Autochirie* (§§ 61-76, 147-207), einem Rückblick auf sein

72 Bernd: Ursachen, 143

73 Bernd: Ursachen, 22.

74 Johann Georg Hamann: Brief an Johann Christoph Hamann, 24. Okt. 1759. In: ders.: Briefwechsel. Bd. I: 1751-1759. Hg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel, 1955, 432-434. Hier: 433.

75 Niggel: Geschichte der deutschen Autobiographie, 66.

76 Vgl. Clemens Lugowski: Die Form der Individualität im Roman [1932]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, 149. Vgl. auch Niggel: Geschichte der deutschen Autobiographie, 16.

77 Vgl. Niggel: Geschichte der deutschen Autobiographie, 14-26.

Predigeramt (§§ 116-127, 278-317) und dem Schlusskapitel § 164 ist sein Leben in annalistischer Reihung erzählt.⁷⁸

„Ich muß zum Beschluß eilen, so viel ich auch noch zu dieser Geschichte meines Lebens hinzu tun könnte. Denn je länger ich damit umgehe, je mehr fällt mir ein von dem, was ich da und dort vergessen“ (399), heißt es schließlich zum Ende. Das Problem, das sich für Bernd hiermit verbindet, ist eines der Form: Denn selbst wenn, wie in Thomasius' *Einleitung zur Sitten Lehre* von 1692, „das Leben des Menschen vor die Vereinigung des Leibes und der Seelen genommen wird“, bleibt festzuhalten, dass dieses „Leben des Menschen [...] nichts anders als die *Dauerung* des menschlichen Wesens“⁷⁹ ist. In Bernds Sorge um Vollständigkeit ist damit ein Prinzip der textuellen Annäherung an den Tod angesprochen, die auf der Tafel vorgeführt ist, die der spanische Conquistador Don Cyrillo de Valaro in Johann Gottfried Schnabels *Insel Felsenburg* hinterlässt: „Ich empfinde, daß ich Alters halber in kurtzer Zeit sterben werde [...]. Dieses habe ich geschrieben am 27. Jun. 1606. / Ich lebe zwar noch, bin aber dem Tode sehr nahe, d. 28. 29. und 30. Jun. und noch d. 1. Jul. 2. 3. 4.“⁸⁰

Bernds Antwort auf diese Problematik ist die in zwei Installationen betriebene Fortsetzung seiner *Lebens=Beschreibung*. Über das Jahr 1716 schreibt Bernd: „Es mögen mir dieses Jahr wohl auch noch andere merkwürdige Dinge begegnet sein; weil ich aber meine Diaria Anno 1728 [...] zerrissen, und guten teils verbrannt habe, welches ich sehr betaure; so kann ich mich jetzo auf dieselben nicht mehr besinnen“ (327). Dass Bernd aus Angst vor einer angeblich drohenden Hausdurchsuchung im Rahmen der Melodius-Affäre seine Tagebücher – bevorzugte Instrumente der pietistischen Erfahrungsschriftlichkeit, die er noch als Prediger seinen Gemeindemitgliedern „zur Dokumentation der Gnaden- und Zornerweisungen Gottes“⁸¹ ebenfalls ans Herz legt – vernichtet, ist eine Vorsichtsmaßnahme mit Blick auf seine Streitsache, in der er jedweden Anschein von Heterodoxie zu vermeiden sucht. Zwei unterschiedliche Register der Notation verschmelzen hier: die Mitschrift geistlicher Selbstbeobachtung

78 Vgl. auch Hoffmann: Nachwort, 421.

79 Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke*, Bd. 10: *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen / galanten und vergnügten Leben zu gelangen / Oder Einleitung Zur Sitten Lehre Nebst einer Vorrede / In welcher unter andern der Verfertiger der curiösen Monatlichen Unterredungen freundlich erinnert und gebeten wird / von Sachen die er nicht verstehet / nicht zu urtheilen / und den Autorem dermahleinst in Ruhe zu lassen*. Neudr. der Ausg. Halle 1692. Hg. von Werner Schneiders. Hildesheim u. a.: Olms, 1995, 66 [meine Hervorh.].

80 Johann Gottfried Schnabel: *Insel Felsenburg* [1731-43]. Mit Ludwig Tiecks Vorrede zur Ausgabe von 1828. Hg. von Volker Meid und Ingeborg Springer-Strand: Stuttgart: Reclam, 2013, 170.

81 Hoffmann, Nachwort: 416.

und das Resümee der öffentlichen Taten und, damit verbunden, zwei in erheblichem Maße an Textualität gebundene Individualitätsmodelle.

Jenseits des *schriftlichen* Bekenntnisimperativs ist die Individualisierung des Gottesverhältnisses im Protestantismus allerdings auch in besonderer Weise an Praktiken der *Lektüre* gebunden:

Auf die Lesung moralischer Schriften aber habe ich niemahls mehr, als des Tages eine Stunde gewendet; und zwar nicht die Scienz der Morale daraus zu studiren, sondern um eine Stunde des Tages zur Devotion auszusetzen, und bey den vielen Dingen, die man vor den Verstand lernet, auch an die Besserung des Willens zu gedencken. Ich wurde als ein Knabe von 13. und 14. Jahren schon genöthiget, denen, bey welchen ich im Hause war, aus Arndts Christenthum, Lütkemanns Vorschmack, und Scrivers Seelen=Schatz alle Abende eine Stunde etwas vorzulesen. Und nach der Zeit bin ich, weiß selbst nicht wie, bey dieser guten Gewohnheit geblieben, auch zu der Zeit, da ich mein eigner Herr gewesen, und die Stunden eintheilen können, wie ich gewolt habe.⁸²

Bernd setzt in seinen Lektüren um, was der von ihm wiedergelesene Johann Arndt als „lebendige thetigue Übung“⁸³ beschreibt:⁸⁴ die Einübung eines „individuellen Aneignungs-, Verarbeitungs- und Wachstumsprozeß[es]“⁸⁵ in der zu wiederholenden Devotion. Dieses Andachts- bzw. Bewährungsmodell, das auch somatischen Charakter hat und spätestens mit Gottfried Arnolds *Theologia experimentalis* zum organisatorischen Prinzip enthusiastischer Glaubenspraxis wird, setzt sich bei Bernd um in eine Fokussierung auf einzelne Zeitpunkte des Erlebens und deren je gegenwärtige Handlungserfordernisse oder Anfechtungen. So auch in den von Joseph Hall inspirierten Gelegenheitsmeditationen Christian Scrivers, *Gottholds zufällige Andachten* (1671), die Bernd ebenfalls schätzt. Gegenüber den Traditionen der ignatianischen bzw. augustinischen, neuplatonischen spirituellen Exerzitien⁸⁶ sind die Gelegenheitsmeditationen durch einen unsystematischen, pragmatischen Charakter gekennzeichnet, durch die spontane Deutung wahrgenommener Phänomene bzw.

82 Bernd: Einleitung zur christlichen Sittenlehre, 313.

83 Johann Arndt: Vier Bücher Von wahrem Christenthumb / Heilsamer Busse / Herzlicher Rewe und Leid über die Sünde und wahrem Glauben: auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen. Das Erste Buch [1605]. Magdeburg: Francke, 1610, Vorrede, A iij.

84 Zum Komplex der asketischen Übung allgemein und mit Bezug auf Bernd vgl. die Diskussion bei Retzlaff: Observieren und Aufschreiben, 147-149 und 158-163.

85 Udo Sträter: Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, 34.

86 Vgl. die hilfreiche Darstellung bei Gary Hartfield: The Senses and the Fleshless Eye: The ‚Meditations‘ as Cognitive Exercises. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): Essays on Descartes‘ ‚Meditations‘, Berkeley u. a.: University of California Press, 1986, 45-79.

deren „am sinnträchtigen Vorgang beteiligte[r] Größen“.⁸⁷ Die hierfür einschlägige textuelle Instanz ist, was in Bernds *Eigener Lebens=Beschreibung* immer wieder „Zufall“ heißt; ein zentrales Element seines Textes, dem zurecht „leitmotivische[r]“⁸⁸ Charakter attestiert worden ist.

IV.

Während Bernds ‚Anfechtungen‘, ‚Casus‘, ‚Gelegenheiten und Zufälle“⁸⁹–Begriffe, die er über weite Strecken synonym verwendet – als Bewährungsproben große Teile des Narrativs bestimmen, werden anstelle einer unvermittelten Parataxe von Einzelvorfällen auch immer wieder zuvor erzählte Begebenheiten wieder aufgegriffen, und zwar insbesondere solche, die mit Bernds Krankengeschichte sowie der meist nur angedeuteten Melodius-Affäre zu tun haben.⁹⁰ Im letzten Paragraphen der *Eigenen Lebens=Beschreibung* setzt Bernd, in Symmetrie zu dem eröffnenden Steckbrief, erneut einen Abriss an: „Da hast du nun also, *geliebter Leser*, einen Abriß von meiner ganzen Person, und von meinem ganzen Leben.“ (397) Am Schluss seiner Schrift führt Bernd, wie provisorisch auch immer, die Ausführungen und damit die Verlaufsform seines Lebens im Begriff der *Person* zusammen, einem der Schauplätze der Commercium-Diskussion um 1700, auf dem sich insbesondere Naturrecht, Metaphysik und Medizin begegnen.

Hatte Leibniz eine „wahrhaftige Vereinigung“ von Leib und Seele angenommen, „da eine einzige Person, *Suppositum* daraus wird“, geschah dies nicht ohne die Klarstellung, dass damit „etwas metaphysisches“ gemeint sei, „welches nicht das geringste in den Begebenheiten verändert“.⁹¹ Bernd kritisiert diese Setzung einer „metaphysische[n] Vereinigung an die Stelle der natürlichen“⁹² aufs Schärfste. Wenn auch die präzise Art und

87 Dietmar Peil: Zur ‚angewandten Emblematik‘ in protestantischen Erbauungsbüchern. Dilherr – Arndt – Francisci – Scriver. Heidelberg: Winter, 1978, 82.

88 Retzlaff: Observieren und Aufschreiben, 157. Vgl. dazu zuvor bereits Hoffmann: Nachwort, 422.

89 Bernd: Ursachen, 8.

90 Vgl. Jürgen Lehmann: Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie. Tübingen: Niemeyer, 1988, 97 und 102 f.

91 Gottfried Wilhelm Leibniz: Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freyheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen [1710]. Hg. von Johann Christoph Gottsched. Hannover/Leipzig: Förster, 51763, 100.

92 Adam Bernd: Abhandlung von Gott und der Menschlichen Seele, und derselben natürlichen, und sittlichen Verbindung mit dem Leibe, wobey zugleich einige Sätze der heutigen Weltweisen untersucht werden, ob, und wiefern dieselbigen mit der Heiligen Schrift streiten; samt angehängter Fortsetzung seiner eigenen Lebens=Beschreibung. Leipzig: Heinsius, 1742, 151.

Weise der ‚natürlichen‘ Einwirkung wohl nie geklärt werden könne, seien Erfahrungswissenschaft und eine Bestimmung der unbekannten „Conne-xion“ (164) zwischen Leib und Seele „a posteriori“⁹³ zu bevorzugen. Nahegelegt wird dieses Vorgehen von den Verhältnissen: „Das scheint nun wol nicht die beste Welt zu seyn, da dieselbe einem Spital und Lazarethe ähnlich, in welchem alle Menschen am Leibe, oder an der Seele, physice, oder moraliter kranck darnieder liegen.“⁹⁴

Bernd zitiert in seiner Breitseite gegen die prästabilisierte Harmonie jedoch Christian Wolffs *Deutsche Metaphysik*, nicht etwa Leibniz. Wolffs *Psychologia rationalis* kommt ihrerseits ohne den Begriff der Person als Marker jener metaphysischen Verbindung aus – eine Rolle spielt der Begriff einzig im Bereich der *Psychologia empirica*: Wolff erklärt nämlich, die Person sei „ein Ding, das sich bewußt ist, es sey eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen“.⁹⁵ Wolff übernimmt damit eine Vorstellung aus der Philosophie eines weiteren Gewährsmannes Bernds, John Lockes⁹⁶, für den „all the materials of reason and knowledge“ auf „in one word, [...] *experience*“⁹⁷ zurückgehen. Für Locke ist die entscheidende Instanz zur Bestimmung der Person, im Unterschied zu *man*, ihr *self-consciousness*: eine Wortprägung Lockes, die zuläuft auf das Bewusstsein von sich als einem Wesen, das sich in der Wiederholung einer Differenzerfahrung als identisch wahrnimmt. Dabei meint Identität nicht Stillstellung, sondern ist zu verstehen als eine Art Koordination durch das Bewußtsein, die auch die Möglichkeit einer Pluralität enthält: „Different Substances, by the same consciousness, (where they do partake in it) being united into one person, as well as different Bodies, by the same Life are united into one animal, whose *identity* is preserved, in that

93 Ebd., 154. Vgl. auch Schings: Melancholie und Aufklärung, 109.

94 Bernd: Abhandlung von Gott, und der Menschlichen Seele, 406. Vgl. dagegen Schings: Melancholie und Aufklärung, 355, Anm. 27, der den „subjektive[n], private[n] Charakter von Bernds Melancholie“ für „überdeutlich“ hält.

95 Christian Wolff: Gesammelte Werke. I. Abt., Bd. 2.2: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [Deutsche Metaphysik]. Neudr. der Ausg. Halle 1751. Hg. von Charles A. Corr. Hildesheim u. a.: Olms, 2003, 570 [§ 924].

96 Vgl. zur Locke-Rezeption in der deutschen Frühaufklärung bislang, soweit ich sehe, lediglich Klaus P. Fischer: John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation. In: Journal of the History of Ideas 36, 1975, 431-446; Rita Widmaier: Alter und neuer Empirismus. Zur Erfahrungslehre von Locke und Thomasius. In: Werner Schneiders (Hg.): Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Hamburg: Meiner, 1989, 95-114; Ivano Petrocchi: Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift ‚Of the Conduct of the Understanding‘ in der deutschen Aufklärung. In: Aufklärung 18, 2006, Themenschwerpunkt: John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie, 143-158.

97 John Locke: An Essay Concerning Human Understanding [1690]. Hg. von Roger Woolhouse. London/New York: Penguin, 1997, 109.

change of substances, by the unity of one continued Life.“⁹⁸ Mit dieser Einheit des fortgesetzten Lebens ist die Instanz, in der sich die Identität herstellt, zum einen auch auf somatische Elemente hin geöffnet, die ebenfalls Teil der lebenden Einheit sind;⁹⁹ zum anderen aber entschieden temporalisiert. Der Erwerb von Personalität erscheint so als Gegenstand einer Strategie der Wiederholung, die *self-consciousness* produziert: „[W]e must consider“, heißt es etwa, „what *person* stands for; which [...] can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places“.¹⁰⁰

Von hier aus wird eine weitere Dimension des Bernd'schen Textes lesbar. Denn wenn Bernd von einer grundlegenden „Contingenz der Welt“¹⁰¹ ausgeht, die in ihren Einzelzufällen, Begebenheiten und Begegnungen je aufs Neue das Erfordernis gottgefälligen Verhaltens aufruft sowie, als Anlass, den individuellen Gnadenstand zu verzeichnen erfordert, ergibt sich aus der *Kombination* dieser Einzelmomente nicht weniger als seine ‚ganze Person‘, der das von ihm registrierte Ganzheitsdefizit keinen Abbruch tut. Die Reflektion dieser Simultaneität von Identität und Differenz,

98 Ebd., 303.

99 Vgl. ebd.: „[O]ur very Bodies, all whose Particles, whilst vitally united to this same thinking conscious self, so that we feel when they are touch'd, and are affected by, and conscious of good or harm that happens to them, are a part of our *selves*: i.e. of our thinking conscious *self*.“ Locke beschreibt, dass das Begehren nach Glück und der Wunsch, Unglück (*misery*) zu vermeiden, *angeborene praktische Prinzipien* sind, *innate practical principles*, die kontinuierlich das Handeln steuern, worauf alle seine weiteren Reflexionen über die Struktur menschlichen Handelns aufbauen: „The relish of the mind, is as various as that of the body,“ und beide zeichnen sich dadurch aus, dass sie veränderlich sind: „The relish of the mind, is as various as that of the body, and like that too may be altered; and 'tis a mistake to think, that men cannot change the displeasingness, or indifferency, that is in actions, into pleasure and desire, if they will do but what is in their power.“ (Ebd., 255) In manchen Fällen sei dies durch Reflexion zu erreichen; in den meisten allerdings nur durch Formen der *Einübung*: *practice, application, and custom*. Erworbene Gewohnheiten dieser Art, bezogen auf kognitive und epistemologische Prozesse wie auf körperliche, sind in der Lage, die Leidenschaften zu steuern; was etwa erforderlich wird, wenn durch habituelle oder ethische Schiefenlagen, verursacht durch Moden, *common opinion*, Erziehung oder Nachlässigkeit, „the just values of things are misplaced, and the palates of men corrupted“, in welchem Fall „[p]ains should be taken to rectify these; and contrary habits change our pleasures, and give a relish to that, which is necessary, or conducive to our happiness.“ (Ebd., 256) Vgl. dazu Heather Keenleyside: The First-Person Form of Life: Locke, Sterne, and the Autobiographical Animal. In: *Critical Inquiry* 39.1, 2012, 116-141; Taylor: *Sources of the Self*, 159-176; Udo Thiel: Lockes Theorie der personalen Identität im Kontext der zeitgenössischen britischen Philosophie [1983]. Bonn: Bouvier, 21991; Étienne Balibar: ‚Possessive Individualism‘ Reversed: From Locke to Derrida. In: *Constellations* 9.3, 2002, 299-318.

100 Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, 302.

101 Bernd: *Abhandlung von Gott, und der Menschlichen Seele*, 34.

aufgespannt in der Zeit, ist es vielmehr, die seine immer schon *multiple* Persönlichkeit konstituiert: als Effekt der Schrift. Dem korrespondiert auch seine spezifische Fassung von Malebranches Erinnerungstheorie. Bernd geht davon aus, dass

bei dem ersten Eindruck der *gegenwärtigen* Dinge im Gehirne einige Merkmale, Plicæ, Vestigia [Falten, Spuren] und Fußstapfen, müssen sein gemacht, und auch diese Plicæ, Vestigia und Fußstapfen so müssen sein connectiret, und an einander gehänget worden; so daß, wenn eine Plica und Merkmal von diesen bewegt wird, das andere Merkmal, so damit verknüpft, auch bewegt werde, und also die Seele bei Erinnerung des einen sich auch des andern erinnern könne.

Diese Verbindung führt Bernd darauf zurück, dass die aufzurufenden Erinnerungsbilder immer auch solche Dinge umfassen, die sich in unseren Wahrnehmungs- bzw. Erinnerungsapparat einprägen, die wir aber nicht bewusst wahrnehmen. Dies umfasst aber auch die Bernd'sche Schreibszenen: „Z. E. da ich Gegenwärtiges dictire, sind vielfältige Dinge, die ich auf einmal zugleich wahrnehme; v. g. die Trummel, die ich höre, der schöne heitere Himmel, den ich sehe, das Reißen in meinem Arm, welches ich fühle [...] und viel andere Dinge mehr.“ (153) Der Grund, weshalb Bernd sich bemüht, ‚zum Beschluß zu eilen‘, ist der fundamentale Einfluss seines *Textes* auf seine ‚ganze Person‘: der *Lebens=Beschreibung* auf sein ‚ganzes Leben‘. Die spezifische Zuständlichkeit der biographischen Gelegenheiten ist auf die Umstände des Leibes angewiesen, der unsere Wahrnehmungen informiert, d. h. in Form bringt: „[W]ir stecken, so zu reden, mit der Beschaffenheit unsers Leibes die Dinge außer uns an“. ¹⁰²

Das Problem der Form stellt sich für Bernd im Lichte dieser Multiplizierung. Hieran schließt sich zuletzt noch eine weitere Dimension der Personalität an, die an unseren Anfang zurückführt. Der entscheidende Beitrag von Lockes Fassung der *personal identity* zur Verfassung der modernen Subjektivität besteht in der Zusammenziehung zweier theoretischer Großtraditionen zugunsten seiner spezifischen Form des ‚Individualismus‘. ¹⁰³ Zum einen der anthropologisch-theologische Grundbestand der Theorie der Person, in dem Locke hinsichtlich der Frage der Trinität interveniert. ¹⁰⁴ Zum anderen der rechtliche Kontext, der aufgerufen ist,

¹⁰² Ebd., 307.

¹⁰³ Vgl. Alain de Libera: *Archéologie du sujet*. Bd. I: *Naissance du sujet*. Paris: Vrin, 2007, 87: „Le sujet peut être cache sous le masque de *personne*.“

¹⁰⁴ Vgl. dazu Lockes Auseinandersetzung mit dem anglikanischen Bischof Edward Stillingfleet um dessen Thomistische Bestimmung der Person als „a complete intelligent substance with a peculiar manner of subsistence“ (Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer. In: John Locke: *Works in Ten Volumes*. Bd. 4. London: J. Johnson u. a., 101801, 99-185. Hier: 178). Vgl. Christopher Fox: *Locke and the*

wenn Locke von *person* als einem „forensic term“¹⁰⁵ spricht. Für Locke hängt, im Unterschied zu Hobbes, am Begriff der Person nicht ein juristisches Modell der Stellvertretung:¹⁰⁶ Rechtsfähigkeit ist für ihn maßgeblich auf die reflexive Erkenntnis der Person, auf ihr Selbstbewusstsein angewiesen. Und dennoch: „Wherever a man finds what he calls *himself*, there I think another may say is the *same person*“.¹⁰⁷ Die *Geltung* der persönlichen Identität ist an die Anerkennung eines Anderen, und zwar eines anderen Menschen, gebunden, jede Selbstbehauptung nur als „public display of self-identity“¹⁰⁸ gültig; oder, in den Worten Bernds: „nicht alles Ansehen der Person ist so gleich vor unrecht, oder vor sündlich zu achten“.¹⁰⁹

Nicht nur theologisch ist diese Frage für Bernd von erheblicher Bedeutung. Denn während seiner gesamten Amtszeit hat Bernd es immer wieder mit „übele[r] Nach-Rede“ (232), um nicht zu sagen mit „Koth“, der ihm „angeschmieret“¹¹⁰, zu tun. Als etwa 1722 in Leipzig das Gerücht kursiert, Bernd sei der Verfasser einer unter dem Pseudonym Christianus Irenicus erschienenen Streitschrift gegen Erdmann Neumeister, erscheinen sofort „schändliche Schriften unter allerhand erdichteten Namen“ (304) gegen ihn. Und auch in seiner, bereits maßgeblich auf seine Rehabilitation ausgerichteten, *Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion [...] wider die alten, und neuen Socinianer, insonderheit wider C. Democritum [...] gründlich vertheidiget* von 1734 erklärt Bernd, es sei ihm „schon lange Zeit nicht wenig zuwider gewesen, daß man mich hier und

Scriblerians: Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain. Berkeley u. a.: University of California Press, 1988. Zum genealogischen Kontext von Thomas' Bestimmung bei Boethius vgl. Berthold Wald: Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter. In: Archiv für Begriffsgeschichte 39, 1996, 161-179.

105 Locke: An Essay Concerning Human Understanding, 312.

106 Vgl. Étienne Balibar: Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness [1998]. Eingel. von Stella Sandford. London/New York: Verso, 2013, 105. Vgl. zum auch Kontext Martin Lipp: „Persona moralis“, „Juristische Person“ und „Personenrecht“ – Eine Studie zur Dogmengeschichte der „Juristischen Person“ im Naturrecht und frühen 19. Jahrhundert. In: Quaderni fiorentini 11/12, 1982/83. Bd. 1, 217-262 sowie Rolf Gröschner, Stephan Kirste und Oliver W. Lembcke (Hg.): Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

107 Locke: An Essay Concerning Human Understanding, 312.

108 Michael Mascuch: Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England 1591-1791. Cambridge: Wiley, 1997, 9.

109 Adam Bernd: Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion, aus dem Hohenpriester=Amte unsers Heylandes, und aus den Opffern, und Amte des Hohenpriesters Altes Testamentes, als deßen Vorbildern, deutlich bewiesen, und wider die alten, und neuen Socinianer, insonderheit wider C. Democritum, und alle die, so unser Satisfactions= und Imputations=Systema heutiges Tages umzustößen trachten, gründlich vertheidiget, Leipzig: Heinsius, 1734, 354.

110 Bernd: Ursachen, 257.

da mit Leuten vermengen wollen, mit denen ich doch nicht in eine Classe zu setzen bin“.¹¹¹ Besonders ärgerlich – und titelgebend – ist, dass Bernd zu Ohren gekommen ist, der berüchtigte Radikalpietist Johann Konrad Dippel, der unter dem Pseudonym Christianus Democritus veröffentlichte, habe bekannt, in Bernd sei wohl „ein *Democritus* in Sachsen aufgestanden“¹¹², was Bernd vehement bestreitet.

Während er sich bereits während seiner Amtszeit immer wieder für Predigten verantworten muss und sich mit einer kirchenbehördlichen Schärfe konfrontiert sieht, „dergleichen man kaum bei päpstischen Inquisitionen anmerken sollte“ (234), wird spätestens mit seiner „Criminal-Sache“ (355) von 1728 der juristische Kontext für Bernds Selbstverständnis als Person zentral.¹¹³ Dies ist, worauf die Assertion seiner Identität hinausläuft: die Revision der Melodianischen Verwerfungen, die, wie Bernd es zum Abschluss der Lebensbeschreibung in den *Ursachen* formuliert, das Schiff seines Lebens auf „hohe[r] See [...] auf allerhand Sand=Bäncke“¹¹⁴ geführt und damit seine personale Integrität beschädigt haben. Bernd tritt seit dem Antritt seiner Predigerstelle nicht mehr als „privat=Person“¹¹⁵ auf, und wenn er in der *Eigenen Lebens=Beschreibung* einräumt, er könne „noch nicht vergessen, daß ich ein Prediger gewesen, oder auch noch bin“ (259), ist damit unmittelbar sein öffentlicher Personenstand, d. h. das Telos seiner Autographie, angesprochen. Der Titel seiner *Einleitung zur Christlichen Sitten=Lehre und Anleitung Zur Wahren Gottseeligkeit* von 1733, damit fünf Jahre nach Bernds Demission veröffentlicht, führt ihn als „M. Adam Bernd, Ehemahligen Prediger und Catech. bey der Peters=Kirche“. Ein Jahr später, auf dem Titelblatt der *Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion* ist er wieder „Evangel. Pred.“, ebenso auf den Titeln der *Eigenen Lebens=Beschreibung* 1738 und der, die *Ursachen* enthaltenden, *Abhandlung von dem Höchsten Ubel* 1745. Diese unterschiedlichen Angänge der Selbstbehauptung sind maßgeblich für Bernds Projekt und nur mit Blick auf die Anfechtungen von 1728 zu verstehen. Gegenüber der Pseudonymität des Melodius-Traktats bringt Bernd eine Art der exzessiven „Onymität“¹¹⁶ in Stellung.

111 Bernd: *Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion*: Vorrede, 3v.

112 Ebd., Vorrede, 3r.

113 Vgl. außerdem auch Bernd: *Ursachen*, 77 f. und 93 sowie ders.: *Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion*, 354.

114 Bernd: *Ursachen*, 259.

115 Bernd: *Wahrheit unserer Christ=Lutherischen Religion*, 37.

116 Vgl. zum Begriff: Gérard Genette: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches* [1987]. Übers. von Dieter Hornig. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, 43-45.

V.

Bernds frenetische Poetologie der Person in ihrer Eigenwilligkeit ernst zu nehmen, bedeutet, anzuerkennen, dass die notorische Inkommensurabilität ihrer Gestalt sie nicht in einer noch mangelhaften Vorform humanwissenschaftlichen Wissens aufgehen lässt. Damit ist zugleich festzuhalten, dass eine solche historische Verlaufsform auch mit Blick auf die Kasuistik oder die reformierten Glaubenspraktiken, die jeweils als genetische Kontexte für die Innerlichkeitspoetiken des späten 18. Jahrhunderts herangezogen werden, keinesfalls in ihrer immer noch verbreiteten Bruchlosigkeit zu halten ist. Denn analog dazu, wie die (auch literarische) Fallgeschichte stets ein „paradoxes Verhältnis zwischen Abweichung und Norm, Ausnahme und Regel oder Individuellem und Allgemeinem“¹¹⁷ in sich zusammenzieht, formiert sich auch eine der maßgeblichen Paradoxien des pietistischen Selbstverhältnisses: Obwohl, dem Selbstverständnis gemäß, gerade das eigene Gefühl den Gnadenstand determiniert, sind auch die Anhänger der verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen auf eine „spezifische Öffentlichkeit“¹¹⁸ angewiesen. Dieser Mitteilungs- als Bekenntniszwang widerspricht jedoch nicht, sondern ist vielmehr direktes Korrelat der Individualisierung. Identität ist nur dann aufrechtzuerhalten, wenn Innerlichkeit in den Bereich der Mitteilung verschoben und gegenüber einem Publikum reklamiert werden kann. Beides wird Bernd entschieden zum Verhängnis: in der Einbüßung der Kirchengemeinde, deren Aufmerksamkeit und „Applausum“ (301) Bernd verliert, wie in der ständigen Konfrontation mit der Beispiellosigkeit, und das heißt auch: identifikatorischen Funktion seiner ‚Leibes= und Gemüths=Plage‘.

Wenn damit, als eine von der Frühzeit der Moderne aus formulierte Perspektive auf Ganzheit und Wissen, einerseits scheinbar bloß gefordert ist, anders zu lesen als es das späte 18. Jahrhundert getan hat, wäre damit die Aufforderung zu verbinden, die Engführungen und Verstellungen zu registrieren, die die Beschäftigung mit Ganzheit seitens der ‚literarischen Anthropologie‘ zumindest auf der historischen Landkarte des 18.

117 Susanne Lüdemann: Literarische Fallgeschichten. Schillers ‚Verbrecher aus verlorener Ehre‘ und Kleists ‚Michael Kohlhaas‘. In: Nicolas Pethes, Jens Ruchatz und Stefan Wille (Hg.): Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen. Berlin: Kadmos, 2007, 208–223. Hier: 209. Zur Fallgeschichte allgemein vgl. Nicolas Pethes: Literarische Fallgeschichten. Zur Poetik einer epistemischen Schreibweise. Konstanz: Konstanz University Press, 2016.

118 Georg Stanitzek: Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer, 1989, 87.

Jahrhunderts hinterlassen hat.¹¹⁹ Waren die paradigmatischen Arbeiten der ‚literarischen Anthropologie‘ angetreten, die „Theorielastigkeit“¹²⁰ und vermeintliche Quellenferne einer Sozialgeschichte der Literatur zu überwinden, geschah dies im Zeichen einer anthropologischen Eigentlichkeit, als deren bevorzugtes Medium man die Literatur veranschlagte. Anstatt das leib-seelische Individuum als je konkrete „Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses“¹²¹ und damit als irreduzibel historisch zu begreifen, wurde stattdessen das zentrale Ideologem jener aufklärerischen Kosmologie naturalisiert, die am Ende eines historischen Prozesses der „Neutralisation und kommunikativen Isolierung der Körper“¹²² stand. Indem die spezifische *Ganzheit* des ‚ganzen Menschen‘ mit dieser Brille aus dem späten 18. Jahrhundert ganz als der Kohärenzaufweis eines autonomen, selbstreflexiven Organismus verstanden wurde, wurden damit gerade jene relationalen, permeablen und veränderlichen Selbst- und Körpervorstellungen abgeschattet, die das Denken der Vor- und Frühmoderne beherrscht,¹²³ jedoch auch in modernen Praktiken der Selbstkonstitution vielfach Bestand hatten.

Eher als die Überbleibsel vormoderner Existenzformen wären von einer neuen literatur- und kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit Anthropologie jedoch die Praktiken, Routinen und technischen Realisierungen dieser divergierenden Selbstverständnisse und der davon abhängenden, paradoxalen und je unvollständigen, weil situativen Ganzheiten zu berücksichtigen.¹²⁴ Eine solche, die Apotheose des bürgerlichen Individualismus vermeidende, Praxeologie ist in der Lage, die Soziogenese des ‚ganzen Menschen‘ als die Intersektion unterschiedlicher diskursiver Ordnungen zu beschreiben, die sich nicht einem „Substrat“ oder „ontisch Innerliche[m]“¹²⁵ aufprägen, sondern vielmehr eine Reihe unterschiedlicher, je neu sich konstituierender Innerlichkeiten hervorbringen. Wenn also vielfach die Aufgabe privilegiert wurde, die „Übergänge vom

119 Vgl. dazu den Überblick bei Ingo Stöckmann: Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie. In: IASL 26.2, 2001, 1-55.

120 So etwa programmatisch Jutta Heinz: Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung. Berlin/New York: De Gruyter, 1996, 5-18.

121 Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1951]. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 259.

122 Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, 35.

123 Vgl. für einen Überblick John Robb/Oliver J.T. Harris: The Body in History: Europe from the Paleolithic to the Future. New York: Cambridge University Press, 2013.

124 Vgl. dazu die ‚Debatte‘ in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2017). Themenheft: Monster und Kapitalismus. Hg. von Till Breyer u. a., 103-130.

125 Adorno: Minima Moralia, 260.

Symbolischen zum Realen“¹²⁶ zu orten, an denen sich eine Unmittelbarkeit von Selbst- und Körpererleben Bahn bricht, wären damit zusätzlich nicht nur die verschiedenen, sich überlappenden symbolischen Ordnungen zu berücksichtigen, die in diesen Prozessen eine Rolle spielen, sondern auch die Vermittlungsformen, die von dem „imaginäre[n] Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“¹²⁷ gebildet werden.

Patrick Hohlweck ist Literatur- und Kulturwissenschaftler. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin und arbeitet an einem Projekt zum Verhältnis von Zeit und Individualität im 17. und 18. Jahrhundert. Derzeit ist er als Feodor-Lynen-Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung an der University of California, Berkeley tätig.

126 Philipp Sarasin: Mapping the Body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“. In: Historische Anthropologie 7, 1999, 437-451. Hier: 450. Zu der Debatte um die Konstruktivität historischer Körperlichkeiten vgl. den Überblick bei Heiko Stoff: Diskurse und Erfahrungen. Ein Rückblick auf die Körpergeschichte der 90er Jahre. In: 1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts 14/2, 1999, 142-160.

127 Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Notizen für eine Untersuchung) [1969/1970]. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 5.1: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hg. von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA, 2010, 37-102. Hier: 75.

‚Ganzheitswissen‘ in der Diätetik um 1750, 1800 und 1850

Carsten Zelle

English Abstract: The article is in the research context of a literary anthropology of the ‘whole human being’. Examples of three relevant works by Friedrich Hoffmann (1660–1742), Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) and Ernst Freiherr von Feuchtersleben (1806–1849) verify the relevance of dietetic (‘Lebensordnung’) and its holistic knowledge for the change of affect economy and subject constitution during the threshold of the ‘Sattelzeit’ (1750/1850). The ‘holistic knowledge’ inherent in the diet not only shapes literature as a relevant thematic context, but also functions in this discourse itself as an instrument of a soul-diet aesthetic of impact that aims to stimulate senses and affects to temperate them properly. Literature as shown in scenes by Theodor Johann Quistorp (1722–1776), Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) und Adalbert Stifter (1805–1868) becomes a dietetic.

Gegenüber der Auffassung des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, das Wissen um die Mesotes-Lehre sei in der Neuzeit „weitgehend verloren“ gegangen¹, hätte schon der Blick auf die Katharsis-Deutung Lessings, dass die Tragödie „von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend“ ist², stutzig machen müssen. Die Mittellagenlehre geht nicht verloren, sie steigt vielmehr in der Aufklärung zu einem zentralen Ordnungsmodell der Affektökonomie auf. Die Anthropologie des ‚ganzen Menschen‘ und die damit verbundene ‚Diät‘, d.h. eine Leib- und Seele

1 Henning Ottmann: Mesotes. In: *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter. Bd. 5. Basel: Schwabe 1980, 1158–1161, hier: 1161. Der Mesotes-Begriff geht auf Aristot. eth. Nic. II. 6. (1106b–1107a) zurück. Aristoteles bestimmt hierin Tugend als ein ‚Mittlers‘ (μεσότης) zwischen den Extremen des Zuviels und Zuwenigs, „die beide Schlechtigkeiten“ sind, d.h. negativ bewertet werden. Siehe hierzu Nicolai Hartmann: *Ethik* [1925]. 3., unveränderte Aufl. Berlin: de Gruyter 1949 (Reprint: Berlin, Boston: de Gruyter, 2021), 48. Kap. Aristotelische Tugenden, 439–448, hier: 439. Mit der Einsicht, „daß es überhaupt positive sittliche Werte, und zwar mannigfache, in der Sphäre der Affekte gibt“, sei Aristoteles „den Stoikern und den meisten der Späteren weit voraus gewesen.“ (448) Im Blick auf die zitierte Definition spreche ich von einem dreipoligen Metriopathie-Modell (-/+/-) und unterscheide es von dem zweipoligen Apathie-Modell (+/-) der Stoa und seinen frühneuzeitlichen Reprisen (siehe unten und Abb. 2).

2 Gotthold Ephraim Lessing: *Hamburgische Dramaturgie* [1767/68]. In: Ders. *Werke*. Hg. Herbert G. Göpfert. Bd. 4: *Dramaturgische Schriften*. Bearb. Karl Eibl. München 1973, 229–707, 78. Stück, 363. Zum Aristotelischen Begriff der ‚Katharsis‘ (Aristot. poet. 6 [1449b26]) und zu dessen widersprüchlichen Interpretationsgeschichte siehe Verf.: *Katharsis*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung. Bd. II. Hg. Harald Fricke u.a. Berlin, New York: de Gruyter 2000, 249–252.

umfassenden Lebensordnung zielen insgesamt auf Ausgleich der Extreme, d.h. auf das ‚richtige‘ Maß eines ausgewogenen Mittelzustandes, der als ‚Gleichgewicht‘ oder ‚Harmonie‘ bezeichnet wird und mit Gesundheit, Heiterkeit und Freude verbunden ist. Ohne Einbezug solchen ‚Ganzheitswissens‘ in der Diätetik der Sattelzeit bleibt eine Geschichte des Körpers unvollständig.

Der folgende Beitrag steht im Forschungskontext einer literarischen Anthropologie des ganzen Menschen und schließt an die einschlägigen, diesbezüglichen Studien an.³ Mit Friedrich Hoffmanns *Großer Diät* (1715-1728), Christoph Wilhelm Hufelands *Makrobiotik* (1796) und Ernst Freiherr von Feuchterslebens *Zur Diätetik der Seele* (1838) werden drei ‚Einsatzfelder‘ diätetischen, d.h. lebensordnenden ‚Ganzheitswissens‘ vorgestellt. Dabei prägt das der Diät innewohnende ‚Ganzheitswissen‘ die Literatur nicht nur als relevanten thematischen Kontext, wie in kurzen Hinweisen auf exemplarische Szenen bei Theodor Johann Quistorps (1722-1776), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) und Adalbert Stifter (1805-1868) herausgestellt wird, vielmehr fungieren die literarischen Werke in diesem Diskurs selbst als Instrumente einer seelendiätetischen Wirkungsästhetik, die darauf zielt, Sinne und Affekte richtig zu temperieren. Literatur wird zum Diätetikum, indem sie sich von heteronomen Indienstnahmen, etwa theologischer oder moralischer Art, zugunsten einer Ausgleichsästhetik des Spiels befreit. Die genannten Jahreszahlen 1750, 1800 und 1850 sind dabei als Abkürzungen für einzelne Phasen in der

3 Zur ‚anthropologischen Wende‘ in der (neugermanistischen) Literaturwissenschaft und zum Forschungskontext der literarischen Anthropologie siehe den paradigmatischen Sammelband *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Hg. Hans Jürgen Schings. Stuttgart, Weimar: Metzler 1994. Zuvor hatte Schings in seiner Habilitationsschrift (*Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler 1977) die Figur des ‚philosophischen Arztes‘ zugänglich gemacht. Zur ‚Vordatierung‘ der anthropologischen Wende von der Spät- in die Frühaufklärung siehe Verf. (Hg.): „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Aufklärung. Tübingen: Niemeyer 2001. Vgl. zusammenfassend Verf.: *Anthropologie: Literatur – Wissen – Wissenschaft. Aussichten einer ‚literarischen Anthropologie‘ der Aufklärung*. In: *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*. Hg. Stefanie Stockhorst. Göttingen: Wallstein 2013, 285-302, und Verf.: *Anthropologisches Wissen in der Aufklärung*. In: *Aufklärung. Epoche – Autoren – Werke*. Hg. Michael Hofmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, 191-207. Das Konzept des ‚ganzen Menschen‘ rekapituliert Verf.: *Zur Idee des ‚ganzen Menschen‘ im 18. Jahrhundert*. In: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationaler Kongress für Pietismusforschung 2005*. Hg. Udo Sträter. Bd. I. Halle/Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen/Niemeyer 2008, 45-61. Zur ‚Körperpolitik‘ im 18. Jahrhundert vgl. das früh von mir konzipierte Themenheft „Die Aufklärung und ihr Körper. Beiträge zur Leibesgeschichte im 18. Jahrhundert“ in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 14 (1990), H. 2.

Epochenschwelle der Sattelzeit zu verstehen, in der sich ein solcher Prozess vollzieht.

Um 1750

Zunächst möchte ich ein naheliegendes Missverständnis ausräumen, insofern die Bezeichnung ‚Diät‘ seit dem 19. Jahrhundert eine Begriffsschrumpfung erfahren hat⁴ und heute leicht mit bloßer ‚Brigitte-Diät‘, d.h. einer Anleitung zum Salatessen, verwechselt werden könnte. Im Kontext der alten Medizin bezeichnet die ‚Diät‘ eine umfassende Lebensordnung, die im ‚Haus der Medizin‘ zwischen den Bereichen des Gesunden und Kranken⁵ ein neutrales Übergangsfeld der *sex res non naturales* bildet, zu denen 1) Aer (Licht und Luft), 2) Cibus et potus (Essen und Trinken), 3) Motus et quies (Bewegung und Ruhe), 4) Somnus et vigilia (Schlafen und Wachen), 5) Excreta et secreta (Stoffwechsel) und 6) Affectus animi (Gemütsbewegungen) gezählt werden (Abb. 1).⁶

4 Vgl. Dietrich von Engelhardt: Von der Stilistik des ganzen Lebens zum Haferschleim. Das 19. Jahrhundert als Wendepunkt in der Geschichte der Diät. In: Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine Kulturgeschichte des Essens. Hg. Uwe Schultz. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel 1993, 285-298.

5 Das Gesunde umfasst sieben *res naturales* (Elemente, Temperamente, Körperteile, Säfte, Geist, Fähigkeiten, Handlungen), das Kranke drei *res contra naturam* (Krankheiten, Ursachen, Symptome).

6 Vgl. Geschichte der Medizin in Schlaglichtern. Hg. Heinrich Schipperges. Mannheim, Wien, Zürich: Meyers Lexikonverlag 1990, 87. Siehe auch Philipp Sarasin: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, bes. 33-51, der die entscheidende Rolle der *sex res non naturales* bei der Konstituierung des Hygienediskurses im 18. Jahrhundert im Zusammenhang des „Neohippokratismus“ bzw. der „neohippokratischen Wende“ (39) thematisiert und dabei auch die Rolle Hoffmanns (46 f.) heraushebt, sich aber im Übrigen auf spätere, vor allem französische, sensualistisch und materialistisch ausgerichtete Quellen konzentriert und dadurch den hier herausgestellten Zusammenhang aus den Augen verliert. Die diätetische „Lebentechnik“ mit ihren Operationen von Selbstbeobachtung und Selbstsorge greift nicht erst „um 1800“ (Barbara Thums: Moralische Selbstbearbeitung und Hermeneutik des Lebensstils. Zur Diätetik in Anthropologie und Literatur um 1800. In: Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800. Hg. Maximilian Bergengruen, Roland Borgards, Johannes Friedrich Lehmann. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 97-111, hier: 103), sondern, wie das Beispiel Hoffmanns (oder Krügers) zeigt, bedeutend früher.

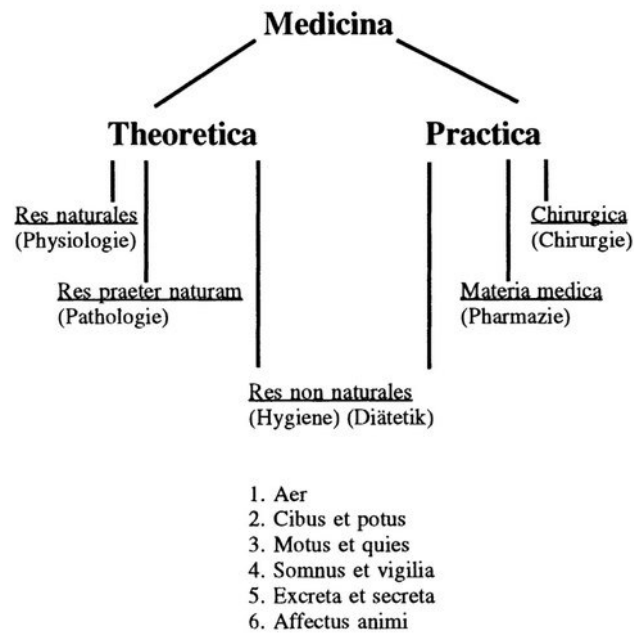


Abb. 1. System der Heilkunde

Abb. 1: Heinrich Schipperges: Verwurzelung und Entfaltung des präventiven Denkens und Handelns. In: Krankheitsverhütung und Früherkennung. Handbuch der Prävention. Hg. Peter Allhoff u.a. Berlin, Heidelberg: Springer 1993, 3-15, hier: 6.

Im Blick auf diese Aspekte entfaltet die Gesundheitsliteratur seit Beginn der Aufklärung eine neue Dynamik. Sie setzt auf das Prinzip der Selbstverantwortung und bringt dabei eine neue Literaturgattung hervor, deren Inhalt Diätetik, deren Form eine jedermann zugängliche Verständlichkeit und „deren Ziel Erziehung und die Vereinigung von Rationalität und Moralität in der praktischen Lebensführung ist.“⁷ Namentlich der berühmte Hallenser Arzt und Medizinthoretiker Friedrich Hoffmann (1660-1742) trägt mit seiner „Großen Diät“ (1715-1728)⁸, die nicht nur auf die *Diät oder Lebensordnung* (1751) seines Patensohns Johann Gottlob Krüger (1715-1759) als Muster gewirkt hat, sondern noch Hufelands *Makrobiotik* (1797) prägen sollte, zu einer Theorie des „für sich selbst

7 Fritz Hartmann. Wandel und Bestand der Heilkunde I. Materialien zur Geschichte der Medizin für Studenten. München, Wien, Baltimore: Urban & Schwarzenberg 1977, 193.

8 Friedrich Hoffmann: Gründliche Anweisung, wie ein Mensch Vor dem frühzeitigen Tod und allerhand Arten Kranckheiten Durch ordentliche Lebens-Art sich verwalten könne. 9 Thle. Halle: Renger 1715-1728. Neben dieser ‚Großen Diät‘ gibt es von Hoffmann eine *kurzgefaßte Diätetic* (Andere Aufl. Jena, Leipzig: Gollner 1744, ³1751) in einem Band, deren alphabetisch angeordnete Artikel als Register zum großen Werk benutzt werden können. Die hierin benutzten Bandbezeichnungen I-III beziehen sich auf die durchpaginierten Teile 1-3 (1715, 1716 und 1717), 4-6 (1718, 1719 und 1721) und 7-9 (o.J., 1727 und 1728) der *Gründlichen Anweisung*, die im Folgenden nur mit Kurztitel, Bd., (Jahr), Seite nachgewiesen wird.

verantwortlichen Subjekt[s]“⁹ bei. In solcher ‚Anthropotechnik‘, besser: Anthropoloesis der Aufklärung sind aufklärerischer Selbstdenker- und diätetischer Selbstsorgerdiskurs komplementär aufeinander bezogen, geht es doch hier um die Formung des ‚ganzen Menschen‘.

Der Terminus ‚Anthropoloesis‘ nimmt Anregungen einschlägiger (Seminar-)Diskussionen um Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark* (1999) auf, worin die drei ‚Z‘ der ‚Menschenproduktion‘ – Züchtung, Zähmung und Erziehung – im Begriff der ‚Anthropotechnik‘ zusammengeführt werden¹⁰, er konzentriert sich aber auf die kulturellen Modi solcher Formungs- bzw. Modellierungsprozesse. Anthropoloesis bezeichnet die kulturelle, d.h. geschichtliche Erschaffung des Menschen, der von Natur aus künstlich¹¹, d.h. Produkt von Technik (i.S. von gr. *techné* bzw. lat. *ars*) ist. Wenn es stimmt, dass die ‚Bestimmung des Menschen‘ seine Unbestimmbarkeit ist, muss er sich stets erneut erschaffen. Denn es ist ja nicht damit getan, wie das maritim-erhabene Schlussbild einer *Archäologie der*

9 Sarasin: Reizbare Maschinen, 50. In der ‚aufgeweckten Schreibart‘ Krügers wird der Sachverhalt mit den Worten ausgedrückt, dass „man sich selbst den Doktorhut aufsetzt, indem man sich zu seinen [!] eigenen Leibärzte macht.“ (Johann Gottlob Krüger: Diät oder Lebensordnung. Halle: Hemmerde 1751, § 5, 11)

10 Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, bes. 43 f. Vgl. hierzu auch die aus meinem Forschungsseminar zur Literarischen Anthropologie hervorgegangene Masterarbeit von Kevin Liggieri: *Zur Domestikation des Menschen. Anthropotechnische und anthropoetische Optimierungsdiskurse*. Berlin: Lit-Verlag 2014, pass. Der Begriff der ‚Anthropoetik‘ wird auch im altphilologisch-anthropologischen Arbeitszusammenhang um Claude Calame (Lausanne/Paris) benutzt: Francesco Remotti: *Thèses pour une perspective anthropopoétique*. In: *La Fabrication de l’humain dans les cultures et en anthropologie*. Ed. Claude Calame, Mondher Kilani. Lausanne: Payot 1999, 15-31; zuletzt: Claude Calame: *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*. Paris: Les Belles Lettres 2010.

11 Vgl. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]. 3., unv. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter 1975, 310: „Darum ist er [der Mensch] von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*.“ In der Anthropologie-Vorlesung vom Sommer 1961 heißt es bei Plessner (Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961. Hg. Julia Gruevska, Hans Ulrich Lessing, Kevin Liggieri. Berlin: Suhrkamp 2019, 26), dass der Mensch das Wesen sei, „das sich selbst schaffen muß“. Vgl. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1927/1928]. Hg. Wolfhart Henckmann. Hamburg 2018, 51: „Dieses [von Weltoffenheit geprägte, menschliche] Verhalten ist [...] seiner Natur nach *unbegrenzt erweiterungsfähig*.“ Solche Vorstellungen sind in der Philosophischen Anthropologie ubiquitär und prägen gerade auch die Unterscheidungen von Welt/Umwelt, (menschlichem) Tod/(tierlichem) Verenden u.ä., die Heideggers Anthropologie im *Humanismusbrief* (1947) kennzeichnen und durch die der ‚anthropotechnische‘ Denkraum Sloterdijks eröffnet wird. Das Verhältnis zwischen den Anthropologien des früheren 20. Jahrhunderts und des späten 18. Jahrhunderts verfolgt – am Beispiel Schillers – Carina Middel: *Schiller und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts*. Ein ideengeschichtlicher Brückenschlag. Berlin, Boston: de Gruyter 2017.

Humanwissenschaften suggeriert, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Strand“.¹² Sondern wie das ‚Ende der Kunst‘ nicht deren Ende überhaupt bezeichnet, vielmehr nur ihrer Bestimmung, Medium von Wahrheit zu sein, bedeutet das ‚Ende des Menschen‘ nur das Ende einer seiner bestimmten Selbstgestaltungsformen. Die Anthropoetik verfolgt die kulturellen Regimes, das anthropologische Wissen und dessen Darstellungsformen, mit denen der Mensch sich stets neu erzeugt hat, d.h. anthropoietisch tätig geworden ist.

Eine solche anthropoietische Etappe ist der Umbau des Menschen im Aufklärungszeitalter. Die Diät setzt nicht nur auf das Konzept der Vorsorge, sondern vor allem auf einen mündigen Menschen, der auch in Gesundheitsdingen sein Schicksal selbst in die Hand nimmt. Neben die Vorsorge tritt das Konzept der Selbstsorge. In Hoffmanns Diät wird betont, dass es ein „schädliches Vorurtheil“ sei, zu glauben, dass es in der Medizin darauf ankomme, bloß mit Hilfe von Medikamenten und Heilmethoden die Krankheiten wegzunehmen. Vielmehr bestehe die Arzneykunst in der „edle[n] Wissenschaft/ wie man sich vor Kranckheiten hüten/ und denselben durch eine ordentliche Lebens=Art vorbauen möge“. Die Aufgabe der Medizin verschiebt sich dadurch von einer die Krankheit heilenden zu einer die Krankheit verhütenden, die Gesundheit erhaltenden Wissenschaft. Daraus folgert Hoffmann nicht nur die Erweiterung der Mediziner-ausbildung um diätetische Kenntnisse, sondern auch eine Verlagerung der Verantwortung vom Arzt auf den Patienten. Er muss dafür Sorge tragen, seine Gesundheit zu erhalten. Neben die Fremdbeobachtung durch den Arzt tritt Selbstbeobachtung, Selbsterkenntnis und Selbstverantwortung des Patienten, „so daß“, fasst Hoffmann seine medizinischen Grundsätze zusammen, „ein jeglicher/ dem sein Leben und Gesundheit lieb ist/ selbst sein eigener Artzt seyn“ müsse.¹³

Durch die Diät kommt beim ‚mechanischen‘ Arzt Hoffmann das Körper-Seele-Problem, das in der Ganze-Mensch-Anthropologie des 18. Jahrhunderts im Zentrum steht, wieder ins Spiel.¹⁴ Als Folge davon rücken

12 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [frz. 1966]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, 462.

13 Hoffmann: *Gründliche Anweisung*, Bd. I (1715), Vorrede, unpag., a7v f., a8v f. und b3v. Zur Stellung der Diät bzw. Lebensordnung im Sinne einer Präventivmedizin im Rahmen der damaligen Heilkunst, zu ihrer finanziell motivierten Geringschätzung durch die Ärzte sowie der Aufforderung, „daß man sein eigener Arzt“ werden müsse, vgl Krüger: *Diät oder Lebensordnung*, §§ 2-5, 5-11. In der Forschung zur Präventivmedizin spielt die Geschichte der Diät mit der Ausnahme der Publikationen von Heinrich Schipperges nur eine Randrolle, z.B. Heinrich Schipperges: *Verwurzelung und Entfaltung des präventiven Denkens und Handelns*. In: *Krankheitsverhütung und Früherkennung. Handbuch der Prävention*. Hg. Peter Allhoff u.a. Berlin, Heidelberg: Springer 1993, 3-15.

14 Vgl. Sandra Pott (*Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert*. Berlin, New York: de

Medizin und Philosophie fächerübergreifend eng zusammen. Das Selbstverständnis des ‚vernünftigen‘ bzw. ‚philosophischen Arztes‘ entsteht und mit ihm ein neues Fachverständnis von Anthropologie, die als Commercium-Wissenschaft gefasst wird und entgegen dualistischen Konzeptionen ein integrales, leibseelisches Wechselverhältnis unterstellt. „Ich bin so wenig geneigt,“ schreibt z.B. der von Hoffmann geförderte Krüger, „bey einem lebendigen Menschen Leib und Seele voneinander zu trennen, daß ich vielmehr jederzeit auf beydes zugleich sehe.“¹⁵ Organisiert wird die Anordnung des diätetischen Wissens durch die Lehre von den *sex res non naturales*. Besonders Umweltfaktoren und psychophysische Aspekte werden für die Gesundheit geltend gemacht. Bei den Halleschen Ärzten stehen unter allen Diätregeln diejenigen, die die Gemütsbewegungen bzw. Affekte betreffen, an erster Stelle.¹⁶ Wie Körper und Seele miteinander verknüpft sind, bleibt im Blick auf die im Gegenzug zur Cartesianischen Substanzentrennung ausgebildeten Modelle des Occasionalismus, der prästabilierten Harmonie und des Influxus umstritten, darüber, dass sie es sind und dass diese Verknüpfung im Affekt evident ist, besteht unter Medizinern Einigkeit.¹⁷

Gruyter 2002), hat daher betont, dass Hoffmann die Seele „ganz systematisch in seine Medizin ein[bezieht]“ und sein Seelenbegriff „fast schon vitalistisch [klingt]“ (221 f., Anm. 48). Vgl. Gernot Huppmann: Marginalien zur Medizinischen Psychologie des Stahlantipoden Friedrich Hoffmann (1660-1742). In: Schriftenreihe der deutschen Gesellschaft für Geschichte der Nervenheilkunde 3 (1997), 95-102, der Hoffmanns Konzept der psychischen Kur und den Einsatz moralischer, der Philosophie entlehnter Mittel auch bei körperlich begründeten Krankheiten als „höchst modern“ (102) bezeichnet.

15 Johann Gottlob Krüger: Gedanken von der Erziehung der Kinder. 2 Thle. Halle 1752, hier: Thl. 1, § 41, 90.

16 Hoffmann: Gründliche Anweisung, Bd. I (1715), II. Die Ganze Diät oder Lebens=Ordnung in sieben Gesetze oder Regeln eingefasset, 93-141, hier: § 3, 99: „Vor das erste hat hierinnen unter allen [äußerlichen Sachen, d.h. den *sex res non naturales*; C.Z.] den Vorzug die Bewegung des Gemüthes/ welche vor an und vor sich nicht Ursach ist der natürlichen und ordentlichen Bewegung des Blutes/ jedennoch aber ist durch Gottes sonderliche Anordnung das Gemüthe mit dem Leibe in den Menschen so verknüpffet/ daß wann es in eine Unordnung und hefftige Begierde geräth die Bewegung des Hertzens und Geblüthes davon gleich alteriret und verkehret werden.“ Vgl. ebd., IV. Von der Seele, daß sie eine Ursache sowohl der Gesundheit als auch vieler Kranckheiten sey, 204-263.

17 Zu Kontext und Terminologie siehe insbes. Verf.: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie, 5-24. Einzelne Vertreter der Hallischen Ärzte werden inzwischen als „Pioniere einer psychosomatischen Medizin“ angesehen. Antje Haag: Psychosomatik und Aufklärung im 18. Jahrhundert. Die ‚vernünftigen Ärzte‘ Johann August Unzer (1727-1799) und Johann Christian Bolten (1727-1757). In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 103 (2017), 35-56, hier: 56.

Die die Affekte betreffende Hauptregel Hoffmanns, „*Sey allezeit fröhlich und ruhigen Gemüthes*“¹⁸, darf nun nicht als Aufforderung zur Apathie missverstanden, sondern muss als Rat zur affektiven Modellierung der Affekte in einer mittleren Stärke aufgefasst werden. Hoffmanns diätetisches Grundgesetz lautet dementsprechend: „Man meide alles dasienige/ was zu viel ist“.¹⁹ Das Zuviel oder Zuwenig gilt es zu vermeiden. Die stoische Affektausrottung verfällt dagegen als unnatürlich einem scharfen Verdikt. In Krügers *Diät* heißt es: „Ich habe gesagt, man solle die Affecten in Zaume halten, dieses heist gar nicht, sie unterdrücken. Die stoischen Weltweisen haben das Wesen der Tugend darinne gesetzt, und sie haben sich ohnfehlbar betrogen. Dieses ist eine Philosophie, die wider die Natur ist, und also eine Philosophie, die gar keine Philosophie zu nennen ist.“²⁰ In ganz ähnlicher Weise verwahrt sich Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) zur Legitimation der Ästhetik gegenüber dem Einwand, dass die unteren Vermögen („*facultates inferiores*“) und das Fleisch („*caro*“) bekämpft werden müssten, damit, dass der Ästhetiker die Sinnlichkeit nicht bestärke, sondern sie vielmehr lenke: „*Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis*“.²¹ Die Sinnlichkeit bedarf keiner Gewaltherrschaft, sondern sicherer Führung. Von der Apathie wird auf aristotelische Mittellagenlehre, d.h. auf Mesotes bzw. Metriopathie umgeschaltet. Das zweipolige, normative Plus/Minus-Konzept der Apathie (+/-) wird – überaus folgenreich für die Zukunft – durch ein dreipoliges, regulatives Minus/Plus/Minus-Modell (-/+/-) abgelöst. Affekte sind nicht an sich schädlich oder krankhaft, weshalb sie unterdrückt oder ausgerottet werden müssen (Plus/Minus-Modell der Apathie), sondern nur ihr Über- und Untermaß (Minus/Plus/Minus-Modell der Metriopathie). Der Affekt wird geformt, nicht vertilgt (Abb. 2).

18 Hoffmann: Gründliche Anweisung, Bd. I (1715), II. Die Ganze Diät, § 7, 112.

19 Ebd., § 4, 101.

20 Krüger: Diät, § 134, 419.

21 Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik [1750]. Lateinisch–deutsch. Übers. Dagmar Mirbach. 2 Bde. Hamburg: Meiner 2007, hier: Bd. I, § 12, 16 f. Zur sinnlichkeits- und affektformenden Funktion von Baumgartens Ästhetik und Georg Friedrich Meiers (1718-1777) Affektenlehre siehe Verf.: Ästhetische Anthropeiosis – Leibniz' Erkenntnisstufen und der Ursprung der Ästhetik. In: Leibniz und die Aufklärungskultur. Hg. Alexander Košenina, Wenchao Li. Hannover: Wehrhahn 2013, 93-116. Die im Zusammenhang mit Baumgartens Ästhetik verbreitete Rede von einer ‚Emanzipation‘, ‚Aufwertung‘ oder ‚Rehabilitation‘ der Sinnlichkeit (Cassirer, Preisendanz, Kondylis, Dürbeck u.a.) polt die Wertungen des Apathie-Modells einfach nur um und bleibt ihm dadurch gerade verhaftet. Vgl. Verf.: Sinnlichkeit und Therapie, 23 f.

Apathie	Metriopathie
+ / - (zweipolig)	- / + / - (dreipolig)
Plus/Minus	Minus/Plus/Minus
Normativ: Vertilgung der Leidenschaften	Regulativ: Ausgleich der Leidenschaften gegenüber den Extremen eines Zuviels und Zuwenigs
„tyrannis“	„imperium“

Abb. 2 (C.Z.)

Wichtig ist, welche psychophysischen Mittel im Einzelnen zur Erlangung eines heiteren und „fröhlichen“ Gemüts empfohlen werden. Während „Be-trübniß, Chagrin und Bekümmerniß“ oder auch gelehrte Grübeleien die Lebenskräfte schwächen, vermag „ein ruhiges/ sanftes/ freyes/ stilles/ fröhliches Gemüthe den Leib in Ruhe erhalten.“²² Dazu gehören „eine angenehme conversation mit lustigen schertzhafte Menschen/ anmuthige Music/ ein Spiel/ ein gutes Glas Wein/ reiten/ fahren und eine gesunde Luft.“²³ An späterer Stelle wiederholt und erweitert Hoffmann den Katalog, sich Motion zu machen, um „Spazieren gehen [...]/ laufen/ reiten/ Kegel schieben/ fechten/ schiffen/ Ball spielen/ tanzen/ fahren/ tragen lassen [...]/ Reisen/ laut reden/ schreyen/ singen“ – wobei die genannten Mittel zur Gemütsaufhellung in ausführlichen Paragraphen (mit für den Halleschen Kontext signifikanter Ausnahme des Tanzes) eingehender erläutert werden.²⁴ Die unterschiedlichen, aktiven und passiven diätetischen Bewegungsformen werden in Krügers *Diät* aufgegriffen. Das Tanzen wird dabei als die allernatürlichste und allergesundeste Leibesbewegung ausgezeichnet, weil daran Leib und Seele gleichermaßen Anteil nehmen. Die Entscheidung, ob das gesunde Tanzen auch erlaubt sei, möchte er freilich den Gottesgelehrten überlassen, „welche“, wie es spöttisch heißt, „grosse Bücher von dieser wichtigen Materie geschrieben haben.“²⁵

Prägnant wird die heilende Kraft der Fröhlichkeit in Theodor Johann Quistorps (1722-1776) Komödie *Der Hypochondrist* (1745) zur Darstellung gebracht, worin es die lebenswürdige Figur der Jungfer Fröhlichinn ist, die den Hypochondristen Ernst Gotthard gesund macht. Die Jungfer ist mit ihrem sprechenden Namen die eigentliche Hauptperson dieser Komödie: „Sie hüpfet, sie tanzt, sie springt, sie singt, und ist eine lebendige

22 Hoffmann: Gründliche Anweisung, Bd. I (1715), II. Die Ganze Diät, § 7 [!], 115.

23 Ebd., 116 ff.

24 Hoffmann: Gründliche Anweisung, Bd. V (1719), VI. Unvergleichlicher Nutzen der Bewegung und Leibes-Übungen, bes. §§ 8 ff, 308 ff.

25 Krüger: Diät, Kap. 6: „Von der Bewegung und der Ruhe“, 396-414, hier: 412 f.

Unruhe.“ Im IV. Akt ist eine Art Therapiesitzung mit Singen und Tanzen dargestellt, in der es zur Annäherung der Geschlechter kommt und die „Bewegung“ den Hypochondristen Ernst Gotthard nicht nur zum Lachen bringt, sondern ihn vor lauter Lustigkeit eine große Lust anfällt, die Jungfer Fröhlichinn, die sich freilich spröde stellt, küssen zu wollen.²⁶

Mit der Diät tritt eine weltliche Lebensordnung, namentlich in Betracht der moralischen Bewertung von Leidenschaften und Sinnlichkeit, in Konkurrenz mit der christlichen, sei es der orthodoxen, sei es der pietistischen Seelsorge im protestantischen Raum. Signifikant ist, dass alle bei Hoffmann genannten Mittel in Halle auf dem Index stehen, d.h. von den Wortführern des ‚Halleschen Pietismus‘ unter Verdikt gestellt worden waren. Hoffmanns Diätetik für ein fröhliches, d.h. gesundes Gemüt, kommentiert und verwirft implizit die von Joachim Lange (1670-1744) in kontroverstheologischen Schriften nur wenige Jahre zuvor im Blick auf die Adiaphora, d.h. die Mitteldinge, die die Bibel weder ausdrücklich verboten noch erlaubt hat, aufgestellte „Dogmatik des Pietismus“.²⁷ Hierin werden die „Lust=Handlungen“ bzw. die „Wercke[n] des Fleisches“, zu denen u.a. neben Tanz, Schauspiel, Oper, Vokal- und Instrumental-Musik auch „das müßige und leichtsinnige spatzieren gehen und herüm laufen“ sowie „die Lust des leichtsinnigen Lachens“ gehören, verboten.²⁸ Eine solche Auslegung der Adiaphora-Lehre distanziert sich ausdrücklich von der Aristotelischen Mesotes-Lehre, die besagt, dass die aufgezählten Dinge an sich unbedenklich seien und erst durch den „Excess“ schädlich bzw. zur Sünde würden. Das Prinzip der „Aristotelischen Mäßigung“, das in der weltlichen Lebensordnung der Affekte im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts eine so entscheidende Rolle spielen sollte, wird von Lange ausdrücklich verworfen.²⁹ Der Vergleich von Hoffmanns Diät mit Langes

26 Theodor Johann Quistorp: Der Hypochondrist. Ein deutsches Lustspiel. In fünf Aufzügen. In: Johann Christoph Gottsched (Hg.): Die Deutsche Schaubühne nach den Regeln und Exempeln der Alten, Theil 6, Leipzig: Breitkopf 1745 (Reprint, hg. von Horst Steinmetz. Stuttgart: Metzler 1972), 277-396, hier: I 2, 298 und IV 2, 361. Siehe hierzu Verf.: Lachen, Literatur und Lebensordnung in zwei Lustspielen der Frühaufklärung – Christlob Mylius: *Die Ärzte* (1745) und Theodor Johann Quistorp: *Der Hypochondrist* (1745). In: Aufklärung 31 (2019) (Thema: Christlob Mylius. Ein kurzes Leben an den Schaltstellen der deutschsprachigen Aufklärung. Hg. Nacim Ghanbari, Michael Multhammer), 127-149.

27 Rolf Dannenbaum: Joachim Lange als Wortführer des Halleschen Pietismus gegen die Orthodoxie. Diss. Göttingen 1951 [masch.], Vorwort, II; zit. nach: Theodor Verweyen: Emanzipation der Sinnlichkeit im Rokoko? Zur ästhetisch-theoretischen Grundlegung und funktionsgeschichtlichen Rechtfertigung der deutschen Anakreontik. In: Germanisch-romanische Monatsschrift NF 25 (1975), 276-306, hier: 298.

28 Joachim Lange: Der richtigen Mittel=Straße [...] Vierter und letzter Theil. Halle: Renger 1714, 192-195.

29 „Alle Gattungen des bißher *recensirten* ungöttlichen Wesens fließen aus dem *Pelagianischen* und *scholastischen principio*, daß die Lust in dem Menschen durch den Fall

Dogmatik konfrontiert mit der Situation, dass alles, was nach pietistischer Seelsorge die „gantze Heils=Ordnung“ verfälscht, verkehrt und vernichtet³⁰, in den Augen des vernünftigen Arztes Hoffmann „eine rechte Universal-Medizin“³¹ ist.

Um 1800

Das Konzept der Diät geht im weiteren Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts nicht verloren, es wird vielmehr kulturanthropologisch verallgemeinert und zivilisationskritisch umbesetzt.

Zunächst gehe ich auf Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836) ein und stelle dabei zwei Werke in den Mittelpunkt, und zwar die bekannte *Macrobiotik* (1797) aus seiner ärztlichen Wirkungszeit in Weimar (1783 bis 1801) und Medizinprofessor in Jena (seit 1793) sowie einen späteren Aufsatz zur *Geschichte der Gesundheit* (1812), der in Berlin entstand, wohin Hufeland 1801 zum Leibarzt der königlichen Familie, Direktor des Collegium Medicum und Ersten Arztes der Charité berufen worden war.

In seiner *Macrobiotik*, d.h. der „Kunst das Leben zu verlängern“, grenzt sich Hufeland zwar explizit von der „medizinischen Diätetik“ ab, weil ihr Zweck Gesundheit sei, seine *Macrobiotik* hingegen auf Verlängerung des Lebens ziele, implizit folgen seine diesbezüglichen, vom Lebenskraftkonzept durchdrungenen Vorschläge jedoch der Topik der *sex res non naturales*, wenn u.a. Licht, Luft, Wärme, Ruhe und Schlaf als Stärkungs- und

nicht verderbet worden/ sondern gut geblieben/ und also *indifferent* sey/ aber erst sündlich werde durch den *Excess*, in der Aristotelischen Mäßigung aber gut und unsündlich sey. [...] Diese Irrlehre vom vorgegebenen *Indifferentismo* ist [...] gantz unvernünftig/ oder streitet auch wieder [!] die gesunde Vernunft und wider das Recht der Natur. Was aber die Christliche Religion anlanget/ so verfälschet und vernichtet sie in derselben viel Evangelische Lehren.“ Ebd., 196 f.

30 Ebd., 202.

31 Hoffmann: *Gründliche Anweisung*, Bd. V (1719), VI. Unvergleichlicher Nutzen der Bewegung und Leibes=Übungen, § 7, 305. Eine genauere Situierung von Hoffmanns *Gründlicher Anweisung* im kontroverstheologischen Kontext ist Desiderat. Sandra Pott (Medizin, Medizinethik und schöne Literatur), die mit Michael Alberti (1682-1757) und Friedrich Hoffmann „zwei Typen christlicher Medizin“ (75) im frühaufklärerischen Halle unterscheidet, stellt die „theologieskeptische[n] Äußerungen“ Hoffmanns heraus (58) und betont, dass er der christlichen Idee des ‚Christus medicus‘ den vernünftigen und klugen Arzt entgegensetzt (74). Während der Stahlianer Alberti eine (absolut) postlapsarische Anthropologie verfolgt, wonach der gefallene Mensch per se krank (vgl. 71) und dementsprechend auch erst im Jenseits im Zustand der Herrlichkeit wiederhergestellt sei, bleibt die Argumentation Hoffmanns im Blick auf die Sünde als Ursache von Krankheit „inkonsistent“ (55).

Restaurationsmittel der Lebensenergien empfohlen werden.³² Hufelands zentraler Begriff der ‚Lebenskraft‘ ist speziell mit dem schottischen Arzt John Brown (1735-1788) und den nach ihm benannten ‚Brownianismus‘ in Verbindung gebracht worden³³, demzufolge Krankheiten Folgeerscheinungen zu starker (‚stenischer‘) oder zu schwacher (‚astenischer‘) Erregungszustände seien und die ‚psychische‘ Kur demzufolge auf Reizentziehung oder Reizzuführung zielen müsse. Tatsächlich war der Begriff der ‚Lebenskraft‘ jedoch um 1800 ubiquitär und in biologischen und biophilosophischen Kontexten bereits „fest verankert“³⁴, versteckte sich doch auch hinter dem Krankheitskonzept des ‚Brownianismus‘ nichts weiter als das diätetische Denkmuster der Mesoteslehre, der zufolge Gesundheit in der Mittellage zwischen den Extremen zu finden sei, d.h. sowohl im Blick auf therapeutische, prophylaktische oder gesundheitserhaltende bzw. lebensverlängernde Maßnahmen stets ein Pegelstand in der Mitte zwischen den Ausschlägen sthenischer und asthenischer Erregung angestrebt werden müsse. Was immer auch ‚Lebenskraft‘ im einzelnen sei, fest steht für Hufeland, dass sie „unter die allgemeinsten, unbegreiflichsten und gewaltigsten Kräfte der Natur“ gehöre, das „größte Erhaltungsmittel des Körpers“ sei und durch Fäulnis, Verwitterung und Frost geschwächt, durch Licht, Luft und Wärme dagegen gestärkt werde. Im Rahmen der *sex res* werden also Umweltbedingungen stets mitreflektiert. Wolle man sein Leben verlängern, müsse man daher alles tun, was die Lebenskraft stärkt,

32 Christoph Wilhelm Hufeland: Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern. Wien, Prag 1797. Faksimile-Ausgabe des Originals von 1797. Hamburg: Walter Lichters o.J., Erster Theil, iv und 28-57. Der Erstdruck war 1797 in der akademischen Buchhandlung in Jena mit einer auf den „Julius 1796“ datierten Vorrede erschienen. Freilich sollte schon Hoffmanns *Gründliche Anweisung*, wie es im Untertitel hieß, „Vor dem frühzeitigen Tod“ verwahren. Zum Lebenskraftkonzept im Allgemeinen siehe Georg Toepfer: Vitalismus. In: Ders.: Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. 3 Bde. Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, hier: Bd. 3, 692-710, bes. 699-705 („Lebenskraft“), worin Hufeland jedoch fehlt. Zu Hufelands *Makrobiotik* vgl. Ortrun Riha: Diät für die Seele. Das Erfolgsrezept von Hufelands Makrobiotik. In: NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 9 (2001), 80-89.

33 Riha: Diät für die Seele, 81. Im Parteienstreit um Brown strebt Hufeland (Bemerkungen über die Brownsche Praxis. Erster Theil. Tübingen: Cotta 1799 [mehr nicht erschienen]), – signifikanter Weise – einen „Mittelweg“ (4) an, zumal die Sachen, die Brown gelehrt habe, „soweit sie vernünftig sind, nicht neu“ gewesen seien (18).

34 Toepfer: Vitalismus, 702. Vgl. Christoph Wilhelm Hufeland: Mein Begriff von der Lebenskraft. In: Journal der practischen Arzneykunde 6 (1798), 1. St., 785-796, worin die Lebenskraft mit der Schwerkraft bzw. der Denkkraft in Analogie gesetzte wird. Das Leben verhält sich zur Lebenskraft wie die Schwere zur Schwerkraft bzw. wie das Denken zur Denkkraft.

und alles vermeiden, was sie schwächt.³⁵ Vor allem gilt es, in allen Stücken den „Mittelton“, die *aurea mediocritas*, d.h. den goldenen Mittelweg einzuhalten. Er sei für die Verlängerung des Lebens, wie die Erfahrung zeige, „am convenabelsten“: „In einer gewissen Mittelmäßigkeit des Standes, des Clima, der Gesundheit, des Temperaments, der Leibesconstitution, der Geschäfte, der Geisteskraft, der Diät u.s.w. liegt das größte Geheimnis, um alt zu werden.“ Umgekehrt gilt: „Alle Extreme, so wohl das zu viel als das zuwenig, so wohl das zu hoch als das zu tief hindern die Verlängerung des Lebens.“³⁶

In der Forschung ist Hufelands makrobiotische Diät im Blick auf einen epochenspezifischen anthropologischen Strukturwandel als „Anthropologie des mittleren Ausgleichs“, die „ganz auf kluges Bilanzieren von Lebenskraftzufuhr und Lebenskraftausgabe“ eingestellt gewesen sei, bezeichnet und einer auf „Lebenskraftverausgabung“ zielenden Ästhetik der „Genieepoche“ diametral entgegengesetzt worden.³⁷ Was immer auch mit ‚Genieepoche‘ gemeint sein mag, eine solche Entgegensetzung von geniezeitlicher Verausgabungs- und klassischer Ausgleichsanthropologie übersieht jedoch, dass schon Jakob Michael Reinhold Lenz (1751-1792) in seiner Diätetik der „Unverschämte[n] Sachen“ gegenüber den Extremen der Kastration und der unerlaubten, lasterhaften Stillung des Geschlechtstriebes die „Ehe [...], in der wir diesen Trieb *mäßig* stillen dürfen“ (meine Herv., C.Z.), empfohlen hatte: „Also – nur frisch geheirathet, ihr Herren.“³⁸ Auch Hufeland rät, und zwar gleich im Anschluss an die eben

35 Hufeland: Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, Erster Theil, II. Vorlesung: Untersuchung der Lebenskraft und der Lebensdauer überhaupt, bes. 32, 36 und 40.

36 Ebd., Erster Theil, VI. Vorlesung: Resultate aus den Erfahrungen. Bestimmung des menschlichen Lebensziels, 130 f. Die Formel vom ‚goldenen Mittelweg‘ geht auf Hor. c. 2, 10 zurück. Eine zeitgenössische Übersetzung in Horaz: Oden. Übers. Karl Wilhelm Ramler. Berlin: Sander 1818, 77 f., „An den Licinius Muräna“.

37 Volker Hoffmann: Novellenanthropologie statt Novellentheorie. In: Zs. der Germanisten Rumäniens 17/18 (2008/09), H. 1-2 (33-34)/2008, 1-2 (35-36)/2009, 63-73, hier: 67. Hoffmanns Bezeichnung „Genieepoche“ ist denkbar elastisch gefaßt und umfaßt neben den ‚Kraftkerlen‘ des Sturm und Drang auch ‚Romantiker‘ wie Kleist, Tieck, von Arnim u.a. Vgl. ders.: Das Verhältnis der klassifikatorischen und normativen Verwendung der Sachgruppe „Gesund“-„Krank“ zwischen diätetischem Schrifttum und Texten der sogenannten schönen Literatur. In: Die österreichische Literatur. Eine Dokumentation ihrer literarhistorischen Entwicklung. Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830-1880). Hg. Herbert Zeman. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1982, 173-187; ders.: Der Konflikt zwischen anthropologischer Extremisierung und Harmonisierung in der Literatur vor und nach 1848. In: Zwischen Goethezeit und Realismus. Wandel und Spezifik in der Phase des Biedermeier. Hg. Michael Titzmann. Tübingen: Niemeyer 2002, 377-391.

38 Jakob Michael Reinhold Lenz: Unverschämte Sachen. In: Ders.: Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen. Frankfurt und Leipzig 1780. Faksimiledruck. Hg. Christoph Weiß. St. Ingbert: Röhrig 1994, 51-72, hier: 61. Angesichts der prekären,

zitierte ‚Mittelton‘-Stelle, dass zur Verwendung der Zeugungskraft „Ordnung und Mäßigkeit“ gehöre, „also der *Ehestand*, das einzige Mittel [sei], diese zu erhalten.“³⁹

Entscheidend scheint mir jedoch gegenüber solchen detaillierten Rat schlägen, z.B. über den Ehestand, Hufelands Verallgemeinerung einer auf Mäßigung kalkulierenden Ökonomie individueller Lebenskräfte zu einem Kulturmodell überhaupt zu sein, wenn am Schluss des Werks mit Hilfe der Mesoteslehre die „Textur“ des kulturellen Körpers modelliert wird. Es gelte, die Extreme von „*Hypercultur* (die den Menschen zu sehr verfeinert und verzärtelt)“, und „*Uncultur* (wenn die Anlagen des Menschen nicht oder zu wenig entwickelt werden)“, zu vermeiden. Stattdessen gelte es im Rahmen einer „wahren Cultur“ zur „harmonische[n] Ausbildung aller Kräfte“, und zwar der geistigen und der körperlichen, zu gelangen.⁴⁰ Die epigenetisch modern, wohl eher aber aristotelisch antik im Sinn der Entelechie⁴¹ gedachte „Vervollkommungsfähigkeit“ [!] des Menschen, der organisch darauf angelegt ist, „nichts zu seyn, und alles zu werden“, führt bei Hufeland konsequenterweise zum antirousseauistischen Modell einer kulturellen Menschwerdung:

Ein roher unkultivierter Mensch ist noch gar kein Mensch, er ist nur ein Menschen-thier, welches zwar die Anlage hat, Mensch zu werden, aber, solange diese Anlage durch Cultur nicht entwickelt ist, weder im Physischen noch Moralischen sich über die Classe der ihm gleich stehenden Thiere erhebt.⁴²

Der ‚Ursprung‘ liegt also nicht hinter uns, sondern steht uns erst noch bevor. Man wird sich lange darüber streiten können, ob die Konzepte von ‚natürlicher Künstlichkeit‘ und ‚Weltoffenheit‘, mit denen die Philosophische Anthropologie Kultivierung als vorgegebene menschliche Lebensform herausstellt und dadurch den Menschen vom umweltdeterminierten Tier unterscheidet, von der Klassik imprägniert sind, oder ob

ehelosen Karenzzeit eines auf eine bürgerliche Anstellung wartenden Hofmeisters zog Lenz ersatzweise auch Sublimation durch „empfindsame Liebe“ ins Auge (72).

39 Hufeland: Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, Erster Theil, VI. Vorlesung: Resultate aus den Erfahrungen. Bestimmung des menschlichen Lebensziels, 131.

40 Ebd., Zweyter Theil, XIX. Cultur der geistigen und körperlichen Kräfte, hier: 234-235.

41 Vgl. Toepfer: Entwicklung. In: Ders.: Historisches Wörterbuch der Biologie, Bd. 1, 391-437, hier: 407 f. Die Anbindung von Hufelands Lebenskraft-Konzept an den aristotelischen Entelechie-Begriff betont Anthony Mahler: Die Kunst, die Lebensgeschichte zu verlängern. Zur narrativen Einheit der Diät in Hufelands *Makrobiotik*. In: Die Erzählung der Aufklärung. Beiträge der DGEJ-Jahrestagung 2015 in Halle a. d. Saale. Hg. Frauke Berndt, Daniel Fulda. Hamburg: Meiner 2018, 563-572.

42 Hufeland: Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, Zweyter Theil, XIX. Cultur der geistigen und körperlichen Kräfte, hier: 234.

umgekehrt die Klassik dieses Konzept antizipiert hat. Für Hufeland stand jedenfalls fest, dass Kultur Medium der Menschwerdung ist: „Nur durch Kultur wird der Mensch vollkommen.“⁴³

Im Blick auf die mit der Kulturalisierung verbundenen Kosten der ‚Entfremdung‘ bleibt Hufeland freilich Rousseauist, wenn er in seiner späteren Skizze einer „Geschichte der Gesundheit des Menschengeschlechts, nebst einer physischen Charakteristik des jetzigen Zeitalters im Vergleich zu der Vorwelt“ (Vortrag 1810; ED 1812) den Kulturbegriff spaltet, d.h. die halbe, falsche Kultur, die zerstört, der wahren Kultur, die stärkt und erhält, gegenüberstellt. Das jetzige Zeitalter zeichne sich zwar durch mehr Geistigkeit, jedoch auch durch weniger Kraft als zuvor aus. Es leide an Überreizung, Unnatur, Verdorbenheit der Säfte, abnehmender Sehkraft aufgrund übermäßigem Stubenleben und zu vielem Lesen, habe ganz neue Krankheiten, namentlich langwierige Nervenkrankheiten, Krämpfe, Hypochondrie und mit Narrheit, Aberwitz und Schwermut auch neue, merkwürdige Formen des Wahnsinns hervorgebracht. Selbst der Charakter des Suizids, schließt Hufeland seine Skizze einer pathologischen Querelle des Anciens et des Modernes ab, habe sich vollständig geändert. War er bei den Alten ein aktiver Zustand und heroischer Akt edelster Freiheit, sei er jetzt passiver Zustand und Zeichen von Schwäche, Feigheit und einer durch Debauchen verursachten, äußersten Erschöpfung, dem die Ärzte mit der Bezeichnung der „Selbstvernichtungswuth“, d.h. der *Melancholia suicida*, einen eigenen Namen hätten geben müssen.⁴⁴

„Woher“, fragt Hufeland, „soll nun Rettung – physische Regeneration der Menschheit – kommen?“ Als „einzige[s] Prinzip der Rettung“ erscheinen ihm nicht, wie es ironisch heißt, physische Heilmittel, kalte Bäder, Abhärtung oder magnetische Zauberkuren, sondern als das einzige Heilmittel erscheint ihm der „Geist“, der zu Einfalt und Sitte zurückführt, d.h. eine neue Lebensquelle erschließt, durch die Leben, Reinheit, Frische und Kraft gerade in der physischen Natur neu geboren werden. Hierin folgt Hufeland dem Influxus-animi-Denkmuster, wonach zwischen Körper und Seele nicht nur ein Wechselverhältnis, d.h. ein psychosomatischer Zusammenhang im allgemeinen besteht, sondern wonach es bei diesem

43 Ebd., 234. Dass Kultur Medium der Menschwerdung ist, vertrat u.a. auch Schiller. Vgl. dazu Verf.: Friedrich Schiller. In: Handbuch Kulturphilosophie. Hg. Ralf Konersmann. Stuttgart, Weimar: Metzler 2012, 85-90.

44 Christoph Wilhelm Hufeland: Geschichte der Gesundheit des Menschengeschlechts, nebst einer physischen Charakteristik des jetzigen Zeitalters im Vergleich zu der Vorwelt. Eine Skizze [...] (Vorgelesen d. 3. Aug. 1810 in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin). In: Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst 34 (1812), 1. St., 1-35, meine Paraphrase folgt Kapitel „III. Jetziges Zeitalter“, 18-35, bes. 18-32.

Commercium gerade die geistigen bzw. seelischen Einflüsse, d.h. diätetisch gesprochen es die affectus animi sind, die vorherrschenden Einfluss haben.⁴⁵ Die Heilkraft der Affekte hatte Hufeland an anderer Stelle im Kontext der Euthanasie, d.h. der Rolle des Arztes angesichts einer scheinbar unheilbaren, totbringenden Krankheit mit besonderem Nachdruck herausgestellt, insofern es darauf ankomme, „alles zu vermeiden, was den Kranken niederschlagen oder muthlos machen könnte“. Denn Angst und Schrecken lähmten die „Lebenskraft“, Hoffnung und Mut hingegen seien „die grössten Belebungsmittel, die oft alle Arzeneien an Kraft übertreffen, und ohne welche die besten Mittel ihrer Kraft verlieren.“⁴⁶

Das seelendiätetische Modell des influxus animi wird von den vernünftigen bzw. philosophischen Ärzten der Aufklärung favorisiert, beherrscht die medizinische und ästhetische Theoriebildung des Spätaufklärers Schiller und wird von ihm dichterisch, z.B. in der Art und Weise wie die Kanaille Franz seinen Vater in den *Räubern* (ED 1781) zugrunde zurichten trachtet, gestaltet und in dem Vers Wallensteins, „Es ist der Geist, der sich den Körper baut“⁴⁷, zur Sentenz fixiert. Für Hufeland mündet die therapeutische „Kraft des Geistes“, von der er sich angesichts der signifikanten Pathologie seiner Jetztzeit eine „Regeneration der Menschheit“ erwartet, in eine geschichtsphilosophische Perspektive: „*Der Halbgeborene muss ganz geboren werden.*“⁴⁸ Was soviel heißt, dass der durch die Natur nur zur Hälfte geborene Mensch durch die Kultur zum ‚ganzen Menschen‘ geformt werden muß.

Den diagnostischen und therapeutischen Einsichten der Diätetik Hufelands können jene an die Seite gestellt werden, die in literarischen Werken Goethes gestaltet werden. Den „Tragödien der Modernität“ und den „Pathologien der modernen Subjektivität“ wird darin eine Lebenskunst der Mäßigung, Dämpfung und Begrenzung entgegenzustellen getrachtet. Es sind vor allem „zwei extreme, aber signifikante Erscheinungsformen der Subjektivität“, nämlich Hypochondrie und Willkür, die Glück und Gesundheit vernichten.⁴⁹ Umgekehrt sind es ästhetisch oder literarisch

45 Das Konzept geht auf Georg Ernst Stahl (Disputatio inauguralis de passionibus animi corpus humanum varie alterantibus [Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper] Halle: Salfeld 1695) zurück: „*Anima sibi ipsi fabricat corpus*“ [die Seele baut sich den Körper], 1. Korollar, unpag. Stahls Animismus dient als einer der Ausgangspunkte für das Lebenskraftkonzept des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts.

46 Hufeland: Die Verhältnisse des Arztes. In: Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst 16 (1808), 3. St., 5-36, hier: 16 f.

47 Wallensteins Tod (1799), III 13, Vers 1813.

48 Hufeland: Geschichte der Gesundheit, 34 f.

49 Hans-Jürgen Schings: „Gedenke zu leben“. Goethes Lebenskunst. In: Wilhelm Meister und seine Nachfahren. Vorträge des 4. Kasseler Goethe-Seminars [1997]. Hg. Helmut Fuhrmann. Kassel: Wenderoth 2000, 33-52, bes. 39, 50 und pass.

gestaltete seelendiätetische Kuren, die zu Glück und Gesundheit zurückführen sollen. Für die These, die den Aufsätzen von Hans-Jürgen Schings zur *historia morbi* bzw. „Pathogenese des modernen Subjekts“⁵⁰ folgt, seien drei Szenen aus dem literarischen Werk Goethes skizzenhaft geltend gemacht. Dabei übergehe ich Goethes Singspiel *Lila* (ED 1790), in dem die Melancholie der Titelfigur nicht durch eine Körperkur nach Maßgabe humoralpathologischer Prinzipien mechanischer Ärzte („sezieren, klystieren, elektrisieren“), sondern durch den philosophischen Arzt Vera-zio vermittelt einer „psychische[n] Cur, wo man den Wahnsinn eintreten läßt, um den Wahnsinn zu heilen“ (Goethe an Carl Friedrich Moritz Paul Graf von Brühl, 1. Okt. 1818), d.h. nach einem ‚homoioopathischen‘ Prinzip, das auch der Wirkungsweise der Katharsis zugrunde liegt, therapiert wird.⁵¹

In den *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (1795), Goethes erzählerischem Komplementärunternehmen zu Schillers Theorie der ästhetischen Erziehung zum Schönen, entwickelt die Baronesse gegenüber der Heftigkeit des Streits, der im Gespräch über das weitere Schicksal der Mainzer Jakobiner entbrennt, die Gemüter aus der Fassung bringt und die Gemeinschaft dadurch zu entzweien droht, dass Karl sich dazu hinreißen lässt, dem Geheimenrat die Guillotine an den Hals zu wünschen, das

50 Diese Formel findet sich zuerst im Anschluss an sein großes Melancholie-Buch von 1977 in Schings' Aufsatz: Agathon – Anton Reiser – Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman. In: Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik von der Aufklärung bis zur Restauration. Ein Symposium. Hg. Wolfgang Wittkowski. Tübingen: Niemeyer 1984, 42-68 und 82-88 (Diskussion). Schings' einschlägige Aufsätze sind gesammelt in seinem Band Zustimmung zur Welt. Goethe-Studien. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

51 Goethe: *Lila*. <Ein Festspiel mit Gesang und Tanz>. In: Ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe. Bd. 2.1: Erstes Weimarer Jahrzehnt 1775-1786. Hg. Hartmut Reinhardt. München: Hanser 1987, 131-160 und 614-624 (Kommentar), hier: 135 und 620. Siehe hierzu die grundlegende Monographie von Gottfried Diener (Goethes „Lila“. Heilung eines ‚Wahnsinns‘ durch ‚psychische Kur‘. Frankfurt a.M.: Athenäum 1971), der das Gros der späteren Kommentar- und Sekundärliteratur folgt. Diener stellt die von Goethe dramatisch gestaltete psychische Kur in den Kontext theatrotherapeutischer Kurmethoden ‚um 1800‘, u.a. von Johann Christian Reil (1759-1813). Kritisch hierzu Céline Kaiser (Spiel und Rahmen in der Theatrotherapie um 1800. In: Spielformen des Selbst. Hg. Regine Strätling. Bielefeld: transcript 2012, 151-166), die an dem Konzept des ‚heilsamen Betrugs‘, das der damaligen theatertherapeutischen Praxis bei Reil, Cox, Pinel, Fodéré u.a. zugrunde lag, eine „asymmetrische Rahmenstruktur“ herausarbeitet, die Ausdruck eines paternalistischen Arzt-Patienten-Verhältnisses sei, zum Vertrauensverlust führe und den Heilungsprozess zerstöre. Den Unterschied zwischen der zeitgenössischen theatrotherapeutischen Praxis und ihrer (meta-)theatralen Darstellung in Goethes Singspiel betont Sophie Witt: „Ist's erlaubt, daß ihr so einen Lärmen macht?“ Therapie/Spiel und Fest/Schrift mit Goethes *Lila*. *Ein Festspiel mit Gesang und Tanz*. In: Fest/Schrift. Für Barbara Naumann. Hg. Stéphane Boutin u.a. Bielefeld: Aisthesis 2019, 353-358.

narrative Programm „gesellige[r] Bildung“ durch „gesellige Schonung“. In ihm sollen Duldsamkeit und Höflichkeit mit Selbstbeherrschung und Entsagung verbunden werden.⁵² Das Programm „narrative[r] Diätetik“, wie Cornelia Zumbusch das treffend genannt hat⁵³, wird in dem Novellenkranz der *Unterhaltungen* zwar nicht bis zum Ende durchgestaltet, das ihm zugrundeliegende Mesotes-Konzept jedoch im abschließenden „Märchen“ im Symbol der „prächtige[n] Brücke“, die den großen Fluss, der zu Beginn des Märchens „von einem starken Regen geschwollen und übergetreten war“, überspannt, zum Ausdruck gebracht.⁵⁴

Gegenüber Zumbuschs Ineinssetzung einer „Ästhetik des Maßes und der Mäßigung“ mit dem medizinischen Konzept „emotionaler Immunisierung“ und ihrer These, dass „Immunisierungsphantasien [...] ins Zentrum der klassischen Poetik“ führten, bin ich jedoch skeptisch, da ihre Überblendung von Diät und Immunisierung den Unterschied zwischen zweipoligem, stoischen Apathie- und dreipoligem Metriopathie-Modell, d.h. Immunisierung und Mäßigung verwischt (und überdies die Pointe einer ‚doppelten Ästhetik‘, die die Metaphernfelder von Schönheit und Erhabenheit zu unterscheiden gelehrt hat, einebnet). Nicht zufällig gerät ihre Immunisierungsthese, deren steuernde Inokulationsmetapher Schillers Spätschrift *Über das Erhabene* (1801) entnommen ist, daher in eine Fluchtlinie zu den von Helmut Lethen seinerzeit aufgearbeiteten neustoischneusachlichen Verhaltenslehren der Kälte.⁵⁵

In den *Wahlverwandtschaften* (1809) ist das Konzept der Metriopathie ebenfalls zu greifen, auch wenn es hier ‚tragisch‘ endet und der sprichwörtliche „Mittler“, der mit seiner an Hufeland erinnernden Predigt über das Sechste Gebot Ottilie buchstäblich zu Tode predigt, eher als komische Figur erscheint. Während Charlotte als Person gestaltet ist, die gewohnt ist, „sich ihrer selbst bewußt zu sein“, „sich selbst zu gebieten weiß“, zu entsagen versteht und dadurch ein heiteres Gleichgewicht hält, ist Eduard durch und durch unbeherrscht. Er kennt „kein Maß“, ist „ohne Grenzen“, sein Bewußtsein treibt ihn „ins Unendliche“, kurz: Er verursacht nicht nur eine, sondern sein ganzes Wesen *ist* eine einzige

52 Johann Wolfgang von Goethe: *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* [1795]. In: Ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe. 14., überarb. Aufl. Bd. 6: *Romane und Novellen I*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998, 125-241, hier: 135 ff.

53 Cornelia Zumbusch: *Die Immunität der Klassik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012, 303.

54 Goethe: *Unterhaltungen*, 238 und 209.

55 Zumbusch: *Immunität*, 232, 110 ff. und 361. ‚Immunisierungsphantasien‘ stehen nicht im Zentrum, sie ergänzen (im Supplement-Sinn Derridas) vielmehr die in der Klassik im Zentrum stehende Ausgleichsästhetik von Mäßigung, Mitte und freiem Spiel (Schiller). Die stoisch imprägnierte Erhabenheitsästhetik fungiert vielmehr, so meine einschlägige Formel, als ‚Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat‘ (in: *Der ganze Mensch*, 440-468).

Überschwemmungskatastrophe – „alles, was in seiner Natur gebändigt war, bricht los, sein ganzes Wesen strömt gegen Ottilien.“⁵⁶

Gelingt in den *Wahlverwandtschaften* die Einhegung der Leidenschaften nicht, wird das diätetische Prinzip des Hufelandschen ‚Mitteltons‘ in der späten, in die *Wanderjahre* eingelegten Erzählung „Der Mann von funfzig Jahren“ (1818/21 und 1829) mehrfach thematisiert.

Da ist zum einen der Versuch des Majors, sich mittels einer „heilsame[n] Toilette“ zu verjüngen, weil sich Hilarie, seine Nichte, in ihn verliebt hat. Auch wenn die „Hauptpunkte“, die des Majors „kosmetischer Kammerdiener“ und „Schönheits-Erhaltungs-Lehrer“ empfahl, nämlich „Maß in allem“ und „Mäßigung aber- und abermals in allem, was den Menschen aus dem Gleichgewicht zu bringen pflegt“, zu halten, ironisch gebrochen erscheinen und im weiteren Verlauf der Erzählung an Bedeutung verlieren, die Maxime „Der verständige Mann braucht sich nur zu mäßigen, so ist er auch glücklich.“ führt gegen Schluß der *Wanderjahre* zu einer geglückten, jedenfalls dem aptum des Alters entsprechenden Paarbildung, wodurch die in den *Wahlverwandtschaften* ironisch ausgestellten Aporien, die bei dem Versuch entstehen, die mit chemischer Notwendigkeit ablaufenden Reaktionen bei der kreuzweisen Umbesetzung einer Paarbeziehung auf kulturelle Weise einzuhegen, doch noch aufgelöst werden.⁵⁷

Da wird zum anderen, aber erst in der abschließenden Fassung von 1829, der „Verlauf einer holden Kur“ angedeutet, die die heilsame, kathartische Wirkung der Dichtung literarisch gestaltet. Völlig aufgelöst und psychisch gefährdet, klopft Flavio, der von der schönen Witwe zugunsten seines Vaters, des Majors, den Laufpass erhalten hatte, des Nachts an die Pforte des Hauses, in dem die Baronesse, die Schwester des Majors, und ihre Tochter Hilarie, die sich in ihren Onkel verliebt hatte, wohnen. Es ist Mutter und Tochter beim Anblick des nahen, jungen Verwandten als

56 Goethe: Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman [1809]. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 6: Romane und Novellen I, 482 f. (Mittler), 326 (Charlotte), 328 und 339 (Eduard). Vgl. hierzu Irmgard Egger: „[...] ihre große Mäßigkeit“ Diätetik und Askese in Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften*. In: Goethe-Jahrbuch 114 (1997), 253-263, sowie dies.: Diätetik und Askese. Zur Dialektik der Aufklärung in Goethes Romanen. München: Fink 2001.

57 Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: Ders.: Werke, Bd. 8: Romane und Novellen III, 174, 199 und 437 f. Hierzu vgl. Gesa Dane: „Die heilsame Toilette“. Kosmetik und Bildung in Goethes ‚Der Mann von funfzig Jahren‘. Göttingen: Wallstein 1994, und Barbara Thums: Diätetische Toilettenkunst und organische (Selbst-)Bildung. Goethes ‚Der Mann von funfzig Jahren‘. In: Sexualität – Recht – Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800. Hg. Maximilian Bergengruen, Johannes Friedrich Lehmann, Hubert Thüring. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 295-316.

hätten sie „Orest gesehen, von Furien verfolgt“.⁵⁸ Die Wiederherstellung Flavios, d.h. die Hebung und Linderung der auf seinem Geist lastenden Leidenschaft geschieht durch die Integration unterschiedlicher künstlerischer Therapieformen, insofern von Flavio zur Beruhigung niedergeschriebene Verse von Hilarie auf dem Flügel mit Melodie begleitet und dichterisch ergänzt werden. Der Erzähler kommentiert die Passage, in der mythische Überhöhung, poesie-, musik- und bibliothераapeutische Elemente, intertextuelle Anspielung und ironische Antizipation der weiteren Handlung raffiniert verdichtet sind, in einer eingeschalteten, metapoetischen Reflexion: „Hier nun konnte die edle Dichtkunst abermals ihrer heilenden Kräfte erweisen. Innig verschmolzen mit Musik, heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in auflösenden Schmerzen verflüchtigt.“⁵⁹ Diese metapoetische Passage im Roman entspricht dem Katharsis-Verständnis Goethes, der sie in einer abhandelnden Parallelstelle als „Ausgleichung“, „Versöhnung“ und „Abrundung“ der Leidenschaften begreift, die als Wirkung nicht nur vom Drama, sondern vielmehr von „allen poetischen Werken“ gefordert und mit dem Effekt besänftigender Musik, die aufgeregte Gemüter wieder „ins Gleichgewicht“ bringen könnte, in Verbindung gebracht wird.⁶⁰ Was in Goethes „Nachlese zu Aristoteles' Poetik“ diskursiv zur Geltung gebracht wird, nimmt in der Romanszene der ‚holden Kur‘ literarische Gestalt an.

58 Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 203. Die Heilung des vom Atridenfluch verfolgten Orest hatte Goethe zuvor in seiner *Iphigenie* (ED 1787) gestaltet. Vgl. Markus Winkler: Die Heilung des Orest. Ethnozentismus und Humanität in Goethes *Iphigenie* auf Tauris. In: Heilkunst und schöne Künste. Wechselwirkungen von Medizin, Literatur und bildender Kunst im 18. Jahrhundert. Hg. Heidi Eisenhut, Anett Lütteken, Carsten Zelle. Göttingen: Wallstein 2011, 238-254.

59 Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 206. Zum Zusammenhang von Musik, Medizin und Therapie im 18. Jahrhundert vgl. Musiktheorie 31 (2916), H. 3 (= Tonkunst und ‚Artzneygelahrheit‘ im 18. Jahrhundert. Die Rolle der Musik bei den ‚Vernünftigen Ärzten‘ aus Halle. Hg. Arne Stolberg). Paradigmatisch für Goethes psychotherapeutisches Literaturverständnis ist, wie oben erwähnt, sein psychodramatisches Singspiel *Lila*, das die musik- und tanztherapeutisch herbeigeführte Heilung einer Hypochondrie bzw. Melancholie durch einen vernünftigen bzw. philosophischen Arzt gestaltet.

60 Goethe: Nachlese zu Aristoteles' Poetik [ED 1827]. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 12: Schriften zur Kunst und Literatur, 342–345, hier: 343 f. Verbunden werden hier die Parallelstellen, in denen Aristoteles in der *Poetik* (poet. VI 1449b27) und *Politik* (pol. VIII 1341a23 f. und 1341b38 ff.) die Bezeichnung ‚kátharsis‘ dort auf die Wirkung der Tragödie, hier auf die Wirkung der Musik bezieht. Die ‚Reinigung der Leidenschaften‘ wird im Sinn eines genitivus separativus als Reinigung von den Leidenschaften interpretiert, freilich im Sinn der in der Ethik (eth. Nic. II 6, 1106b-1107a) von Aristoteles vertretenden Mesotes-Lehre. In der Bezeichnung des erzählerisch gestalteten und metapoetisch kommentierten Prozesses als einer ‚holden Kur‘ werden zeitgenössische Konzepte diätetisch-therapeutischer Kurmethoden mit der Tradition philologisch-hermeneutischer Katharsis-Exegese überblendet.

Wenn Hilarie in ihrem Wechselgedicht gegenüber Flavio überdies die Mahnung ausspricht, wenn er sich „zu rasch gesundem Schritte [...] Ermanne“, werde ihm „in treuer Guten Mitte“ des „Lebens heitre Quelle“ sprießen, verdichtet sie zentrale Vorstellungen der Diät und der Aufklärung, da Heiterkeit jene Ruhe bezeichnet, die zwischen den Extremen in der ‚Mitte‘ steht, und im Imperativ des ‚Ermanne Dich‘ der Wahlspruch der Aufklärung versteckt ist – jenes Horazische *Sapere aude*, das Schiller, Kant variierend, in den „Ästhetischen Briefen“ und ihren Vorarbeiten wahlweise als „Erkühne“ bzw. „Ermanne Dich, weise zu sein“ übersetzt hatte.⁶¹ Zugleich verwebt Hilarie die Gesundung Flavios mit ihrem eigenen Schicksal, insofern sie unter Anspielung auf ihren sprechenden, das Ziel aller diätetischen Anstrengungen enthüllenden Namen sich selbst zur „Quelle“ seiner Heilung macht: „Hilaritas [...] semper bona est“.⁶² Das hier im Medium einer ‚holden Kur‘, in der kathartisch fundierte schreib-, musik- und bibliothераapeutische Aspekte zusammengeführt werden, inszenierte erotische *matchmaking* antizipiert, worauf die in der Erzählung angelegten Verhältnisse – freilich erst spät im weiteren Verlauf der Romanhandlung – hinauslaufen werden.⁶³

Um 1850

In der 1872 in *Westermann's Illustrierten Deutschen Monatsheften* publizierten Novelle „Steuerlos“ erzählt die Autorin, F. L. Reimar alias Marie Zedelius (1826–1892), eine Arzttochter aus Ovelgönne bei Oldenburg, wie die junge Josephine, deren Ausdruck schon früh „etwas entschieden Weiches und Träumerisches“ hatte, buchstäblich aus dem ‚Ruder läuft‘ und schließlich in einer „Irrenanstalt“ endet. Auf die Frage, ob Hoffnung auf Heilung bestehe, antwortet der behandelnde Arzt, ein Doktor Brauer: „Es ist ein Wort von verhängnisvolle Wahrheit, was einer unserer ausgezeichnetsten Seelenkundigen, der Arzt und Dichter Feuchtersleben,

61 Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Hg. Wolfhart Henckmann. München: Fink 1967, 100 (Achter Brief) und 29 (An den Prinzen von Augustenburg, 11. November 1793). ‚Heiterkeit‘ und ‚Aufklärung‘ sind überdies meteorologische Metaphern. Im Blick auf die von mir hier vorgeschlagene Zusammenführung von Selbstsorge und Selbstdenken im Prozess der Aufklärung sollte die Aussage von Harald Weinrich (Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit [1990]. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe. München: Beck 2001, 10), Heiterkeit sei zwar „ein Aufklärungswort, jedoch kein Schlüsselwort der Aufklärung“ überdacht werden.

62 Spinoza: Opera/Werke. Lateinisch und Deutsch. Bd. 2: Tractatus de intellectus emendatione/Ethica. Hg. Konrad Blumenstock. 4., unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, hier: Ethica, pars quarta, propositio XLII, 444. Der Hinweis bei Schings: „Gedenke zu leben“, 41.

63 Siehe Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 437 f.

gesprochen hat, daß in jeder Menschenbrust ein entsetzlicher Keim von Wahnsinn schlummere und daß demselben entgegengearbeitet werden solle mit allen thätigen Kräften der Seele.“ Da aber eine solche Seelendiät versäumt worden sei, müsse Josephine „zu den unheilbaren Kranken unserer Anstalt zählen“. ⁶⁴

Tatsächlich war dem vielseitig begabten Wiener Arzt, Dichter, Kulturpolitiker und Schriftsteller, Ernst Freiherr von Feuchtersleben (1806-1849) ⁶⁵ mit seinem Buch *Zur Diätetik der Seele* 1838 ein bemerkenswerter Longseller gelungen, dessen Gedankengut nicht nur in der Zeitschriftenliteratur des zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet war, sondern der es bis 1907 auf 50 Auflagen gebracht hatte und zuletzt noch 1980, herausgegeben von Renate Riemeck, der Pflegemutter Ulrike Meinhoffs, in einem anthroposophischen Verlag wiederaufgelegt wurde. Im Folgenden sollen die Kerngedanken des Buchs umrissen und auf ihre Resonanz in der Literatur, namentlich in der Novellistik Adalbert Stifters, aufmerksam gemacht werden.

Der enge Konnex zwischen von Feuchterslebens Seelendiät, die „zu einer ganzheitlich-harmonischen Selbstheilung und Selbstbildung“ ⁶⁶ anhält, und dem erzählerischen Werks Adalbert Stifters ist in den letzten Jahrzehnten mehrmals herausgestellt worden. Wegweisend hierfür ist der Vorschlag Volker Hoffmanns gewesen, dem gesamten erzählerischen Werk Stifters als Handlungsmodell diätetische Heilungsprozesse zu unterlegen, worin physische Rettung und psychosoziale bzw. sozial-erotische Heilung aufeinander bezogen sind. ⁶⁷ Christian von Zimmermann hat die seelendiätetischen Maximen von von Feuchtersleben in Stifters ‚sanftem Gesetz‘, das in der „Vorrede“ der *Bunten Steine* (1853) formuliert wird, wiedererkennen wollen. ⁶⁸ ‚Ausgleich‘, ‚Mäßigung‘, ‚Entsagung‘, ‚Be-zähmung‘ und ‚Beherrschung‘ bilden die Voraussetzungen leibseelischer

64 F. L. Reimar [d.i. Caroline Marie Friederike Zedelius]: Steuerlos. Novelle. In: Westermann's Illustrierte Deutsche Monatshefte XXXI, Nr. 186, März 1872, 561-599, hier: 598.

65 Zur Biographie von Feuchterslebens vgl. das populär gehaltene Buch von Karl Pisa: Ernst Freiherr von Feuchtersleben. Pionier der Psychosomatik. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1998.

66 So die Charakterisierung des Werkinhalts von Christian von Zimmermann: ‚Brigitta‘ – seelenkundlich gelesen. Zur Verwendung „kalobiotischer“ Lebensmaximen Feuchterslebens in Stifters Erzählung. In: Adalbert Stifter. Dichter und Maler, Denkmalpfleger und Schulmann. Neue Zugänge zu seinem Werk. Hg. Hartmut Laufhütte, Karl Möseneder. Tübingen: Niemeyer 1996, 410-434, hier: 411.

67 Vgl. Hoffmann: Das Verhältnis der klassifikatorischen und normativen Verwendung der Sachgruppe „Gesund“–„Krank“, 182.

68 Vgl. Christian von Zimmermann: Biographische Anthropologie: Menschenbilder in lebensgeschichtlicher Darstellung (1830-1940). Berlin, New York: de Gruyter 2006, Kap. „Gefährdete Gemütsruhe (Feuchtersleben)“, 83-97, hier: 89.

Gesundheit, wobei die irrationalen Kräfte des Menschen, Temperament, Leidenschaft und Affekte nicht verdrängt, sondern reguliert werden sollen⁶⁹ – also, um es mit Baumgartens alter Unterscheidung, die die Apathie- zugunsten der Metriopathie-Logik verabschiedete, zu formulieren: ‚Imperium‘ statt ‚Tyrannis‘. Das Grundgesetz der ganzen Seelendiät bedeutet für von Feuchtersleben nämlich nicht „Kirchofsruhe“, sondern vielmehr Weckung der Kräfte, wo sie einzuschlafen, und Beschwichtigung, wo sie das Leben zu zerstören drohen: „Man kann einen Moment“, heißt von Feuchterslebens im Begriff der *Oszillation* gefasstes Mesotes-Prinzip, „durch den anderen mäßigen, einen durch den andern erhöhen.“⁷⁰

Der Unterschied zu Hufeland, dessen ‚Ausgleichsdiät‘ man von von Feuchterslebens ‚Beherrschungsmodell‘ in Verkennung der beiden Konzepten zugrundeliegenden Metriopathie-Logik zu kontrastieren geglaubt hat⁷¹, ist gering, zumal auch bei von Feuchtersleben der seelendiätetischen Therapie eine Gegenwartsdiagnose vorangeht: „Wir sind müde, blasirt, zerfallen, incomplet, wir nennen uns Epigonen, leiden an Desenganno, am Weltschmerz, an – Gott weiß sonst noch an allem!“⁷² Der Hypochondrie, die für solchen ‚Verlust der Mitte‘ (Hans Sedlmayr) epochenspezifisch steht, ist ein ganzes Kapitel gewidmet.⁷³

Vor allem wird bei von Feuchtersleben der Begriff des ‚Geistes‘, der bei Hufeland vorausgesetzt wurde, letztlich aber bloß idealistisch in der Luft

69 Vgl. von Zimmermann: Biographische Anthropologie, 84 und 95 f.

70 Ernst Freiherrn von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele [1838]. Vierte, vermehrte Aufl. Wien: Gerold 1845, Kap. VIII: „Oszillation“, 91-104, hier: 93. Ein Journaldruck erschien in der *Neuen Folge der Gesundheits-Zeitung* 1837, Nr. 1 ff. Zur ‚Seelendiät‘ vgl. Karin S. Wozonig: Psychosomatik und Literatur. Ernst von Feuchtersleben zur Diätetik der Seele. In: Wissenskulturen des Vormärz. Hg. Gustav Frank, Madleen Podewski. Bielefeld: Aisthesis 2012, 289-313. In der von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten kritischen Ausgabe der *Sämtlichen Werke und Briefe*, die stockt, ist die ‚Seelendiät‘ bisher nicht erschienen.

71 Hoffmann: Der Konflikt zwischen anthropologischer Extremisierung und Harmonisierung, hier: Kap. 3: „Von der Ausgleichsdiätetik zur Beherrschungsdiätetik“, 383-387. Bei allem Verdienst, das Hoffmann für den Impuls, diätetisches Schrifttum für die Analyse literarischer Texte heranzuziehen, zukommt, muss festgehalten werden, dass eine in das 18. Jahrhundert zurückführende Tiefendimension, z.B. im Blick auf die Commercium- und Influxus-Lehre der ‚vernünftigen‘ bzw. ‚philosophischen Ärzte‘, bei ihm fehlt. Eine Monographie, die die Summe des „größeren Forschungsprojektes“, das 1982 angekündigt wurde (Hoffmann: Das Verhältnis der klassifikatorischen und normativen Verwendung der Sachgruppe „Gesund“–„Krank“, 173, Anm. *), zieht, ist mit Ausnahme der in Anm. 37 nachgewiesenen Aufsätze nicht zustande gekommen.

72 von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele, „Vorwort zur zweiten Auflage“ [1841], vi. Angespielt wird u.a. auf Karl Immermanns Roman *Die Epigonen* (1836) und Franz von Gaudys Novelle *Desengaño* (1834).

73 von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele, Kap. IX, 105-118.

hing, anthropologisch zu fixieren gesucht, und zwar nicht nur dadurch, dass von Feuchtersleben geltend macht, dass der Mensch sich als Mittelglied zweier Welten erkennt – wir also nicht selbst ‚Geist‘ sind, „sondern“, wie es in der nachgelassenen, erst kürzlich publizierten Anthropologie-Vorlesung von 1849 heißt, „wir belauschen gleichsam dasjenige, was wir so nennen, und was nur durch seine Gesetze in uns spricht.“⁷⁴ Diese Bemerkung führt zur Frage, warum der Mensch vom Sinnengesetz bzw. vom sinnlichen Bedürfnis abweichen könne. Sie wird ganz im Sinne der Anthropologie des späten Max Schelers, der den Menschen im Unterschied zum Tier, das immer ‚ja‘ zur Wirklichkeit sage, als „*Neinsagenkönner*“ und „*Asket des Lebens*“ faßt⁷⁵, beantwortet:

Warum kann überhaupt der Mensch vom Gesetz der Sinne abgehen? warum entsagen? warum ist er, wenn ihn der Hunger peinigt, doch im Stande, den schönen Leckerbissen abzuweisen und sich vom Bedürfnisse verzehren zu lassen? können Handlungen, die sich, im entgegengesetzten Sinne zugleich zeigen, aus Einer Quelle fließen? Nimmermehr! Nennt das Wort für das Element, das hier zu Grunde liegt, wie ihr mögt, – das Element des Körpers ist es nicht.⁷⁶

Worte wie ‚Beherrschung‘ oder ‚Selbstbeherrschung‘ sollten daher nicht als krude Repression, wie es ein böser, post-68-trainierter Blick suggerieren könnte, missverstanden werden, sie bezeichnen vielmehr apollinische Formations- bzw. autoformative Regulationsprozesse, mit denen sich ein Subjekt selbst bildet.⁷⁷ Es geht nicht um Zwang, sondern um

74 von Feuchtersleben: Fünf Vorlesungen zur Anthropologie (bestimmt zu Vorträgen im Theresiano) 1849. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Hg. Hedwig Heger. Bd. III: Pädagogische und politische Schriften und Reden. Text. Apparat. Bearb. Horst Pfeiffer. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2006, 223-259, hier: 232.

75 Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 71.

76 von Feuchtersleben: Fünf Vorlesungen zur Anthropologie, 234. Die Aussage wäre in der seinerzeitigen Anthropologie zu situieren.

77 Vgl. Freiheit und Selbstliebe. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984. In: Michael Foucault: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Hg. Helmut Becker u.a. Frankfurt a. M.: Materialis 1985, 9-28, hier: 10: „Frage: Es gibt jetzt also so etwas wie eine Verlagerung: Diese Spiele der Wahrheit betreffen keine Zwangspraxis mehr, sondern eine Praxis der Selbstbildung des Subjekts, seine Autoformation. M[ichel] F[oucault]: Richtig. Man könnte das eine asketische Praxis nennen, wenn man der Askese eine sehr allgemeine Bedeutung gibt, also nicht die einer Moral des Verzichts, sondern die eines Einflusses des Selbst auf sich selbst, womit man versucht, sich herauszuarbeiten, sich zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu finden.“ In analoger Weise kritisiert Sarasin (Reizbare Maschinen, 356 ff.) im Anschluss an Foucaults Spätwerk im Blick auf die Geschichte der Sexualität nach 1850 die ältere Sexualunterdrückungs- und -feindschaftsthese. Der Sex werde nicht unterdrückt und ausgelöscht, sondern durch Praktiken der Mäßigung kultiviert.

Selbstbildung – Autopoiesis. In diesem Sinn hat von Feuchtersleben in Analogie zum Dichter, der seine Stimmungen brauche, „wie der Bildhauer seinen Marmor“, die Diät als „ein *Kunstwerk* des Lebens“ bezeichnet.⁷⁸ Wie der Dichter die Stimmung oder der Bildhauer den Marmor, so forme der Mensch seelendiätetisch sein eigenes Leben zum Kunstwerk. Nur in diesem Zusammenhang benutzt von Feuchtersleben ein einziges Mal das Wort „Kalobiotik“ [!], d.h. „Schönlebekunst“, das damals in Wien *à la mode* war und in der Forschungsliteratur für solche Verwirrung gesorgt hat, dass selbst in der medizinhistorischen Fachliteratur behauptet wird, es handle sich hierbei um ein „abgelegene[s]“ Werk von von Feuchtersleben selbst.⁷⁹

Tatsächlich steckt hinter dem Konzept der ‚Kalobiotik‘ Wilhelm Freiherr von Puteani (1799-1872), ein früh pensionierter k.k. Kämmerer und Hofsekretär, der unter dem Pseudonym Wilhelm Bronn zwei einschlägige Werke verfasste, nämlich *Für Kalobiotik, Kunst, das Leben zu verschönern als neu ausgestecktes Feld menschlichen Strebens* (2 Bde, Wien: Gerold 1835/38), in dem die „Lebensverschönerungskunst“ als Teil einer angewandten Ästhetik gefordert, und *Kalobiotik, oder die Kunst schön zu leben* (Leipzig: Binder 1844, ²Prag: Selber 1872, ³Prag: Buchdr. d. k.k. Statthalterei 1905), worin sie in systematisch ausgreifender Weise entfaltet wurde.⁸⁰ Das Konzept eines universalen, vom Individuum bis zur Welt

78 von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele, 48.

79 Heinrich Schipperges: Konzepte der Lebenskunst in Aufklärung und Romantik. Orthobiotik, Makrobiotik, Kalobiotik. In: Jb. des Freien Deutschen Hochstift 1991, 90-108, hier: 101. Vgl. ders.: Geschichte der Medizin in Schlaglichtern, 321 und 367, sowie weitere einschlägige Texte dieses Autors.

80 „Wilhelm Bronn ist Pseudonym. Es ist mir nicht gelungen bis jetzt eindeutig zu enthüllen, wer sich darunter versteckt. Laut dem Widerhall seiner Arbeiten in Böhmen, hauptsächlich in der Zeitschrift *Ost und West*, handelt es sich wahrscheinlich um einen Deutsch-Böhmen.“ So Helena Lorenzová: Dietetika duše. K praktické filozofii (estetice) osvědčení a biedermeieru [Diätetik der Seele. Zur praktischen Philosophie (Ästhetik) der Aufklärung und des Biedermeier]. In: Dies.: Hra na krásný život. Estetika v českých zemích mezi lety 1760-1860 [Ein schönes Leben spielen. Ästhetik in den böhmischen Ländern zwischen 1760 und 1860]. Praha: Koniasch Latin Press 2005, 149-166, hier: 158, Fn. 9. Für die Übersetzung dieser Fußnote danke ich Tomáš Hlobil (elektronisch, 27.10.2019). Nach Hlobils Urteil war die Kalobiotik in Böhmen unheimlich populär, deren systematische Aufarbeitung ist jedoch noch Desiderat. Peter Stachel (Wien) annociert auf der Web-Seite der ÖAW das Projekt „Kalobiotik. Zur Genese und Wirkung einer altösterreichischen Denktradition“ (2016-2023). Publikationen scheinen hieraus noch nicht hervorgegangen zu sein. Es bleibt abzuwarten, ob und inwieweit von Feuchterslebens ‚Seelendiät‘ tatsächlich von der ‚Kalobiotik‘ Bronn/Puteanis beeinflusst gewesen ist. Die zuvor nicht befriedigend gelungene Aufdeckung, wer sich hinter dem Pseudonym ‚Bronn‘ verbirgt, gelingt, wenn man folgende Zeitungsartikel konsultiert, und zwar die mit ‚Junius‘ gezeichnete „Prager Plauderei“ in: Neues Fremden-Blatt, Wien 8. Jg. Nr. 67, Freitag, 8. März 1872, Feuilleton, unpag., und den kurzen Nekrolog

aufsteigenden kalobiotischen Designs war seinerzeit insbesondere in Böhmen so erfolgreich, dass die in Prag erscheinende Zeitschrift *Ost und West* zwischen 1845 und 1848 ihr Blatt alle 14 Tage um die Beilage „Blätter für Kalobiotik“ ergänzte, worin statt „nation-building“ als Identifikationsangebot ein „kalobiotische[s] life-building“ propagiert wurde.⁸¹

Für von Feuchtersleben sind ‚Selbsterkenntnis‘ und ‚Selbstbeherrschung‘ komplementär aufeinander bezogen und mit der Figur, dass es gelte, „sein eigener Arzt zu sein“⁸², sowie mit dem Mesotes-Modell aufs Engste eng verbunden. Die Affinität zum vorausgehenden Aufklärungsdiskurs stellt schon das Motto seines Werks, „Valere aude!“ (Habe den Mut, dich deiner eigenen Kraft zur Gesundheit zu bedienen!) aus, das demonstrativ Kants Wahlspruch „Sapere aude!“ („Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“) diätetisch variiert. In seinem *Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde* von 1845 werden die Schritte und Grundsätze der Seelendiät im Kontext psychophysischer Therapiemaßnahmen knapp so umrissen: Den Anfang macht das ‚nosce te ipsum‘, das schon im Mittelpunkt der empirischen Psychologie der Aufklärung stand. „Die erste Aufgabe der Seelendiät ist, sich objektiv zu werden (Selbsterkenntnis).“ Ausdrücklich ermuntert er im Blick auf diese Forderung zur Führung eines Tagebuchs.⁸³ „Hat man sich in seinen psychischen Verhältnissen erkannt, so ist die zweite Aufgabe, diese harmonisch zu gestalten, d.i. das Übergewicht der Einen Richtung über die Andere aufzuheben.“ Es kommt also nicht nur darauf an, die Fantasie zu bändigen, das Temperament zu temperieren, die Kräfte harmonisch zu entwickeln, vielmehr übe man sich vorzüglich darin, wie es im ausdrücklichen Rückbezug auf die zuvor gedruckte ‚Seelendiät‘ heißt, „die immer oscillirenden Gegensätze des Lebens: Freude und Schmerz als nothwendig anzuerkennen und innerlich zu balanciren, damit auch von dieser Seite das Gleichgewicht hergestellt werde.“⁸⁴ An entsprechender Stelle hieß es in der ‚Seelendiät‘, wie bereits

in: Blätter für Theater, Musik u. Kunst, Wien 18. Jg., Nr. 22, Freitag, 15. März 1872, Gestorben sind, unpag.

81 Anna Anaieva, Rolf Haaser: Elegante Unterhaltung. Die Leipziger *Zeitung für die elegante Welt* und ihre deutschsprachigen Nachfolger in Prag und Ofen-Pest. In: Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit zwischen 1840 und 1885. Hg. Katja Mellmann, Jesko Reiling. Berlin, Boston: de Gruyter 2016, 35-60, bes. 48-51, hier: 50.

82 von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele, 4.

83 Zur therapeutischen und anthropoietischen Funktion des Tagebuchs vgl. Ralph Köhnen: Die Selbstpoetik des guten Lebens. Optimierungsprogramme in der Diaristik seit der Frühen Neuzeit. In: Menschen machen. Die hellen und dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme. Hg. Anna Sieben u.a. Bielefeld: transcript 2012, 409-444.

84 Ernst Freiherrn von Feuchtersleben: Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Als Skizze zu Vorträgen bearbeitet. Wien: Gerold 1845, 373. Feuchterslebens psychiatrisches

zitiert wurde, daß es nicht darum gehe, „Kirchhofsruhe“ herzustellen, sondern „den verjüngenden Kampf in sich zu wecken“. Im Management der „Gegensätze“, im „Gleichgewicht“ des Gemüts und in der „Versöhnung“ von Kraft und Stille, d.h. in Mäßigung *und* Erhöhung liege das „*Grundgesetz des ganzen Seelendiät*“.⁸⁵

Einen solchen auf Selbsterkenntnis basierenden Selbstformationsprozess, der aus der Enge der Hypochondrie in die Weite eines glücklichen Ehelebens führen sollte, hat Adalbert Stifter in seiner Erzählung *Der Waldsteig*, die 1845 in der Journal-, 1850 in erheblich erweiterter *Studien*-Fassung erschien, gestaltet.⁸⁶ Hierin werden eine als „Narrheit“ umschriebene Hypochondrie und deren diätetische Heilung sowohl mit der räumlichen Opposition von Enge und Weite als auch mit der entsprechenden sozialen Opposition von Einsamkeit und ehelicher Gemeinschaft koordiniert. Tiburius Kneigt, dessen Umwelt sich immer stärker einengt, bis er nicht mehr aus dem Haus geht, sein Wohnzimmer nicht mehr verläßt und schließlich die Fenster zunageln läßt, erkennt endlich, „daß er krank sei“ (417) und beschließt, „sich zu behandeln“ (419). Als alle Behandlungsarten für „Nervenkrankheiten“, die „den menschlichen Körper“ (419 f.) betrafen, nicht anschlagen, trifft er auf einen ebenfalls als Narren bezeichneten „Doktor der Heilkunde“, der ihm keine Arznei gibt, sondern ihn fortschickt und ihm „viel Arbeit, ein besseres Essen, als er bisher hatte, sowie ein angelweites Öffnen aller Fenster seiner Wohnung“ verschreibt (422). Vor allem aber weist er dazu an: „Sie müssen heiraten, aber zuvor müssen Sie in ein Bad gehen, wo Sie sogar Ihr Weib finden werden.“ (427) Diätetische *sex res non naturales*, balneologische Therapie und die mit dem Besuch eines Bades verbundenen sozialen und erotischen Implikationen eines Heiratsmarkts sind versammelt. Tiburius' Genesung, die an dieser Stelle im Bild der Metamorphose der Raupe in einen Schmetterling antizipiert wird, vollzieht sich tatsächlich im Zuge des Bad-Besuchs, freilich nicht aufgrund der Konsultationen des Badearztes und des Molke-Trinkens, sondern vielmehr mittelst Gehen, das er sich auf

Lehrbuch ist mehrfach, u.a. ins Englische (1847) und Holländische (1848), übersetzt worden.

85 von Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele, Kap. VIII „Oscillation“, 91-104, hier: 93.

86 Adalbert Stifter: *Der Waldsteig*. In: Ders.: *Studien*. Hg. Jürgen Jahn. Bd. II. Leipzig: Insel 1968, 407-483. Seitenangaben im Folgenden in () im fortlaufenden Text. Einen kurzen Forschungsüberblick zu Stifters Erzählung bietet Barbara Neymeyr: *Der Waldsteig*. In: *Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Christian Begemann, Davide Giuriato. Stuttgart: Metzler 2017, 52-55. – Die obigen Ausführungen zur Diätetik bei Hoffmann und Hufeland überschneiden sich passagenweise, z.T. auch wörtlich, mit meinem parallel entstandenen Aufsatz, in dem Goethes Novelle aus den *Wanderjahren* im Mittelpunkt steht (Exzess und Mäßigung in Goethes *Der Mann von fünfzig Jahren*. In: *Aufklärung und Exzess. Epistemologie und Ästhetik des Übermäßigen im 18. Jahrhundert*. Hg. Bernadette Grubner, Peter Wittemann. Berlin, Boston: de Gruyter 2022, 15-38).

seine „eigene Art ausgesonnen“ hatte (433). Wieder werden die selbstformativen Anstöße des Heilungsprozesses unterstrichen. Er verirrt sich nämlich beim Gehen auf einem Waldsteig. Stifter beschreibt das fortgesetzte Fortgehen auf dem Pfad, der Tiburius bis über die Baumgrenze auf eine Wiese im Freien und bis auf die Höhen großer Schneefelder führt, wo er ein kathartisch wirkendes, zugleich erhebendes und erschreckendes Schauspiel erlebt, eindringlich über viele Seiten, bis schließlich ein Holzknecht Tiburius zurück ins Tal führt. Die vielmalige Wiederholung dieser Wanderung führt endlich dazu, dass Herr Tiburius, dessen richtigen Namen Theodor wir nun als weiteres Indiz einer gelungenen gesundheitlichen Verwandlung erfahren, „schon lange kein Narr mehr war“ (455). Endlich begegnet er bei einer abermaligen Wanderung auf dem Waldsteig einem jungen Mädchen, das für ihren Vater diätetisch kräftigende Walderdbeeren sammelt, die auch das Verlangen Tiburius' erregen, „einige davon zu haben“ (456). Die erotische Symbolik des Maria genannten „Erdbeermädchen[s]“ (482) liegt auf der Hand. Sexualität und Heil werden in ihrer Person verbunden. Stifter entschleunigt die Geschehnisse aber extrem, verlangsamt die Erzählung gegenüber der viel kürzeren Journalfassung und lässt mehrere Jahre und Badbesuche vergehen, bis beide wenige Seiten vor Schluß erwartungsgemäß heiraten, nach Italien reisen, das „Luftmeer“ (482) durch die nun weit geöffneten Fenster einströmen lassen und zuletzt auch noch einen lustigen Knaben bekommen...

Das kann man natürlich alles familienideologisch und genderpolitisch als äußerst fragwürdig dekonstruieren, man würde sich dadurch jedoch um das Lektürevergnügen und um die Einsicht in Stifters seelendiätetisch imprägniertes Erzählprogramm bringen.

Gegenüber einem christlichen, den sündigen Körper betreffenden Krankheitsverständnis, in dessen Rahmen die Affekte als Störungen der Seele aufgefasst werden, reaktivieren ‚vernünftige‘ bzw. ‚philosophische Ärzte‘ im Zuge der Aufklärung – um 1750 – diätetisches Wissen, werten Sinne und Affekte neu, setzen auf Eigenverantwortung und Selbstsorge des Einzelnen und tragen dadurch zur Konstitution aufgeklärter, d.h. selbstdenkender Subjekte bei. Das Konzept des ‚ganzen Menschen‘ wird in der klassisch-romantischen Kultur – um 1800 – zu einem Leitmodell und Korrektiv gegenüber den als zerrüttend empfundenen Kosten der Moderne, bevor es im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts durch einen staatlich inszenierten, einseitig materialistisch orientierten und körperbezogenen Hygienediskurs überformt und verdrängt wird. Die Dimension einer ganzheitlichen Lebensordnung, insbesondere die affektpolitische Seite

der Diätetik, wirkt im Medium populärmedizinischer und schöner Literatur als Seelendiätetik – das zeigen die Beispiele um 1850 – jedoch breitenwirksam weiter.

Diätetische Wissensbestandteile feiern heutzutage in unterschiedlichsten Verpuppungsformen, sei es in der Optimierungskultur zwischen Fitnessstudio und Achtsamkeit, den Modellen der „Lebensbalance“ oder einer wissenschaftlichen „Ökologie der Emotionen“ (Thomas Fuchs) fröhliche Urständ – freilich ohne dass noch der innere Zusammenhang dieser einzelnen Formen und ihre Wechselbeziehungen präsent wären.

Carsten Zelle, Dr. phil., emeritierter Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, insbesondere Literaturtheorie und Rhetorik, am Germanistischen Institut der Ruhr-Universität Bochum, carsten.zelle@rub.de., <https://orcid.org/0000-0001-7841-819X>, <http://staff.germanistik.rub.de/zelle/>.

Resonanz und Stimmung in ganzheitlichen Anthropologien der Aufklärung und Gegenwart

Caroline Welsh

English Abstract: In contemporary theories of embodiment, resonance is used frequently to emphasize the complex interdependencies between body, mind and environment. A closer look at scientific, philosophical, and aesthetic theory of the enlightenment shows that resonance as a metaphor and figure of thought, describing increasingly complex phenomena of interaction and interdependencies, was already popular in cognitive theory (Hartley), psychology (Sulzer), psychiatry (Reil) and aesthetic theory (Webb, Schiller, Kant) in the 18th Century. In Germany, the concept of resonance becomes highly productive around 1800 when it is combined with "Stimmung" (tuning) as its precondition. The paper traces epistemologically significant transformations of the two closely linked figures within holistic anthropologies, challenging dualistic notions of body and mind since the enlightenment. After an overview of these figures during the Enlightenment, it concentrates on Jacob von Uexküll's use of "Stimmung" in his physiological explanation of Kant's teleological causality of living organisms in the middle of the 20th Century, which paves the way for their introduction into contemporary theories of embodiment and enactivism. The epistemological potential of these figures is illustrated in an analysis of Thomas Fuchs' phenomenological theory of embodied anthropology, distinguishing clearly between a mechanical view of the body and the embodied experience of living organisms.

Ganzheitliche Anthropologien in der Aufklärung, in der Moderne und auch in der Gegenwart richten sich gegen den cartesianischen Dualismus ebenso wie gegen unterschiedliche Formen des Monismus. Wie Ganzheit als Gegenmodell wogegen jeweils neu gedacht wird, unterscheidet sich dabei in vielerlei Hinsicht. Es fällt jedoch auf, dass Resonanzphänomene damals wie heute bevorzugt gerade dort postuliert werden, wo ontologische Dualismen (Körper/Seele) oder epistemologische Abgründe (Materie/Bewusstsein) überschritten bzw. in einer höheren Entität aufgehoben werden sollen. Unabhängig davon, ob diesen postulierten Resonanzphänomenen eine physiologische Grundlage zugesprochen wird oder sie eher metaphorisch als *re-sonare*, als emotionale Antwort auf ein Angesprochen-Sein verstanden werden: Resonanz und Stimmung gehören, so möchte ich im Folgenden zeigen, heute ebenso wie im 18. Jahrhundert zu den zentralen Denkfiguren ganzheitlicher Anthropologien. Ziel des Beitrags ist es, den Wandel dieser Denkfiguren und ihre Funktion in der Konzeption unterschiedlich gedachter Ganzheiten herauszuarbeiten. Die herausragende Bedeutung der Resonanz für gegenwärtige Verkörperungstheorien und von Stimmung als Denkfigur einer zirkulären Kausalität des Lebendigen wird erst vor diesem historischen Hintergrund deutlich.

Was bedeutet es, Stimmung und Resonanz als *Denkfiguren* aufzufassen? Mit Müller-Tamm, die ihre Charakterisierung u. a. aus Auerbachs *figura*-Begriff und Blumenbachs absoluter Metapher herleitet, stellen Denkfiguren einen aktiven Faktor der Wissensproduktion dar. Sie strukturieren das Denken auf einer sinnlich-anschaulichen Ebene, die derjenigen konkreter Begrifflichkeit und evidenzbasierter Theorien vorausgeht, und dienen damit als „Motor der Begriffsbildung, der Metaphernschöpfung und überhaupt des Zeichenhandelns“.¹ Was sie bezeichnen, ähnelt eher einem „beweglichen – übertragbaren, zirkulierenden – und wandelbaren Vorstellungszusammenhang im Prozess des Denkens, der Weltnahegung oder Zeichenproduktion“.² Man findet sie dort, wo „strukturierte Vorstellungszusammenhänge, konkrete Konstellierungen im Prozess des Denkens [...] in ihren Realisierungsformen – Begriffe, Bilder, Metaphern, Narrationen – plastisch werden und Evidenz gewinnen.“³ Im Unterschied zu Modellen, die auf der Basis vorhandenen Wissens erstellt werden, um das Denken in einem bestimmten Bereich zu strukturieren, gehen Denkfiguren dem theoretischen Wissen voraus. Als Denkfiguren greifbar werden sie erst im Nachhinein, und zwar dort, wo in ihrer Rekonstruktion gezeigt werden kann, dass hinter den verschiedenen Verwendungsweisen, beispielsweise einer Metapher, dieselbe epistemische Struktur, derselbe strukturierte Vorstellungszusammenhang seine Wirkung entfaltet. „Gerade als Motor der Begriffsbildung [...] ist die Denkfigur nie, sondern *wird* immer nur, und zwar im Nachhinein konstruiert *als* eine solche treibende Kraft.“⁴ So werden auch die Dynamik der Denkfigur – ihre historische Wandelbarkeit und die Modifikationen, denen sie beim Übergang von einem Wissensgebiet auf ein anderes unterliegt – erst im Nachhinein durch die Rekonstruktionsarbeit sichtbar.

Die im Folgenden herauspräparierten Denkfiguren realisieren sich in metaphorischen Verwendungsweisen verschiedener Konzeptionen von (physikalischer) Resonanz und (musikalischer) Stimmung in unterschiedlichen Wissensfeldern bzw. Disziplinen zwischen Aufklärung und Gegenwart. Die eng miteinander verbundenen Denkfiguren sind zwar aus den Phänomenen physikalischer Resonanz und musikalischer Stimmung hergeleitet. Sie stellen jedoch eine allgemeine Struktur dieser Phänomene, einen charakteristischen Vorstellungszusammenhang zur Verfügung, der in unterschiedlichen Wissensfeldern nicht nur auf beiden Seiten

1 Jutta Müller-Tamm: Die Denkfigur als wissensgeschichtliche Kategorie. In: Nicola Gess/Sandra Janßen (Hg.): Wissensordnungen. Zu einer historischen Epistemologie. Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, 100-120, 102.

2 Ebd., 101.

3 Ebd., 102.

4 Ebd., 102.

der Trennungslinie zwischen Natur- und Kulturwissenschaften zirkuliert, sondern diese Grenze auch kontinuierlich unterläuft und Wissen in verschiedenen Bereichen zueinander in Beziehung setzt.⁵

Die Denkfigur der Resonanz findet sich zumeist dort, wo es um ungeklärte oder komplexe Übertragungsprozesse geht. Der Soziologe Hartmut Rosa hat Resonanz als sozialwissenschaftliche ‚Kategorie‘ analysiert und sie aus dem physikalischen Phänomen der Resonanz abgeleitet. Seine Beschreibung ist ausreichend allgemein, um für das Verständnis der Resonanz als Denkfigur eine erste Orientierung zu geben. Demnach handelt es sich um einen „strikt *relationalen* Begriff“: „Resonanz beschreibt eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Objekten oder Körpern, die den aus der Physik gewonnenen Relationseigenschaften entspricht.“⁶ Versteht man Resonanz als bestimmte Form von Relationalität, kann man damit auch Phänomene beschreiben, die nicht notwendig an konkrete physikalische Schwingungen oder im weitesten Sinne physikalisch (potentiell) nachweisbare Resonanzphänomene gebunden sind. Die aus der Physik übernommenen Relationseigenschaften können auch auf andere Bereiche übertragen werden. Auch Rosas soziologischer Kategorie der Resonanz liegt also überwiegend eine metaphorische Verwendung des physikalischen Resonanzbegriffs zugrunde.

Um zueinander in Resonanz treten zu können, müssen Systeme aufeinander abgestimmt sein. Stimmung bildet daher die Voraussetzung von Resonanz. Je nachdem, ob das Resonanzgeschehen oder der Zustand des Gestimmt-Seins, der Umstimmung oder Verstimmung im Vordergrund stehen, tritt eine der beiden Denkfiguren stärker in den Vordergrund. Im Folgenden wird daher zwischen der Figur der Resonanz und der Stimmung unterschieden.

Die Denkfigur der Stimmung setzt sich aus bestimmten Aspekten der musikalischen Stimmung zusammen. Dazu gehören: das harmonische Gestimmtsein der Instrumente als Voraussetzung ihres Zusammenklangs nach den Vorgaben der gewählten musikalischen Temperatur sowie die Möglichkeiten ihrer Stimmung und Umstimmung sowie die Verstimmung. In der Verbindung und Abwandlung dieser Aspekte stellt die Denkfigur eine anschauliche Struktur, eine bestimmte Logik zur Verfügung, nach der die Voraussetzungen der Wechselwirkungen zwischen Innen und Außen, zwischen Seele und Körper, Auge und Lichtstrahl, Organis-

5 Vgl. hierzu von der Verf.: Die ‚Stimmung‘ im Spannungsfeld zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Ein Blick auf deren Trennungsgeschichte aus der Perspektive einer Denkfigur. In: NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 17, 2009, 135-169.

6 Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung [2016]. Berlin: Suhrkamp, 2017, 282, 285 (Hervorhebung im Original).

mus und Umwelt, allgemeiner zwischen Zustand, Reiz, Reaktion und Folgezustand gedacht werden können.

Der Beitrag analysiert den Wandel in der Konzeption von Resonanz und Stimmung seit der Aufklärung mit Blick auf ihre Funktion, Ganzheit nach der cartesianischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa* neu zu denken, und die Implikationen für das mit ihrer Verwendung einhergehende Menschenbild. Zunächst wird die Herausbildung der beiden Denkfiguren um 1800 skizziert. Es folgt ein genauerer Blick auf die Stimmung als Denkfigur einer zirkulären Kausalität des Lebendigen um 1950 anhand der Naturphilosophie des für seinen psychosomatischen Ansatz bekannten Mediziners Thure von Uexküll. Die hier herausgearbeitete Funktion der Stimmung als Voraussetzung einer auf das Ziel der Selbsterhaltung hin ausgerichteten zirkulären Kausalität des Lebendigen ist für das Verständnis gegenwärtiger Theorien verkörperter Subjektivität zentral. Der dritte Teil des Beitrags konzentriert sich auf eine detaillierte Analyse unterschiedlicher Formen und Funktionen von Resonanz und Stimmung in der verkörperten Anthropologie des Psychiaters und Phänomenologen Thomas Fuchs. Dieser hatte in den letzten zwei Dekaden entscheidenden Einfluss auf deutschsprachige Verkörperungstheorien und wird auch von Hartmut Rosa in seiner soziologischen Resonanztheorie ausgiebig rezipiert. Fuchs bezieht sich zudem selbst explizit auf wissenschaftliche und philosophische Konzepte um 1800, ohne allerdings das im Kontext seiner Anthropologie grundlegende Prinzip der Resonanz wissenschaftlich zu reflektieren.

Resonanzmodelle der Aufklärung: von der mitschwingenden Saite zur Eigenstimmung

Resonanz wurde um 1750 ebenso wie die ‚Sympathie‘ nach dem Modell einer mitschwingenden Saite zu einem mit ihr harmonisch gestimmten Ton vorgestellt. Grundvoraussetzung einer gelungenen Schwingungsübertragung ist dabei erstens ein mehr oder (meist) weniger bekanntes Medium und zweitens die Existenz harmonisch gestimmter Saiten, die über dieses Medium in Schwingung versetzt werden können. In der zweiten Jahrhunderthälfte entwickelte sich daraus eine zunehmend wirkmächtige Denkfigur. Sie findet sich in den sinnes- und hirnphysiologischen Theorien David Hartleys, in Theorien zur Affektübertragung und zum Zusammenhang von Leib und Seele überall dort, wo ungeklärte Übertragungsvorgänge zwischen Außenwelt und Sinnesorganen,

Nerven- und Gehirnfasern, Gehirn und Seele/Seelenorgan näher beschrieben werden.⁷

Für den Naturforscher und Medizinprofessor Johann Gottlieb Krüger ist „der menschliche Leib wohl keiner Sache so ähnlich [...] als einem musikalischen Instrument“, weil die Fasern der äußeren Nervenhülle elastisch gespannt sind und sich so „vollkommen in den Umständen, darinnen wir eine gespannte Saite auf einem musikalischen Instrumente antreffen“, befinden.⁸ Noch für den Musikwissenschaftler Johann Nikolaus Forkel ist der „Mensch selbst [...] allenthalben mit Luft, oder mit dem Vehikel des Schalls umgeben [...]. Außerdem sind seine festen Theile mit Nerven und Sehnen verbunden und überspannt, wodurch er gewissermaßen selbst zu einem musikalischen Instrumente wird.“⁹

Dort, wo der Mensch als leibseelische Einheit neu gedacht wird, überbrückt die Resonanz den Graben zwischen materiellem Körper und immaterieller Seele. Friedrich Schillers Darstellung der Wechselbeziehungen zwischen Körper und Seele in seiner Dissertation *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* [1780] ist hier exemplarisch.

Seele und Körper kann man nicht gar unrecht zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten vergleichen, die neben einander gestellt sind. Wenn man eine Saite auf dem einen rühret, und einen gewissen Ton angibt, so wird auf dem andern eben diese Saite freiwillig angeschlagen, und eben diesen Ton nur etwas schwächer angeben. So wekt, vergleichsweise zu reden, die fröhliche Saite des Körpers die fröhliche in der Seele, so der traurige Ton des ersten den traurigen in der zweiten. Dies ist die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des

7 Allgemein zur historischen Metaphorologie der Leib-Seele-Beziehungen im Kontext einer Ästhetik der Rührung vgl. Caroline Torra-Mattenklott: Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert. München: Fink, 2002, 47-106. Zur Denkfigur der Resonanz in Musikästhetik und Anthropologie der Aufklärung: Welsh: Hirnhöhlenpoetiken. Theorien zur Wahrnehmung in Wissenschaft, Ästhetik und Literatur um 1800. Freiburg i.Br.: Rombach (Reihe Litterae), 2003, 19-109; dies.: *Stimmung – The Emergence of a Concept and its Modifications in Psychology and Physiology*. In: Birgit Neumann/Ansgar Nünning (Hg.): Travelling Concepts for the Study of Culture. Berlin/New York: de Gruyter, 2012, 267-289.

8 Johann Gottlob Krüger: Naturlehre zweyter Theil, welcher die Physiologie oder die Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasst. Halle: Hemmerde, 1748, 645. Zur Bedeutung des Wandels nervenphysiologischer Theorien für die Temperamentenlehre im Vergleich zwischen Krüger (1748) und dem Arzt und Psychiater Johan Christian Heinroth vgl. Caroline Welsh: Die Stimmung in den Wissenschaften vom Menschen: Vom Resonanz-Modell zur Gemüts- und Lebensstimmung. In: Arne Höcker/Jeanne Moser/Phillipe Weber (Hg.): Wissen. Erzählen: Narrative der Humanwissenschaften. Bielefeld: transcript, 2006, 53-64.

9 Johann Nikolaus Forkel: Allgemeine Geschichte der Musik. Bd. 2. Leipzig: Schwickert, 1802, 10.

Menschen gleichsam zu Einem Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen.¹⁰

Auch hier geht es darum, einen ungeklärten Übertragungsvorgang nach dem Modell der mitschwingenden Saite zu konzipieren. Der doppelte Influxus, das *comercium mentis et corporis*, wird über die Resonanz hergestellt, welche die „heterogenen Prinzipien“¹¹ in beide Richtungen miteinander verbindet. In Schillers früher medizinischer Schrift wird die ganzheitliche Anthropologie also über die Resonanz gedacht, ohne die durch die beiden Saiteninstrumente implizierte Zweiheit ganz aufzulösen. Körper und Seele bleiben unterschiedliche Entitäten.

In komplexeren Varianten dieser Denkfigur kann die Resonanz über die Stimmung und Umstimmung der Saiten variiert werden. Hier ist die Schwingungsübertragung abhängig von der jeweils aktuellen Stimmung. Ein solches System stellt David Hartleys physiologische Begründung seiner Assoziationstheorie in *Observations on Man* [1749]¹² dar, das in seiner Popularisierung und Weiterentwicklung durch Adam Melchior Weickards *Der philosophische Arzt* [1790]¹³ auch in Deutschland einflussreich war. Grundlage von Hartleys Assoziationskomplexen bilden die Sensationen, wobei er sich die Weiterleitung der Sinnesempfindung als sukzessive Schwingungsübertragung (Hartley spricht von „vibrations“) von den Sinnesorganen über die einzelnen Nervenfasern bis zu den Gehirnfasern dachte, die dann die entsprechende Vorstellung hervorrufen. Interessant wird es dort, wo Hartley gehirnphysiologische Vibrationsmuster postuliert, die sich durch mehrmalige gleichzeitige oder aufeinander folgende Anregung verschiedener Gehirnfasern bei der Wahrnehmung bilden und die bewirken, dass eine erneute Schwingung einer dieser Fasern alle zum Muster („cluster“) gehörigen Fasern in Schwingung versetzt.¹⁴ Komplexere Vibrationsmuster, die auch emotionale, moralische und abstrakte Assoziationen mit einschließen, entstehen demnach durch die wiederholte Kombination einfacher Vibrationsmuster, sodass sich schließlich ein vielfältiges Netz von erfahrungsbedingten und daher individuell unterschiedlichen Vibrationsmustern entwickelt. Hartley spricht nicht von

10 Schiller, Friedrich: Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen [1780]. In: ders.: Schillers Werke. Nationalausgabe. Hg. v. Julius Petersen und Hermann Schneider. Bd. 20: Philosophische Schriften. Hg. v. Benno von Wiese. Weimar: Böhlau, 1962, 37-75, Zitat 63-64.

11 Vgl. ebd., 64.

12 David Hartley: *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* [1749]. Bd. 1. Hildesheim: Olms, 1967, 56-86.

13 Adam Melchior Weickard: *Der philosophische Arzt*. Bd. 1. Frankfurt: Andreaische Buchhandlung, 1790.

14 Ebd., 65.

Resonanz, sondern von „vibrations“ (Schwingungen) und „clusters of vibration“ (Schwingungsmustern). Dennoch ist deutlich, dass seiner hirn- und nervenphysiologisch fundierten Assoziationstheorie ein Übertragungsmechanismus, eine Form von Relationalität, zugrunde liegt, die eine komplexere Variante der Resonanz darstellt. Auch hier geht es um schwingende Saiten (Fasern) und Schwingungsübertragungen durch ein Medium (Nervenflüssigkeit). Die Hartleys Vibrationstheorie zugrunde liegende Logik ist eine Logik der Resonanz. Hinzu kommt, dass er die Bedingungen für ein solches Mitschwingen, die harmonische Stimmung der Saiten, zu einer Variablen innerhalb der Denkfigur macht. Damit geraten der Zustand des Gestimmt-Seins (des Gehirns) und die Möglichkeit der Umstimmung stärker ins Blickfeld. Zugleich verlagert sich die Aufmerksamkeit auf die komplexen Vibrations- beziehungsweise Resonanzmuster, die diesen Zustand charakterisieren. Es war daher nur folgerichtig, dass Melchior Adam Weickard in seiner Übersetzung von Hartleys Assoziationstheorie die hirnpysiologischen Vibrationsmuster durch die Vorstellung harmonisch gestimmter Nervenfasern ersetzte. Ideenassoziationen wurden nun damit erklärt, „dass gewisse Fasern wegen der ähnlichen Ordnung, Stärke oder Dauer ihrer Stimmung [...] eine gewisse Fertigkeit bekommen haben, sich einander in einer bestimmten oder beständigen Ordnung zu erschüttern“. Mit anderen Worten: „Wenn eine dieser Fasern irgendwoher berührt wird, so erschüttert sie gerne noch eine Menge anderer Fasern, welche ihrer Stimmung oder Beschaffenheit nach mit ihr in Verbindung stehen.“¹⁵ Der Vorteil dieser neuen, gehirnpysiologisch begründeten Resonanzeffekte für Hartleys Assoziationstheorie liegt in der Möglichkeit einer unendlichen Differenzierung, Individualisierung und Mischung von Empfindungen, Ideen und Gefühlen. Der Nachteil besteht darin, dass sie deterministische Erklärungsmuster selbst gegen den ursprünglichen Willen ihres Benutzers unterstützen. Hartley reflektiert über diese Eigendynamik einer in Analogie zur mitschwingenden Saite gedachten Resonanz:

I was carried away on a train of thoughts from one thing to another, frequently even without any express design, or even any previous suspicion of the consequences that might arise. And this was most remarkably the case in respect to the doctrine of necessity; for I was not at all aware, that it followed from that of association, for several years after I had begun my inquiries; nor did I admit it at last without the greatest reluctance.¹⁶

15 Weickard: *Philosophische Arzt*, 44-45 (beide Zitate).

16 Hartley: *Observations on Man*, vi.; vgl. Welsh: *Stimmung. Emergence of a Concept*, 270-273.

Diese Analogie zwischen Nervenfasern und musikalischen Saiten wirkt zurück auf die musikalische Gefühls- und Ausdrucksästhetik der Empfindsamkeit.¹⁷ So erklärt Daniel Webb den Einfluss der Musik auf unsere Leidenschaften dadurch, dass beide eine ähnliche Vibration in den Nerven auslösen. Musik könne also folglich auch direkt Leidenschaften auslösen, indem sie ähnliche Vibrationen erzeuge:

We are then to take it for granted that the mind under particular affections, excites certain vibrations in the nerves, and impresses certain movements on the animal spirits. I shall suppose that it is the nature of music to communicate similar movements to the nerves and spirits.¹⁸

Auch Johann Jacob Engel begründet in der Abhandlung *Über die musikalische Malerei* [1780] seine Theorie einer musikalischen Darstellung von Leidenschaften und Seelenempfindungen nervenphysiologisch. Nur weil „alle leidenschaftlichen Vorstellungen der Seele mit gewissen entsprechenden Bewegungen im Nervensystem untrennlich verbunden [sind]“ und „durch Wahrnehmungen dieser Bewegungen unterhalten und verstärkt [werden]“¹⁹, ist es möglich, „leidenschaftliche Vorstellungen in der Seele zu erwecken, indem man vorher im Körper die verwandten Erschütterungen verursacht.“²⁰ Denn „durch nichts [...] werden diese Erschütterungen so sicher, so mächtig, so mannichfaltig bewirkt, als durch Töne“, „Harmonie, Melodie, Taktart und Bewegung“.²¹ Ebenso wie bei Webb werden hier Schallwellen, Nervenvibrationen und bei Engel auch Seelenbewegungen über die Denkfigur der Resonanz so zusammengesaltet, dass die Musik allein durch die musikalische Form ihres Klangmaterials im Hörenden mit Notwendigkeit und ganz unmittelbar Leidenschaften hervorruft.

Denkt man den Leib/Seele-Übergang mit der Figur der Resonanz, ist allerdings die Freiheit des Subjekts gefährdet, die durch die cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa* gewährleistet war. Kant

17 Zur Resonanz als begriffslose Sprache der Empfindungen in der Musikästhetik der Empfindsamkeit mit Fokus auf Carl Phillip Emanuel Bach und Johann Gottfried Herder vgl. Wolfgang Scherer: „Saitenspiele – Resonanzkörper im 18. und 19. Jahrhundert“. In: Karsten Lichau/Rebecca Wolf/Viktoria Tkaczyk (Hg.): *Resonanz. Potentiale einer akustischen Figur*. München: Fink, 2009, 87-99.

18 Daniel Webb: *Observations on the Correspondence between Poetry and Music* [1761]. In: ders.: *Ästhetische Schriften* [1761]. Hg. u. eingeleitet v. Ingrid Kerkhoff. München: Fink, 1974, 134.

19 Johann Jacob Engel: *Über die musikalische Malerei* [1780]. In: ders. *Werke in vier Bänden*. Bd. 4. *Reden, ästhetische Versuche*. Hg. v. Friedrich Georg Weitsch. Berlin: Mylius, 1802, 312.

20 Ebd., 313.

21 Ebd., 117.

reagiert in der *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* [1790] auf die Denkfigur der Resonanz in der Ästhetik der Empfindsamkeit durch eine explizite Abkoppelung der ästhetischen Wirkung von sinnesphysiologischen Prozessen. Das „interesselose Wohlgefallen“ am Schönen, ein Grundpfeiler der idealistischen Ästhetik, beruhe gerade nicht auf ein über die Sinne vermitteltes Wohlgefallen am Angenehmen, sondern auf der „proportionierte[n] Stimmung“²² der Erkenntniskräfte, auf einer zwar durch die Wahrnehmung des Schönen angeregten, aber letztlich durch das harmonische Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand ausgelösten Lust. Auch Schiller wird in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [1795] die ästhetische Wirkung der Kunst nicht über die Resonanz, sondern über die Stimmung des Gemüts denken.²³ Seine Ästhetik des Schönen eröffnet innerhalb des anthropologischen Modells vom ‚ganzen Menschen‘ einen Raum, in welchem die Freiheit des Geistes dennoch garantiert wird. Im Idealfall gewährleistet Schillers „ästhetische Gemütsstimmung“ einen harmonischen Ausgleich zwischen aktiver, formgebender Gestaltung der über die Sinne aufgenommen Materie und passiver Öffnung hin zur sinnlichen Welt. Entscheidend ist, dass die innere Freiheit des Geistes nicht durch die Macht der Sinnlichkeit überwältigt wird.

Durch die ästhetische Gemütsstimmung wird also die Selbstthätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen, und der physische Mensch so weit veredelt, daß nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freyheit aus demselben bloß zu entwickeln braucht.²⁴

Schillers ästhetische Stimmung ist gerade keine bestimmte Stimmung des Gemüts, keine heitere oder traurige, aber auch keine in ihrem Interesse bereits gerichtete, durch einen spezifischen Gedankengang bereits festgelegte, sondern eine „erfüllte Unendlichkeit“²⁵ als Verbindung

22 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* [1790]. In: ders.: *Werke in sechs Bänden*. Bd. V. *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG, 1983, 298 (§9).

23 Zur ästhetischen Stimmung bei Kant und Schiller vgl. David Wellbery: *Stimmung*. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hg. v. Karlheinz Barck u.a. Bd. 5. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003, 703-733 und Welsh: *Hirnhöhlenpoetiken*, 139-162, sowie dies.: *Von der Ästhetik der Rührung zur Autonomieästhetik. Physiologie und Stimmung bei Kant und Schiller*. In: Marie Guttmüller/ Wolfgang Klein: *Ästhetik von unten. Empirie und ästhetisches Wissen*. Tübingen/Basel: Francke, 2006, 113-139.

24 Friedrich Schiller: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1795]. In: ders.: *Werke. Nationalausgabe*. Hg. v. Julius Petersen und Hermann Schneider. Bd. 20: *Philosophische Schriften erster Teil*. Hg. v. Benno von Wiese. Weimar: Böhlau, 1962, 307-412, 384-385 (Brief 23).

25 Ebd., 377 (Brief 21).

„unbegrenzter Bestimmbarkeit“ (Form) mit dem „größtmöglichen Gehalt“²⁶ (Inhalt). Sie ist die „fruchtbarste in Rücksicht auf Erkenntnis und Moralität“²⁷, weil sie der Vernunft bereits „auf dem Felde der Sinnlichkeit“ unbegrenzte Möglichkeiten eröffnet. Setzt man diese Definition ästhetischer Stimmung zur musikalischen Temperierung des Tonsystems in Beziehung, wird verständlicher, was unter der Freiheit des Geistes auf dem Felde der Sinnlichkeit zu verstehen ist. Mit der von Andreas Werckmeister (1691) eingeführten und später durch Johann Sebastian und Carl Philipp Emanuel Bach populär gewordenen wohltemperierten Stimmung konnte erstmalig auf Tasteninstrumenten zwischen verschiedenen Tonarten gewechselt werden, ohne dass die Instrumente dafür auf die neue Tonart umgestimmt werden mussten.²⁸ Da zudem seit dem Barock einzelne Tonarten mit bestimmten Affekten assoziiert wurden, konnten mit dem fließenden Wechsel der Tonarten auch verschiedene Affekte aufgerufen werden.²⁹ Mit Schillers ästhetischer Stimmung des Gemüts wird die Vorstellung einer allgemeinen, nicht auf einzelne Tonarten begrenzten Temperatur (Stimmung) auf den Menschen übertragen. Aufgabe der schönen Künste ist es nicht mehr, spezifische Affekte bzw. Gemütsstimmungen zu erzeugen. Sie sollten den Menschen stattdessen in die „hohe Gleichmüthigkeit und Freyheit des Geistes“ erheben, welche die ästhetische Stimmung gewährleiste.³⁰

Auch Kant bezieht sich mit seiner ‚proportionierten Stimmung‘ auf die Temperierung des Tonsystems, fokussiert dabei jedoch ihre Funktion, das harmonische Zusammenspiel mehrerer Instrumente (hier von Einbildungskraft und Verstand) zu gewährleisten. Beiden geht es in dieser Verschiebung von der Denkfigur der Resonanz hin zur Stimmung aber um die Gewährleistung der Freiheit des Subjekts durch eine Stärkung der Eigenständigkeit der Erkenntniskräfte.

Das Interesse an einer Sicherung der Grenze hin zur Außenwelt findet sich um 1800 nicht nur in der Ästhetik, sondern auch in den Lebenswissenschaften und der Psychiatrie.³¹ Die Konzeption der Resonanz ändert

26 Ebd., 375 (Brief 20).

27 Ebd., 379 (Brief 23).

28 Vgl. zur wohltemperierten Stimmung auch Carl Philipp Emanuel Bach: Versuch über die wahre Art, das Klavier zu spielen [1753]. Hg. v. Wolfgang Horn. Kassel: Bärenreiter, 1994.

29 Vgl. George Buelow: Johann Mattheson and the Invention of the Affektenlehre. In: George Buelow und Hans Joachim Marx (Hg.): New Mattheson Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 393-407; Rudolf Wustmann: Tonartensymbolik zu Bachs Zeit. In: Bach-Jahrbuch 8, 1911, 60-85.

30 Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 380.

31 Zur Gemütsstimmung in Psychologie und Psychiatrie zwischen 1770 (Johan Georg Sulzer) und Wilhelm Griesinger (1845) vgl. Welsh: Die ‚Stimmung‘ im Spannungsfeld zwischen Natur- und Geisteswissenschaften.

sich dabei so grundsätzlich, dass man auch hier von einer Ablösung der Denkfigur der Resonanz durch diejenige der Stimmung sprechen kann. War die Stimmung der Saiten bei der Resonanz lediglich die Voraussetzung der Schwingungsübertragung, rückt mit der Lebensstimmung des Organismus und den Gemüts- und Seelenstimmungen die Eigenstimmung und selbsttätige Umstimmbarkeit ins Zentrum des Interesses. Auf diese Weise wird ein lebendiger Organismus denkbar, der sich zugleich von seiner Umwelt abschließt und mit ihr interagiert. So definiert der Mediziner Johan Christian Reil die Lebenskraft als eine Eigenschaft der Materie, die im Organismus abgeändert, „gestimmt“ und „umgestimmt“ werden kann.³² Die Lebenskraft – also das, was lebendige Organismen in der zeitgenössischen Vorstellung von toter Materie unterscheidet – ist nun Teil der Naturgesetze und keine metaphysische Kraft, die diesen entgegenwirkt. Als Umstimmung bezeichnet Reil die „Eigenschaft tierischer Organe, [...] sich durch eine äußere Ursache bestimmen [zu] lassen, ihren gegenwärtigen Zustand durch sich selbst zu verändern.“³³ Umweltreize lösen also keine Resonanzen aus, sondern regen den Organismus zur Selbsttätigkeit, zur Umstimmung seines Erregungszustandes an. Je komplexer das Organ, desto größer ist seine Fähigkeit zur selbsttätigen Umstimmung: „Groß ist sie in den Nerven, noch größer in den Sinnesorganen und am Größten im Gehirn.“³⁴

Diese Verschiebung von der Figur der Resonanz zu derjenigen der Stimmung und Umstimmung markiert den Unterschied zwischen den älteren mechanistischen Körpertheorien und der Konzeption des lebendigen Organismus um 1800. In der Folgezeit wird Reils ‚organische Stimmung‘ vielfach aufgegriffen und abgewandelt. Dabei verschiebt sich das Interesse vom Reiz auf die Eigenstimmung der Nerven, die bewirkt, dass derselbe Reiz unterschiedlich stark wirkt. Alexander von Humboldt zeigt in seinen *Versuchen über die gereizte Nerven- und Muskelfaser* [1797], dass die unterschiedliche Erregbarkeit eines Nerven nicht nur, wie John Brown meinte, von der Anzahl vorausgehender Stimuli abhängt, sondern auch vom Allgemeinzustand des individuellen, lebendigen Organismus. Humboldt versteht in Anlehnung an Reils Lebensstimmung den lebenden Organismus als ein komplexes, sich selbst stimmendes und umstimmendes System.³⁵ Der Physiker Johann Wilhelm Ritter erklärt die unterschiedliche Lichtempfindlichkeit des Auges durch den „Grad ihrer

32 Johann Christian Reil: *Von der Lebenskraft* [1795]. Hg. v. Karl Sudhoff. Leipzig: J. A. Barth, 1910, 61.

33 Ebd., 46.

34 Ebd., 61.

35 Alexander von Humboldt: *Versuch über die gereizte Nerven- und Muskelfaser*. Bd. 2. Berlin: H.A. Rottmann, 1797, 75-80.

Stimmbarkeit“ und die „Größe der Stimmung“.³⁶ Die physiologischen Prozesse bei der Wahrnehmung werden nicht mehr als mechanisches Mitschwingen von Nervenfasern vorgestellt, sondern als Störung der „Harmonie aller Actionen“³⁷ im Organismus von außen verstanden. Eine weitere Dekade später wird der Arzt Friedrich Hufeland Sympathie im Sinne von Resonanz als Interaktionsform zwischen Lebewesen und ihrer Umwelt auf unterkomplexe Lebensformen beschränken: „Je vollkommener die Organismen entwickelt sind, desto selbstständiger, unabhängiger und freier ist ihr inneres Leben, desto weniger wird es von der Naturnotwendigkeit beherrscht.“³⁸

Diese Freiheit von der Naturnotwendigkeit kennzeichnete bereits in Kants *Kritik der teleologischen Urteilkraft* [1790] das Lebewesen als ein „organisiertes und sich selbst organisierendes“ Wesen und damit als einen „Naturzweck“³⁹, dessen Form sich seiner Selbstorganisation und Bildungskraft verdankt und „nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei“.⁴⁰ Während „Naturnotwendigkeiten“⁴¹ dem linear-kausalen Prinzip von Ursache und Wirkung folgen, kennzeichnet Lebewesen eine teleologische Kausalität, die auf den Endzweck der Selbst- und Arterhaltung hin ausgerichtet ist. Die Teile des Organismus sind hier nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich, wobei sie sich „dadurch zur Einheit des Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.“⁴²

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass das Konzept der individuellen und individuell variablen Lebensstimmung als Energie und innere Kraft ein Moment der Unabhängigkeit und Selbsttätigkeit des Organischen ins Spiel bringt. Es führt zu einer Abschließung des Organismus von der Außenwelt und geht mit einer Konzentration auf dessen innere Gesetzmäßigkeiten einher. Reize – innere wie äußere – modulieren hier lediglich die Eigentätigkeit des Organismus. Im Unterschied zur Resonanz stellt die Figur der Stimmung um 1800 also eine Denkstruktur, ein Denkmuster zur Verfügung, mit dem eine verstärkte Selbsttätigkeit des Gemüts und eine stärkere Abschließung des Organismus nach außen

36 Johann Wilhelm Ritter: Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess im Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen und Bemerkungen über den Galvanismus. Weimar: Industrie-Comptoir, 1798, 92.

37 Ebd., 164.

38 Friedrich Hufeland: Ueber Sympathie. Weimar: Landes-Industrie-Comptoir, 1811, 6.

39 Kant: Kritik der Urteilkraft, 486 (§65) (Hervorhebungen im Original). Zum Bildungstrieb Johann F. Blumenbach: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Göttingen: Dieterich, 1781.

40 Kant: Kritik der Urteilkraft, 480-481 (§ 64).

41 Hufeland: Ueber die Sympathie, 6.

42 Kant: Kritik der Urteilkraft, 485 (§ 65).

vorstellbar wird. Mit der Möglichkeit einer Umstimmung der Teile durch das Ganze und des Ganzen durch die Teile ist sie daher geeignet, die Kausalität des Lebendigen im Sinne Kants als eine kreisförmige Wechselbeziehung zu erfassen. Die im 18. Jahrhundert nach dem Modell der zu einem harmonisch gestimmten Ton mitschwingenden Saite gedachte Denkfigur Resonanz hingegen folgt der Kausalität von Ursache und Wirkung.

Kants spezifische Kausalität des Lebendigen bildet um 1800 die philosophische Grundlage für die Autonomie des Lebendigen. In deutlich komplexerer Form ist sie auch für heutige Konzeptionen autopoietischer Systeme grundlegend. Gegenwärtige Verkörperungstheorien, die an die Stelle der cartesianischen Trennung von Körper und Geist (bzw. Körper/Gehirn) – aber auch anstelle monistisch gedachter Identitätstheorien – das Lebewesen aus seiner primären Einheit heraus als ein intentional Gerichtetes zu denken versuchen, gehen von einer solchen autopoietischen Konzeption des Lebendigen aus. So entwickelt die verkörperte Anthropologie von Thomas Fuchs eine komplexe Form zirkulärer Kausalität des Lebendigen, die dann sowohl für die Interpretation der höheren Gehirnfunktionen als auch für das Verständnis psychophysischer Erkrankungen fruchtbar gemacht wird.⁴³ Um die zentrale Funktion von Stimmung und Resonanz als Denkmuster dieser zirkulären Kausalität in der Gegenwart besser zu erfassen, lohnt ein Blick auf die Funktions- und Gestaltkreislehre des 20. Jahrhunderts.

Stimmung als Denkfigur der Kausalität des Lebendigen im Kontext der Funktionskreise um 1950

Naturzwecke sind Kant zufolge nicht durchgehend linear-kausal nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung (*nexus effectivus*) erklärbar. Die ihnen gemäße Kausalverknüpfung muss zusätzlich von den Zwecken her, also von den ‚Endursachen‘ (*nexus finalis*) gedacht werden.⁴⁴ Eine solche Kausalverbindung von Dingen würde

wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als auch aufwärts Abhängigkeit bei sich führen [...], in der das Ding, welches einmal als Wirkung

43 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption [2008]. 4. akt. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2013, insbes. Kap. 3.3, 4.2 und 7.2.

44 Kant: Kritik der Urteilskraft, 484 (§ 65). Vgl. auch Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 112 und 122.

bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dings verdient, wovon es die Wirkung ist.⁴⁵

Übertragen auf Organismen als Naturzwecke heißt dies, „dass die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen“.⁴⁶ Als Beispiel führt Kant die Nahrungsaufnahme an, bei der Materie aus der Umwelt in einen Stoff umgewandelt wird, „der, seiner Mischung nach, sein eigenes Produkt ist.“⁴⁷ Kant hat mit der „sich fortpflanzenden bildenden Kraft“⁴⁸ bei der Zeugung und Nahrungsaufnahme stärker die Autonomie und Geschlossenheit des Organismus im Blick.

Die Funktions- und Gestaltkreise Jacob von Uexkülls und Viktor von Weizsäckers öffnen hingegen den Organismus *zur Umwelt hin* und stellen „Subjektivität in eine strukturelle Beziehung zur Umwelt“.⁴⁹ Der Biologe Jacob von Uexküll hebt in seinem Funktionskreis die „Einheit des Tieres mit seiner Welt“⁵⁰ hervor und begründet damit die ökologische Biologie. Wahrnehmen und Wirken, Reiz und Reaktion sind hier kreisförmig, d. h. nicht linear-kausal miteinander verbunden. Als Reiz wirkt nicht, was auf das Sinnesorgan trifft, sondern was den Bedürfnissen (beispielsweise Hunger) und Wirkmöglichkeiten (Jagd) des Organismus entgegenkommt. Wahrgenommen wird, was der Erfüllung vitaler Bedürfnisse (Nahrung) dient, wobei die Reaktion auf das Wahrgenommene (jagen, ergreifen) auf die Außenwelt zurückwirkt. Je nach vitalem Bedürfnis und Mangelzustand unterscheidet J. v. Uexküll die Funktionskreise in „Beutekreis, Feindkreis, Geschlechtskreis“ u. a., innerhalb derer ein für die erforderliche Tätigkeit relevanter Ausschnitt der Welt zur „speziellen Umwelt“ des Tieres wird.⁵¹ Dieser Grundidee vom Wahrnehmen als einem aktiven Auswählen des Bedeutsamen in ständiger Interaktion mit der Umwelt folgt auch der Mediziner Viktor von Weizsäcker in seinem Gestaltkreis, wobei er die sensomotorischen Koppelungen hervorhebt, die Bewegungsver-

45 Kant: Kritik der Urteilkraft, 484 (§ 65).

46 Ebd., 485 (§ 65).

47 Ebd., 482 (§ 64).

48 Ebd., 486 (§ 65).

49 Paul Christian: Der „Gestaltkreis“ von Viktor von Weizsäcker. In: Peter Hahn/Wolfgang Jacob (Hg.): Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag. Berlin/Heidelberg: Springer, 1987, 72.

50 Jacob von Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage [1921]. Hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann. Berlin/Heidelberg: Springer, 2014, 63 [45] (Originalseiten in Klammern); Vgl. Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 113-116.

51 J. v. Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere 64 [46] und 63 [45].

änderungen und Wahrnehmen fortwährend aufeinander beziehen.⁵² So wird „die spezifische Umwelt des Lebewesens durch den Funktions- oder Gestaltkreis *erst konstituiert*.“⁵³

Der Mediziner und Psychosomatiker Thure von Uexküll reflektiert in seiner Naturphilosophie *Der Mensch und die Natur* [1953] die Struktur solcher Funktionskreise und fragt danach, wie sich eine solche vom Endzweck her bestimmte Struktur u. a. der Wahrnehmung physiologisch konkret realisieren lässt. An seinem Versuch, das Verhältnis zwischen lebendigem Organismus und Umwelt im Sinne Kants als einer zirkulären Kausalität physiologisch zu begründen, lässt sich das epistemische Potential der Denkfigur der Stimmung für die Erfassung und Beschreibung ungeklärter Zusammenhänge besonders gut veranschaulichen. Deutlich wird dabei die Orientierung einer Denkbewegung am strukturierten Vorstellungszusammenhang der Stimmung. Weil, so T. v. Uexküll, „*Zwecke die Fähigkeit besitzen müssen, die Mittel für die eigene Verwirklichung zu wählen* [..., müssen] wir uns nach Naturerscheinungen umsehen [...], bei denen sich ein solches ‚Wählen‘ nachweisen lässt“ – nach Erscheinungen also, die „erst unter der Bedingung eines ‚Gewählt-seins‘ zu Ursachen und Wirkungen werden können.“⁵⁴

Ein solches Wählen ist T. v. Uexküll zufolge über die Erhöhung und Erniedrigung der Reizschwelle möglich.

Ganz allgemein gilt also: Wenn eine Zelle, ein Organ oder ein Organismus die Reizschwelle so erniedrigen, daß bislang neutrale Umgebungsfaktoren den Charakter von Reizen annehmen, wird ein Zustand gegenseitigen Abgestimmt-seins von lebendem Gebilde und Umgebung erreicht. [...] Durch das Eingreifen der Reizschwelle werden also immer Lebewesen und Umgebung in einen *beide umgreifenden Ordnungszustand* versetzt.⁵⁵

Dieser umgreifende Ordnungszustand „gegenseitige[n] Abgestimmtsein[s]“ von Lebewesen und Umgebung, von spezifischen Reaktions- und korrespondierenden Reizbereitschaften auf ein gemeinsames Leistungsziel hin bezeichnet T. v. Uexküll als „*Stimmung*“.⁵⁶ Mit der Stimmung betont er den Aspekt des vorübergehenden Gewählt-seins als ein „Ordnungsprinzip des Lebens“.⁵⁷ Sobald „ein Lebewesen seine Reizschwelle ändert, gerät es nur von einem derartigen Ordnungszustand in einen

52 Viktor von Weizsäcker: *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. Stuttgart: Thieme, 1940.

53 Fuchs: Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 115 (kursiv im Original).

54 Thure von Uexküll: *Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie*. München: Leo Lehnen, 1953, 125 (kursiv im Original).

55 Ebd., 130 (kursiv im Original).

56 Ebd., 132.

57 Ebd., 133.

anderen: es erfolgt eine ‚*Umstimmung*‘ von einem Ziel auf ein anderes. In den Stimmungen nehmen Zwecke also konkrete Gestalt an.“⁵⁸ Stimmung ist hier nicht ausschließlich in seiner „psychologischen Bedeutung“⁵⁹, sondern umfassender, im Sinne von Kants Kausalität des Lebendigen gemeint als „etwas Weiteres und Ursprünglicheres: nämlich, daß ein Zweck einen Rahmen setzt, in dem die betreffende Stimmung entsteht, sobald ein Lebewesen in den dort geltenden Ordnungszustand gerät“.⁶⁰ Der Rahmen wird durch den Zweck, durch das Ziel gesetzt. Er besteht aus „Entwürfe[n] (Formen des Abgestimmt-seins)“⁶¹, die der Selbsterhaltung des Lebewesens dienen. Eingebettet in die Funktions- und Gestaltkreise erlaubt es die teleologische Kausalität des Lebendigen, wiederholt in den scheinbar geschlossenen Ablauf linear-kausaler Prozesse einzugreifen, um ein Moment intentionaler Gerichtetheit einzuführen. Bei jedem Umschlag von einer Stimmung in die nächste, also von der „Jagd-Stimmung“ [...] in eine ‚Freß-Stimmung‘ [...] in eine Stimmung des Satt-seins“ ändern sich die „Auslöser-Schemata“ und damit auch der jeweils wahrgenommene Ausschnitt der Umwelt.⁶²

Thomas Fuchs versteht diese Stimmungen als subjektiv erlebte Phänomene. Er ordnet „die Jagd- oder die Paarstimmung, die Angst- oder die Geborgenheitsstimmung“⁶³ im Unterschied zu T. v. Uexküll dem „affektiven Raum“ der Stimmungen, Gefühle und Affekte zu. Das ist aus seiner Sicht konsequent, geht es ihm doch um eine leiblich situierte, verkörperte Subjektivität, die „durch die Beschreibung physiologischer Tatsachen nicht hinreichend erklärbar“⁶⁴ ist. Beiden, Uexküll und Fuchs, geht es aber um die intentionale Gerichtetheit höherer Lebewesen innerhalb eines Organismus und Umwelt umgreifenden Ordnungszustandes und um die Frage, wie dieses mit physiologischen Prozessen zusammengedacht werden kann. Wie im Folgenden deutlich werden wird, findet sich T. v. Uexkülls Konzeption des Rahmens als variable, durch den Zweck gesetzte Formen des Abgestimmt-Seins bei Fuchs in anderem Zusammenhang in den ‚Vorgestalten‘ und ‚offenen Schleifen‘ (Muster neuronaler Erregungs-

58 Ebd., 132.

59 Ebd. T. v. Uexküll betont explizit, dass er Stimmung hier „trotz seiner psychologischen Vorbelastung“ als einen physiologischen Begriff verwendet, „da er besser als irgend ein anderer Begriff dem Tatbestand einer Ordnung gerecht wird, die Lebewesen und Umwelt umfasst“ (ebd.).

60 Ebd.

61 Ebd., 177.

62 Ebd., 223.

63 Fuchs: Zur Phänomenologie der Stimmungen. In: Burkhard Meyer-Sickendiek/ Friederike Reents (Hg.): Stimmung und Methode. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 18 (ebenso das Folgezitat).

64 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 86.

bereitschaften), wo sie die Voraussetzung für die bei Uexküll unerwähnte (aber mitgedachte), nun ins Zentrum der Theorie rückende Resonanz zwischen Organismus und Umwelt bilden.

Auch Fuchs stellt die Kausalität des Lebendigen dem monolinearen physikalischen Kausalitätsbegriff als die für autopoietische Systeme angemessenere Form von Kausalität gegenüber. In seinem Versuch, Körper, Gehirn, Organismus und Umwelt jenseits etablierter Trennungen ganzheitlich zu denken, unterscheidet er zwischen zwei Formen zirkulärer Kausalität: In *vertikaler zirkulärer Kausalität* verlaufen die hierarchisch strukturierten Wechselbeziehungen zwischen den Organisationsebenen des Organismus (Organismus, Organe, Zellen, Materie), in *horizontaler zirkulärer Kausalität* die „rückgekoppelte[n] Beziehungen und Funktionskreise von *Organismus und Umwelt*“ (Wahrnehmung/Bewegung, Homöostase, Metabolismus).⁶⁵ Miteinander verknüpft werden sie über angeborene, aber auch über erlernte ‚Vermögen‘ zu einer *integralen Kausalität* des Lebendigen. In ihr „realisiert ein Lebewesen in Verbindung mit einer komplementär passenden Umwelt bestimmte Leistungen, die zur Fortführung seines Lebens beitragen.“⁶⁶ Diese Konstruktion zirkulärer und integraler Kausalität erlaubt es, den Organismus als den eigentlichen Spieler auf dem Feld zu etablieren und dem Gehirn die Rolle des Vermittlers zwischen Organismus und Umwelt zuzuschreiben. Bei dieser Vermittlungsrolle kommt der Resonanz eine zentrale Funktion zu. Die Stimmung bildet – als grundlegende Ordnungsstruktur und Denkfigur einer auf Wahlmöglichkeiten hin angelegten Kausalität des Lebendigen – ihre zumeist implizite Voraussetzung. Der Wandel in der Funktion der Stimmung von einer Figur der Abschließung des Organismus um 1800 hin zu einer Figur der Verbindung von Organismus und Umwelt bei T. v. Uexküll bildet damit das Scharnier zwischen der Konzeption von Ganzheit in den Anthropologien vom ganzen Menschen um 1800 und in den gegenwärtigen Verkörperungstheorien.

Resonanz als Denkfigur von Ganzheit in gegenwärtigen Verkörperungstheorien

Obwohl sich in gegenwärtigen Verkörperungstheorien der Fokus wieder stärker auf das Resonanzgeschehen verschiebt, fallen sie nicht hinter die Konzeption von Selbsttätigkeit und individueller Reaktion auf Außenreize zurück, wie sie um 1800 in Abgrenzung zur Resonanz mit der Figur

65 Ebd., 125-126 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch die entsprechende Abbildung, 123.

66 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 126, Folgezitat 142.

der Stimmung gedacht wurde. Befördert durch das Wissen um komplexere Resonanzphänomene moderner akustischer Geräte, treten allerdings sprachlich an die Stelle der ‚Eigenstimmung‘ die ‚Eigenfrequenz‘ und ‚Eigenaktivität‘ sowie die ‚Disposition‘ zur Resonanz. Als Reaktion auf innere und äußere Reize verändert der Organismus seine Eigenschwingung (nicht die Eigenstimmung) und ist seinerseits aufgrund dieser Eigenschwingungen zu bestimmten Handlungen oder Wahrnehmungen ‚disponiert‘ (nicht mehr ‚gestimmt‘). Von Stimmungen ist vorwiegend im Bereich der Emotionen die Rede, wo sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts ein klar definierter Stimmungsbegriff herausbildet. Allgemein gefasst dient ‚Resonanz‘ als Kategorie (Rosa), als Prinzip (Fuchs) – bzw., wie hier argumentiert wird, als eine sich historisch wandelnde, aktiv an der Wissensproduktion beteiligte Denkfigur – der Konzeption nicht-linearer Interaktionen zwischen Gehirn, Organismus und Umwelt, wie sie beispielsweise in Theorien der Verkörperung und des Enaktivismus im Anschluss an Varela, Thompson und Roschs *The Embodied Mind* [1991]⁶⁷ vorgestellt werden. Weil Bewusstseinstätigkeit als „*Integral der je aktuellen Beziehungen zwischen Gehirn, Organismus und Umwelt*“⁶⁸ gedacht wird, sind solche zirkulären Resonanzbeziehungen auch für das bewusste Erleben zentral.

Der Begriff Embodiment (Verkörperung) ist ein grundlegendes Konzept der neueren Kognitionswissenschaft, demzufolge Bewusstsein die Funktion und Aktivität eines lebendigen Organismus in seiner systemischen Gesamtheit darstellt und auf dessen fortwährender sensomotorischer Interaktion mit der Umwelt beruht.⁶⁹

Voraussetzung von Verkörperungstheorien ist ein adäquater Begriff des Lebendigen. Dazu gehört erstens die Konzeption höher entwickelter Organismen als *autopoietische* – also, im Sinne Kants, als sich aktiv selbst organisierende und auch reproduzierende – Systeme, die sich zweitens von ihrer Umgebung sowohl deutlich abgrenzen als auch aktiv mit ihr interagieren.⁷⁰ Diese Betonung der aktiven Selbstorganisation lebendiger Organismen auch in ihrer Reaktion auf die Umwelt wird in verkörperungstheoretischen Resonanzkonzeption mitgedacht und ist ent-

67 Francisco Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.

68 Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 153.

69 Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Christian Tewes: Einleitung: Verkörperung als Paradigma einer neuen Anthropologie. In: dies. (Hg.): *Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*. Berlin: de Gruyter, 2017, 1-30, Zitat, 8-9.

70 Vgl. Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela [1984]: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Bern/München: Scherz, 1987, insbes. 50-60.

scheidend für ihre Differenz zur mechanisch (nach dem Modell der mit-schwingenden Saite) gedachten Resonanz zwischen Organismus und Umwelt im 18. Jahrhundert. Die erneute, aber grundsätzlich veränderte Fokussierung auf die Resonanz – im Vergleich zur Fokussierung auf die Eigenstimmung und selbsttätige Umstimmung autonomer Organismen um 1800 – erlaubt es, die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt als ein übergreifendes System mit fortlaufenden Rückkoppelungen zwischen Gehirn, Körper und Umwelt zu konzipieren. Diese zirkuläre Kausalität kennzeichnet den enaktivistischen Aspekt der Verkörperungstheorien, der sich aus der Funktions- und Gestaltkreislehre ableitet:

Der lebendige Organismus bringt aktiv seine Welt hervor und nimmt sie nicht nur passiv wahr. Er repräsentiert die Umwelt nicht, sondern er interagiert mit ihr, und im Zuge dieser Interaktionen konstituiert sich die art-spezifisch erlebte Welt eines Lebewesens.⁷¹

Wie lässt sich Resonanz in solchen autopoietischen Systemen denken und welche Funktion erfüllt sie in der Ausgestaltung einer Anthropologie, die ein verkörpertes Subjekt über einen als autopoietisches System verstandenen Organismus mit der Umwelt zu einer übergeordneten Einheit, zu einem Gesamtsystem verschaltet? Wie kommt es, dass die Denkfigur der Resonanz gerade dort attraktiv wird, wo es darum geht, die Freiheit des Subjekts als ein verkörpertes dem neurokonstruktivistischen Determinismus der Hirnforschung entgegenzustellen?

Diesen Fragen möchte ich im Folgenden anhand der verkörperten Anthropologie von Thomas Fuchs nachgehen. Seine ganzheitliche Anthropologie baut auf den leibphänomenologischen Ansätzen insbesondere von Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl und Hermann Schmitz und der Gestaltkreislehre Viktor von Weizsäckers ebenso auf wie auf dem Funktionskreis der ökologischen Biologie Jakob und Thure von Uexkülls, der biologischen Systemtheorie von Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela und den Emotions- und Bewusstseinstheorien des Neurowissenschaftlers António Damásio. Sie versteht sich als Alternative insbesondere zu den auf das Gehirn als Zentralorgan fixierten kognitiven Neurowissenschaften und zu mentalistischen Ansätzen. Allgemeiner richtet sie sich gegen die in lebens- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen vertretene „Auffassung des Körpers als eines objektivierbaren, uns äußerlichen Vehikels oder Apparates, der grundsätzlich unserer freien Verfügung und Manipulation unterliegt.“⁷²

71 Etzel Müller et al.: Verkörperung, 10.

72 Vgl. Fuchs: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Berlin: Suhrkamp, 2020, 73.

Aus phänomenologischer Sicht beruht der cartesianische Dualismus „auf einer zweifachen Entleiblichung“ des Menschen: „der Leib wird objektiviert zu einem bloßen Körperding“ und das „leibliche Subjekt“ wird „zu einem reinen oder transzendentalen Bewusstseins-Ich hypostasiert“.⁷³ Alles Subjektive, Qualitative der Erfahrungswelt (Farbe, Wärme, Geruch, Geschmack), Gefühle und Intentionen, höhere kognitive Fähigkeiten, das Bewusstsein insgesamt werden in einen von Physik und Physiologie unabhängigen und von der Außenwelt abgeschnittenen Innenraum verlagert. Das Ergebnis sind zwei getrennte Entitäten in grundsätzlich verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, die von unterschiedlichen Disziplinen erforscht werden. Die kognitiven Neurowissenschaften haben Fuchs zufolge das cartesianische Subjekt und den mit ihm verbundenen Dualismus nicht überwunden, sondern lediglich unter Beibehaltung grundlegender, nicht hinterfragter Denkmuster materialisiert: In beiden Fällen würde ein autonomes System – die immaterielle Seele der cartesianischen *res cogitans* oder aber das Gehirn – dem Körper bzw. dem Restkörper radikal gegenübergestellt. Die Folge sei, dass Subjektivität, Bewusstsein und Emotionen nun im Innenraum des Gehirns verortet würden. Der Körper selbst und die über die Sinnesorgane vermittelten Informationen der Außenwelt erschienen in beiden Fällen lediglich als Repräsentationen innerhalb der übergeordneten Systeme Seele/Gehirn. Auf der Basis dieser Repräsentationen würden die Daten aus dem Körper und der Umwelt erfasst und verarbeitet, wobei das Gehirn alle Aufgaben übernehme, die zuvor dem cartesianischen Subjekt zugeschrieben wurden: Das Gehirn denke, berechne, entscheide, fühle, handele, wenngleich nicht mehr unter den Bedingungen der Freiheit, sondern der den Naturgesetzen unterstehenden Neuronenverknüpfungen. Subjektives Erleben wäre aus dieser Perspektive lediglich ein Epiphänomen neuronaler Hirnprozesse.⁷⁴

Fuchs argumentiert umgekehrt, dass man „von der Selbsterfahrung der lebendigen Person ausgehen [...] und zu ihr zurückkehren“ müsse, um von dort aus ein theoretisches Modell zu entwickeln, „das für eine adäquate Interpretation der neurobiologisch gewonnenen Daten und Erkenntnisse tauglich“⁷⁵ ist. Der Phänomenologie des Leibes als dem Ort subjektiver Selbsterfahrung kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Der Leib wird verstanden als die dem Bewusstsein zumeist entzogene Grundlage unseres Lebensvollzugs: der „unbewusste Grund“ und das zumeist „transparente Medium“ unserer Bewusstseinstätigkeiten (Wahrnehmen,

73 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 99.

74 Ebd., 25-92.

75 Ebd., 92.

Denken, Handeln).⁷⁶ Zugleich ist dieser eher „im Hintergrund ‚gelebte‘ Leib“ Ort „diffusen Befindens, Behagens und Unbehagens, der Vitalität, Frische oder Müdigkeit, des Schmerzes, Hungers oder Dursts“ sowie „Resonanzraum aller Stimmungen und Gefühle“.⁷⁷ Der Körper hingegen umfasst die „Gesamtheit materiell-anatomischer Strukturen und physiologischer Prozesse, die sich insbesondere aus der medizinischen Fremdperspektive objektivieren lassen.“⁷⁸ Der obigen Maxime entsprechend geht es darum, eine Theorie des Körpers als lebendigen Organismus zu entwickeln, welche sowohl mit aktuellem neurobiologischem Wissen als auch mit der subjektiven Leiberfahrung (also mit der Selbsterfahrung der Person) vereinbar ist. Es handelt sich also darum, die Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans* zu überwinden und zugleich das im Verlaufe dieser Trennungsgeschichte in den Einzeldisziplinen etablierte Wissen zu einem Wissen vom ganzen Menschen zusammenzuführen.

Mit Husserl werden Leib und Körper als zwei „Einstellungen *auf die gleiche Entität*“⁷⁹, als zwei Aspekte eines ganzheitlichen Lebewesens aufgefasst, denen verschiedene wissenschaftsgeschichtlich ausdifferenzierte *Beschreibungsweisen* entsprechen. Die phänomenologische Beschreibungsweise erfasst die „lebensweltlich-personalistische Einstellung“, dank der wir sowohl uns selbst also auch Andere als lebendig-leibliche Personen subjektiv erleben.⁸⁰ Mit der „naturalistischen Einstellung“ lassen sich die physiologischen Prozesse des Organismus beobachten und entsprechend mit Hilfe der Physiologie, Neurologie und ökologischen Biologie beschreiben. Beide Aspekte verhalten sich epistemologisch komplementär zueinander, können also nicht ineinander überführt werden.⁸¹ Als unterschiedliche Beschreibungsweisen des Lebewesens verstanden, hebt diese „Aspektdualität“⁸² jedoch die Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans* auf:

Demnach ist das Lebewesen selbst die primäre Entität, an der sich von einer Seite her integrale (leibliche, seelische, geistige) Lebensäußerungen, von der anderen Seite her physiologische Prozesse in beliebiger Detailliertheit feststellen lassen. Dem integralen [ganzheitlichen, CW] Aspekt entspricht der subjektiv erlebte bzw. der von Anderen in personaler Einstellung wahrgenommene *Leib*, dem physiologischen Aspekt der in

76 Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan, 97.

77 Ebd.

78 Ebd., 110.

79 Ebd., 100 (Kursiv im Original).

80 Ebd., 105; vgl. auch ebd., 275: „Was zuvor methodisch ausgeschlossen wurde, nämlich Subjektivität, lässt sich nicht durch bloße Komplexitätssteigerung wieder hereinholen.“

81 Ebd., 107.

82 Ebd., 106. Hier in Abgrenzung zum psychophysischen Begriff des „Aspektdualismus“.

naturalistischer Einstellung beobachtbare *Körper* als Gesamtheit aller organischen Prozesse. Die beiden Aspekte sind epistemologisch zueinander *komplementär*, d.h. ihre jeweiligen Beschreibungen lassen sich nicht ineinander überführen, sondern weisen nur gewisse Korrelationen und Strukturähnlichkeiten auf.⁸³

Interessant ist nun, dass die Resonanz auf beiden Beschreibungsebenen – und auch im Versuch, sie zusammenzudenken – eine zentrale Rolle spielt. Entsprechend der unterschiedlichen Erkenntnisinteressen werden damit allerdings ganz unterschiedliche Phänomene beschrieben. Fuchs spricht daher von zwei grundsätzlich verschiedenen, nicht zu verwechselnden „Resonanzbegriffen“⁸⁴. Die *neuronale Resonanz* ist das „Prinzip der Gehirn-Körper und Gehirn-Umwelt-Beziehung“.⁸⁵ Mit ihr wird das Zusammenspiel zwischen neurophysiologischen Prozessen, sensomotorischen Daten und gesamtorganismischen Zuständen im Rahmen eines Organismus und Umwelt übergreifenden Gesamtsystems als Resonanzgeschehen konzipiert. Das Gehirn spielt hier als ‚Resonanzorgan‘ eine entscheidende, allerdings keine übergeordnete, sondern eine zwischen Organismus und Umwelt vermittelnde Rolle. Die *leibphänomenologische Resonanz* bezieht sich auf die Resonanz des Leibes und dient auf der phänomenalen Beschreibungsebene der Konzeption des Zusammenspiels von subjektiver Leiberfahrung und emotional-leiblicher Erfassung der Umwelt. Hierzu gehören die subjektiv gefärbte Wahrnehmung im affektiven Raum der Atmosphären, Stimmungen und Gefühle (*eigenleibliche Resonanz*) sowie zweitens und davon zu unterscheiden die zwischenleibliche Kommunikation (*zwischenleibliche Resonanz*). Der herausragenden Bedeutung der Resonanz – nicht nur für die neuronale und phänomenologische Beschreibung, sondern auch für das korrelative (also nicht über Resonanzbeziehungen gedachte) Verhältnis beider zueinander innerhalb eines als Einheit gedachten Lebewesens – soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird zu zeigen sein, dass den von Fuchs postulierten „verschiedenen Resonanzbegriffen“⁸⁶ trotz ihrer Verschiedenheit dennoch dieselbe Denkfigur der Resonanz zugrunde liegt.

83 Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan., 105 (kursiv im Original).

84 Ebd., 190 (Fußnote).

85 Ebd., 138 (Fußnote).

86 Ebd., 190 (Fußnote 186).

Das Gehirn als Resonanzorgan

Die Formulierung das Gehirn als „Resonanzorgan“⁸⁷ verweist auf neuronale Resonanzen, denen überall dort, wo das Gehirn als Regulations- und Integrationsorgan involviert ist, eine zentrale Rolle zukommt. Mit diesem Prinzip – ich verstehe Resonanz hier weiterhin als Beispiel für die Wirkmacht der Denkfigur – wird die zentrale Einbettung des Gehirns in den lebendigen Organismus ebenso gedacht wie die übergeordnete Einheit von Gehirn, Organismus und Umwelt beispielsweise bei der Wahrnehmung. Die Postulierung von Resonanzbeziehungen zwischen Körper, Gehirn und Umwelt erlaubt es, Bewusstsein als „die Funktion und Aktivität eines lebendigen Organismus in seiner systemischen Gesamtheit“⁸⁸ theoretisch zu fundieren. Neurologische Resonanz bildet also die physiologische Voraussetzung integraler (leiblicher, seelischer, geistiger) Lebensäußerungen.

Auf der Ebene der Körper-Gehirn-Beziehung entstehen durch das „Zusammenwirken kortikaler und subkortikaler Hirnstrukturen, die in Resonanz zu gesamtorganismischen Zuständen“⁸⁹ treten, neuronale Muster, die „den physischen Zustand des Organismus in seinen vielen Dimensionen fortlaufend abbilden.“⁹⁰ In höheren Hirnzentren weiterverarbeitet, bilden diese die „Grundlage für ein elementares Lebensgefühl“, für die „leiblichen Hintergrundempfindungen“, aus denen das Kernbewusstsein besteht und auf dem auch „das erweiterte, autobiographische oder personale Bewusstsein beruht.“⁹¹ Bewusstsein ist damit nicht transzendent und auch keine „emergente *Eigenschaft* des Gehirns“⁹², sondern es ist eng an die subjektive Leiberfahrung, an das leibliche Gesamtfinden geknüpft.

Das ‚In-Resonanz-stehen‘ verschiedener Hirnareale zu gesamtorganismischen Zuständen ermöglicht erstens die Einbettung des Gehirns in den Organismus, mit dem es über Resonanzbeziehungen in ständiger, *vertikal zirkulärer* Rückkoppelung verbunden ist. Es bildet zweitens auf der phänomenalen Ebene die Grundlage eines „leiblich-affektiven-Sich-Empfindens als Kern aller Bewusstseinsprozesse“.⁹³ Die neuronale Resonanz

87 Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan, 181.

88 Etzel Müller et al.: Verkörperung, 8-9.

89 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 138.

90 Antonio Damasio: Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins. List: München, 2000, 187. Zitiert nach Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 137.

91 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 138 (beide Zitate).

92 Searle, John R.: Die Wiederentdeckung des Geistes. München: Artemis & Winkler, 1993, 15. Zitiert bei Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 67.

93 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 54. Zur Geschichte des Gemeingefühls als leibliches Fundament des Selbstbewusstseins seit seiner Einführung durch Johann

tritt damit an die Stelle des in den kognitiven Neurowissenschaften üblichen visuellen Paradigmas der neurologischen Repräsentation – einem Paradigma, dem auch Damásio mit seiner Formulierung der „Körperlandschaft“, die den gesamtorganismischen Zustand mit Hilfe neuronaler Muster im Gehirn „abbildet“, verhaftet bleibt.⁹⁴ Der Vorteil von Resonanzbeziehungen ist, dass sie die Abbildung eines inneren Zustandes, der dann auf höherer Ebene vom Gehirn ‚interpretiert‘ werden muss, unnötig machen.

Auf der Ebene der Gehirn-Umwelt-Beziehung führt die neuronale Resonanz zur übergreifenden Einheit von Organismus und Umwelt. Sie ist damit das Prinzip, durch das der Organismus sein In-der-Welt-sein in jedem Augenblick neu realisiert. Bewusstes Erleben entsteht als „Integral der *gesamten*, aktuellen, zu einem vollständigen Kreis geschlossenen Beziehungen zwischen Gehirn, Organismus und Umwelt.“⁹⁵ Da diese Funktionskreise über Resonanzen geschlossen werden, bilden Resonanzbeziehungen auf der physiologischen Ebene die Grundlage für die phänomenale Beziehung des verkörperten Subjekts zur Welt. Das soll durch einen Blick auf die Funktion des Gehirns als Resonanzorgan bei der Wahrnehmung deutlicher werden. Hier wird die „zirkuläre Kausalität des Lebendigen für die Interpretation höherer Gehirnfunktionen fruchtbar gemacht.“⁹⁶

Während die kognitiven Neurowissenschaften die Wahrnehmung üblicherweise linear-kausal als Abfolge von Reiz, Informationsverarbeitung, interner Repräsentation und darauffolgender Reaktion konzipieren, sind Organismus und Umwelt hier in zirkulärer Kausalität miteinander verbunden. So geht die Absicht zu schreiben (und das erworbene Vermögen dazu) der Wahrnehmung des Stifts voraus. Auf der Basis früherer, im „impliziten Gedächtnis“⁹⁷ gespeicherter Wahrnehmungs- und Schreiberfahrungen wird zunächst die „Vorgestalt“⁹⁸ eines Stiftes in Erregungsbereitschaft versetzt. Diese funktioniert als „offene Schleife“, in die „geeignete reale Objekte“⁹⁹ auf dem Schreibtisch einrücken können, um den Funktionskreis zu schließen. Biologisch gesehen sind diese Vorgestalten „Muster neuronaler Erregungsbereitschaften oder -dispositionen“.¹⁰⁰

Christian Reil um 1800 vgl. Fuchs: Coenästhesie. Zur Geschichte des Gemeingefühls. Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 43, 1995, 103-112.

94 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 137.

95 Ebd., 182 (Hervorhebung im Original).

96 Ebd.

97 Ebd., 128.

98 Ebd., 144.

99 Ebd., 145.

100 Ebd., 165.

Neurologische Strukturen erlernter Vermögen bilden sich allerdings auf der Basis „integraler, leiblicher wie sozialer Interaktion“¹⁰¹ heraus. Ursache für die „offene Schleife“ als Vorgestalt eines Stiftes ist die Entwicklung des Schreibvermögens und das damit verbundene Wissen, um dessen Bedeutung zur Ausführung dieser Handlung.¹⁰² Die *integrale Kausalität* des Lebendigen ist also zugleich Voraussetzung der neurologischen Kopplungen und Ergebnis einer erneuten Schließung des Funktionskreises.

Zurück zur physiologischen Ebene der Aspektdualität: Obwohl im obigen Beispiel nicht explizit von ‚Stimmung‘ die Rede ist, erweist sich das bei Thure von Uexküll herausgearbeitete Zusammenspiel der Denkfiguren von Resonanz und Stimmung als treibende Kraft der Theoriebildung. Ebenso wie bei Uexküll wird auch hinter der von Fuchs gewählten Ausdrucksweise der strukturierte Vorstellungszusammenhang der Denkfiguren erkennbar: Der Argumentationslogik Uexküls zur Funktion der Stimmung als Ordnungsprinzip ähnlich, wird durch die Intention bzw. durch den Zweck eine offene Schleife (Fuchs) – bei Uexküll ein Rahmen – gesetzt, in die der Reiz eintreten kann, um den Funktionskreis zu schließen.¹⁰³ In beiden Fällen bestimmt also – der zirkulären Kausalität des Lebendigen entsprechend – der Zweck, was als Reiz wirken kann und was nicht. Gerät ein solcher Stift in den Blick, treten die im Gehirn bereitliegenden neuronalen Aktivitätsmuster in Resonanz zur peripheren Reizkonstellation der Sinnesorgane. Mit anderen Worten: Der reale Stift aktualisiert über die Resonanzbeziehung die im Gehirn bereitliegende Vorgestalt. Hierdurch entsteht eine „Kohärenz von Organismus und Umwelt“¹⁰⁴ – und zwar ganz im Sinne physikalischer Kohärenz verstanden als Verbindung zweier zueinander in Relation stehender Schwingungsmuster zu einem übergreifenden Systemzustand. Fuchs knüpft hier an die Akustik und Schwingungsmechanik an: Resonanz

bezieht sich auf Körper und Systeme, die durch ihre Eigenschwingungen aufeinander abgestimmt und *aktuell miteinander verbunden* sind. Der Resonanzbegriff enthält ein dynamisches ebenso wie ein rhythmisches Moment, stellt also auch eine zeitlich übergreifende Beziehung zwischen den beteiligten Systemen her.¹⁰⁵

101 Ebd. 267.

102 Vgl. hierzu Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 243-254.

103 Mit der Integration der Vorgestalten in komplexere Funktionskreise, die auch angelegte Vermögen, wie Klavierspielen, Tanzen und andere erlernte Kulturleistungen einschließen, unterscheidet sich die theoretische Konzeption der Interaktion zwischen Organismus und Umwelt bei Uexküll und Fuchs allerdings fundamental.

104 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 165.

105 Ebd., 181.

Die Betonung der Eigenschwingung, die beide Systeme miteinander verbindet, verdeutlicht allerdings auch die Differenz dieser dynamischen zirkulären Interaktion zur linear-kausal gedachten Resonanz nach dem Modell der mitschwingenden Saite. Die Vorgestalt geht als gehirnternes, neurologisches Aktivitätsmuster nicht nur dem Reiz voraus: Die Zirkularität der Resonanzbeziehung impliziert, dass sich die Vorgestalt auch dem individuellen Stift angleichen kann. Die dynamische Resonanzbeziehung zwischen beiden Systemen ermöglicht also eine „Rekonfiguration des Gesamtsystems“.¹⁰⁶

Wo Resonanz als Prinzip der Gehirn-Körper- und Gehirn-Umwelt-Beziehung gedacht wird, geht es um eine Resonanz in diesem Sinne. In komplexeren Fällen als der Bleistiftsuche, dort, wo sich beispielsweise das entsprechende ‚Gegenstück‘ der Umwelt zur Vorgestalt weniger stark vom Hintergrund abhebt, wird deutlicher, was genau die Denkfigur der Resonanz hier leistet. Als Beispiel für eine solche Gestaltbildung dient das aus der Gestalttheorie bekannte Bild des Dalmatinerhundes.¹⁰⁷ Was zunächst als Ansammlung von unterschiedlich dichten schwarzen Flecken auf weißem Hintergrund erscheint, fügt sich nach kurzer Betrachtungszeit zu einem Dalmatiner zusammen. Auch in diesem Fall ist die Vorgestalt des Hundes in der selbstorganisierten Struktur des Gehirns als potentielltes Muster bereits vorhanden. Aus der aktuellen Reizkonfiguration des Bildes mit vielen Einzelflecken wird es aber erst nach einem wiederholten Abgleich zwischen den Flecken und den gespeicherten Mustern auch gefunden: Das neuronale System „schwingt sich“ „auf die dazu am besten passenden Muster ein“¹⁰⁸, die Stabilisierung des Dalmatiner-Musters zu einem übergreifenden Systemzustand von Gehirn, Organismus und Umwelt kommt durch die „synchronisierte Aktivierung der beteiligten Neuronen-Ensembles“¹⁰⁹ zustande. Resonanz heißt hier ‚synchronisierte Aktivierung‘, ‚synchrone Oszillation‘ und damit Kohärenzbildung in einem hochgradig vernetzten System.

Das Resultat ist die *Transformation* von Einzelreizen „zu einer integralen Gestalt“.¹¹⁰ Diese Transformation auf neuronaler Ebene ist Fuchs zufolge die zentrale Funktion des Gehirns. Sie führt auf der phänomenalen Ebene, welche die Beziehung des verkörperten Subjekts zur Welt beschreibt, zur „phänomenalen Transparenz“¹¹¹ und ermöglicht somit die bewusste Wahrnehmung der Gestalt eines Dalmatiners durch alle

106 Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan, 155.

107 Vgl. ebd., 166-172.

108 Ebd., 167.

109 Ebd., 168, ebenso die Folgezitate.

110 Ebd., 166.

111 Ebd., 165.

Einzelreize hindurch. Die Beziehung zwischen Subjekt und Welt bei der Wahrnehmung ist damit, mit Plessner formuliert, diejenige einer über den Leib „vermittelte[n] Unmittelbarkeit“.¹¹² Sie bietet eine Alternative zu Wahrnehmungstheorien, die mit dem Konzept der ‚Repräsentation‘ des Objekts in der Seele bzw. im Gehirn dem cartesianischen Dualismus verhaftet bleiben und Wahrnehmung als Konstruktion, als Projektion interner Repräsentationen des Gehirns auf die Außenwelt konzipieren.

Fuchs betont, dass sich die ganzheitlichen, „integralen Lebensäußerungen [des Subjekts, CW] nicht mehr durch die Transformation auf der neuronalen Ebene erklären“ lassen¹¹³, weil sie auf der leibphänomenologischen (die Tätigkeiten des Lebewesens als Ganzes betreffenden) Beschreibungsebene angesiedelt sind.

Diese Resonanz zwischen äußerer Reizkonstellation und internen Aktivitätsmustern geht mit der bewussten Wahrnehmung des Dalmatiners einher, ohne dass wir freilich diesen Zusammenhang auf rein physiologischer Ebene weiter erklären könnten.¹¹⁴

Als Beleg für eine *Korrelation* zwischen neuronalem Resonanzgeschehen und bewusster Wahrnehmung verweist er auf eine Studie des Hirnforschers Wolfgang Singer. Singer hatte durch EEG-Ableitungen nachgewiesen, dass bei Versuchspersonen, die Wörter bewusst wahrnehmen, die „Schwingungen in den beteiligten Hirnregionen hochsynchron“, bei nicht bewusster Wahrnehmung hingegen „nur gering ausgeprägt“¹¹⁵ sind. *Resonanz wirkt demnach genau dort, wo Einzelreize in ganzheitliche Gestaltmuster transformiert werden und neurophysiologische Prozesse mit Bewusstseinszuständen korrelieren.* Sie ist entscheidend für den Versuch, den cartesianischen Dualismus durch die Konzeption des Lebewesens als primärer Entität aufzulösen.

Was sind die Vorteile der Resonanz gegenüber der Repräsentation? In den Repräsentationstheorien der kognitiven Neurowissenschaften wird die neuronale Repräsentation der Außenwelt im Inneren des Gehirns zumeist als „Basis der ‚mentalenen Repräsentationen‘ angesehen. Erneute Abbildungen auf höherer Ebene, also ‚Metarepräsentationen‘, lägen dann reflexiven Prozessen zugrunde.“¹¹⁶ Mentale Repräsentationen werden

112 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin: De Gruyter 1975, zit. aus Fuchs, ebd., 183.

113 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 165.

114 Ebd., 168.

115 Wolfgang Singer/ Ricard, Matthieu: Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, 59. Zitiert aus Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 168 (Fußnote).

116 Ebd., 58-59.

definiert als „ein Prozess, der *für* ein System die innere Beschreibung eines *Repräsentandums* durch die Erzeugung eines als *Repräsentat* fungierenden Zustands leistet.“¹¹⁷ Die Repräsentationstheorie passt zu einem kausal-linearen Ursache-Wirkungs-Modell der Wahrnehmung, in dem das Gehirn ebenso wie zuvor die Seele intern die über die Sinne einströmenden Informationen verarbeitet. Sie löst weder die Frage, wer diese internen Abbildungen entziffern soll (Homunculus-Paradox), noch die Frage, wie sich diese internen Abbildungen zur Realität verhalten. Interne Repräsentationen verbinden im Unterschied zur Resonanz weder Gehirn, Organismus und Umwelt zu einer übergeordneten Einheit noch ermöglichen sie eine vermittelte Unmittelbarkeit zwischen Subjekt und Welt. Entscheidend aber ist, dass sich mit der Resonanz auch die zugrunde liegende Einheit des Lebewesens zwar nicht erklären, aber gut vorstellen lässt.

Nur in ihrer Synchronisierung, als verbundene Systeme können Gehirn, Organismus und Umwelt zu Trägern von Bewusstsein werden. Insofern also das Gehirn nach der ökologischen Konzeption in all seinen Funktionen untrennbar dynamisch und flexibel mit dem Organismus und der Umwelt verbunden ist, trifft der Begriff der Resonanz diese Beziehung ungleich besser als der Repräsentationsbegriff.¹¹⁸

Leibresonanzen

Der (immer subjektiv erfahrbare) Leib ist der Resonanzkörper des affektiven Raums, durch den hindurch wir die gegenständliche Welt und andere Personen in ihrer Leiblichkeit wahrnehmen. Das Konzept der Leibresonanz ermöglicht es, Gefühle und Stimmungen aus einem psychischen Innenraum herauszulösen und auf der phänomenalen Beschreibungsebene als eine Leib und Umwelt übergreifende Erlebnisform zu verstehen. Die Leibresonanz bietet somit eine Alternative zu den Affekttheorien in der Tradition des cartesianischen Dualismus, in denen „Stimmungen und Gefühle als private, ‚mentale‘ Phänomene [gelten], die aus der Bewertung äußerer Reize im Geist oder Gehirn eines Individuums resultieren“.¹¹⁹ Sie gehört also, ebenso wie die Resonanzbeziehungen zwischen Gehirn, Organismus und Umwelt, zum ‚Ganzheits-Wissen‘, das die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* zu überwinden sucht.

117 Metzinger, Thomas: Subjekt und Selbstmodell. 2. Aufl. Paderborn: Mentis, 1999, 51, zit. aus Fuchs: Das Gehirn, 61.

118 Ebd., 181.

119 Fuchs: Zur Phänomenologie der Stimmungen, 17.

Strukturanalog zu den Resonanzbeziehungen zwischen Organismus und Umwelt dient die Leibresonanz auf der phänomenologischen Ebene der Herstellung einer „Beziehung des verkörperten Subjekts zur Welt“.¹²⁰ Atmosphären, Stimmungen und Gefühle werden hier als „Veränderungen unserer Leiblichkeit“¹²¹ subjektiv erfahrbar.

In einem früheren Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie bezieht sich Fuchs zur Veranschaulichung der Leibresonanz auf das seit der Aufklärung populäre Saiteninstrument. Dabei fokussiert er allerdings nicht die mitschwingende Saite, sondern den Resonanzkörper. Hier wird ‚Resonanz‘ deutlich metaphorischer aufgefasst als auf der physiologischen Beschreibungsebene:

In der physikalischen Akustik bedeutet Resonanz das Mitschwingen eines Körpers beim Erklängen eines Tons in seiner Eigenfrequenz. Sie ist bei Hohlkörpern gesteigert: Ein Stück Festholz besitzt kaum Resonanz, wohl aber ein Geigenkörper mit der in ihm enthaltenen Luft, die sich rhythmisch gegen ihre Einfassung ausdehnt. Analog dazu eignet sich der Brustraum durch seine rhythmische Füllung mit Luft gegen den steigenden Widerstand des Brustkorbs in besonderer Weise als Resonanzkörper, der für feine Abstufungen von Spannung und Schwellung empfänglich ist (daher die Beziehung des Gefühlslebens zum Herz).¹²²

Diese Verschiebung von der Saite zum Hohlkörper, von den sympathetisch mitschwingenden Nerven um 1800 zum Leibraum als Resonanzkörper der Gefühle, Stimmungen und Atmosphären entspricht der herausragenden Bedeutung des Leibes als Ort affektiver Selbstempfindung und Medium der Interaktion mit der Umwelt in gegenwärtigen Verkörperungstheorien. Ein Hohlkörper lässt sich nun allerdings nicht stimmen und umstimmen. Während der Geigenkörper und die harmonisch zu einem Ton gestimmte Saite nicht anders können als mitzuschwingen, wird die Disposition des Brustraums, seine Bereitschaft, sich durch innere wie äußere Anlässe in Schwingung versetzen zu lassen, hier allerdings als aktiv veränderbar gedacht. So lässt sich beispielsweise durch Tiefenentspannung beim autogenen Training gezielt eine „Resonanzdämpfung der Affekte“ herbeiführen.¹²³ Analog dazu werden Einschränkungen emotionalen Erlebens bei psychischen Störungen als „Verlust der Schwingungsfähigkeit“ des Leibes – „(oft verbunden mit einer rigiden leiblichen Spannung)“¹²⁴ – verstanden, was in diesem Fall unbeabsichtigt zu einer

120 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 155.

121 Fuchs: Zur Phänomenologie der Stimmungen, 20.

122 Fuchs: Leib. Raum. Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000, 197.

123 Ebd., 198.

124 Fuchs: Phänomenologie der Stimmungen, 20.

„Verflachung des Affekts“¹²⁵ führt. Entspannung und Verspannung beeinflussen demnach die Disposition des Leibes zur Resonanz.

Obwohl durch die Einführung des Resonanzkörpers und der Resonanzdämpfung anstelle der Saitenmetaphorik das Zusammenspiel von Resonanz und Stimmung aufgebrochen zu sein scheint, lassen sich einige zentrale Elemente der beiden Denkfiguren identifizieren. Die Möglichkeit einer Veränderung der Disposition zur Resonanz gehörte bereits um 1800 zu den charakteristischen Merkmalen der Denkfigur der Stimmung. Ein Blick in den einige Jahre später geschriebenen und bereits zitierten Aufsatz *Zur Phänomenologie der Stimmungen* [2013] von Thomas Fuchs zeigt, dass sie auch im Kontext der Leibresonanz ihre Wirkung entfaltet.

Die für die leibliche Resonanz notwendige „leiblich-affektive Disposition“ wird hier direkt als ein „Eingestimmt‘-sein“ auf Phänomene des affektiven Raums beschrieben.¹²⁶ Im Kontext des Zusammenspiels von eigener Stimmung und äußerer Atmosphäre ist von „*atmosphärischer Dissonanz*“ bzw. von „*Konsonanz*“ die Rede.¹²⁷ Ausführlich und ganz im Sinne der Denkfigur der Stimmung wird der „dispositionale Charakter“ emotionaler Stimmungen ausgeführt.¹²⁸ Den Abschnitt zur Phänomenologie der Stimmungen im engeren Sinne schließt Fuchs mit einem klaren Bezug zur musikalischen Stimmung:

Einstimmung – Für eine Zusammenfassung der genannten Merkmale [emotionaler Stimmung, CW] bietet sich der *musikalische* Begriff der Stimmung an, im Sinne der Konsonanz, der Abstimmung von Instrumenten oder des „wohltemperierten Klaviers“. Stimmungen erzeugen gleichsam eine „Einstimmung“ von Leib, Selbst und Welt auf eine gemeinsame Tonart oder eine Tonalität wie Dur und Moll. Sie verknüpfen die affektiven Charaktere einer Situation mit leiblicher Resonanz oder Befindlichkeit (z.B. Leichtigkeit oder Schwere, Frische oder Trägheit, Anregung oder Dämpfung, usw.).¹²⁹

Fuchs geht es hier um die Bedeutung der Einstimmung der Instrumente als Voraussetzung ihres harmonischen Zusammenklangs und die Verbindung einzelner Tonarten mit unterschiedlichen emotionalen Stimmungen. Wie vor ihm Kant und Schiller bezieht er sich auf die musikalische Temperierung des Tonsystems. Kants *proportionierte Stimmung* bezog sich allerdings auf das Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen im Inneren des Menschen. Die Einstimmung von Leib, Selbst und Welt betont

125 Fuchs: *Phänomenologie der Stimmungen*, 20.

126 Ebd., 21.

127 Ebd., 22.

128 Ebd., 25-26.

129 Ebd., 26.

demgegenüber die Beziehung eines verkörperten Subjekts zur Welt als eine über leibliche Resonanzen vermittelte übergreifende Erlebnisform.

Vergleicht man die Resonanzbeziehungen auf der physiologischen und auf der phänomenalen Beschreibungsebene, mag man mit Blick auf das Gehirn als Resonanzorgan und die Leibresonanz allerdings von verschiedenen, nicht miteinander zu verwechselnden Resonanzbegriffen sprechen.¹³⁰ Im Falle der neuronalen Resonanz handelt es sich um synchrone, durch ihre Eigenschwingungen aufeinander abgestimmte Oszillationen von Neuronen-Ensembles. Auf der phänomenalen Beschreibungsebene werden Leibresonanz und Stimmung hingegen deutlich metaphorischer gedacht. Die Denkfiguren der Stimmung und Resonanz bleiben allerdings dieselben: Sie strukturieren auf beiden Ebenen der Aspekt dualität die übergreifenden Einheiten sowohl von Gehirn, Organismus und Umwelt als auch von Leib, Selbst und Welt. Das soll abschließend durch einen genaueren Blick auf die Entstehung der Leibresonanz anhand der Vorgänge bei der Wahrnehmung affektiver Charaktere und bei der zwischenleiblichen Kommunikation verdeutlicht werden.

Die Erfassung affektiv bedeutsamer Aspekte (affektiver Charaktere) der Umwelt über die Leibresonanz erfolgt nicht, wie bei physikalischen Resonanzphänomenen, über eine direkte Schwingungsübertragung. Stattdessen kommt es zu einer eigenleiblichen mimetischen Nachbildung wahrgenommener physiognomischer Qualitäten (Gesichtsausdruck, Gestik, Haltung) – auch im übertragenden Sinne als Aspekte der Landschaft („das friedlich daliegende Dorf“)¹³¹ – oder abstrakter Gestaltverläufe. Gestaltverläufe sind nach Hermann Schmitz leiblich gespürte Bewegungssuggestionen, ausgelöst durch Gestalten oder abstrakte Formen, die eine bestimmte Bewegungsdynamik andeuten.¹³² Als präreflexive leibliche Dynamiken wie beispielsweise das „Gerichtet-Sein nach oben“¹³³ sind sie zugleich mit einfachen Emotionen verknüpft. Sie lösen hochdifferenzierte leibliche Resonanzen aus, die als Stimmungen oder Bewegungsanmutungen („wir fühlen uns z.B. gehoben oder gedrückt, angezogen oder abgestoßen“) erlebt werden.¹³⁴ Um sie wahrzunehmen, muss man darauf ‚eingestimmt‘ sein, sich in einer passenden ‚leiblich-gefühlshaften Disposition‘ befinden. Der Leib reagiert dabei auf ähnliche Gestaltverläufe verschiedener Sinnesmodalitäten mit ähnlicher Resonanz und erzeugt damit ähnliche Bewegungssuggestionen und Stimmungen. Die ondulierend aufsteigende Melodie und die ansteigende Schnörkellinie erzeugen demnach

130 Vgl. Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 190 (Fußnote).

131 Fuchs: Phänomenologie der Stimmungen, 19.

132 Ebd., 19.

133 Ludwig Binswanger, zit. aus Fuchs: Ebd., 18.

134 Vgl. Fuchs: Ebd., 20.

eine ähnliche Leibresonanz. Allerdings eignen sich die „Gestaltverläufe, Rhythmen und dynamische Muster der *Musik*“ besonders gut zur Induktion von Gefühlen und Stimmungen.

Die *zwischenleibliche Resonanz* bildet die Grundlage empathischer zwischenmenschlicher Kommunikation. Sie entsteht, indem man unbewusst und lediglich in der Innervation den Gesichtsausdruck, die Körperhaltung, eine Geste des Anderen mimetisch am eigenen Leib nachbildet, wodurch das mit dem Ausdruck des Gegenübers korrespondierende Gefühl oder dessen Stimmung über die eigenleibliche Resonanz am eigenen Leib spürbar werden. Diese Veränderungen des Leibes wirken auf dieselbe Weise auf den Anderen zurück, sodass das leibliche Befinden beider immer wieder neu modifiziert wird. Auf diese Weise entsteht „bei den Interaktionspartnern ein ganzheitlicher Eindruck vom Gegenüber, ein Gefühl für seine Stimmung oder Ausstrahlung und für die spezifische Atmosphäre der Begegnung.“¹³⁵ Zwischenleibliche Resonanz führt also über die mimetische Nachbildung zu einer Angleichung der eigenleiblichen Resonanzen zweier oder mehrerer Personen.¹³⁶ Auch hier erzeugt die Resonanz eine übergeordnete Einheit, in diesem Falle einen „interpersonellen Raum“.¹³⁷

Stimmung, Resonanz und Konzeptionen von Ganzheit

Seit der Aufklärung haben die Denkfiguren der Resonanz und Stimmung erheblich an Komplexität gewonnen. Der Wandel der Figur der Resonanz von David Hartleys nach dem Modell der mitschwingenden Saite gedachten *clusters of vibration* zu den synchronen Oszillationen des Gehirns als Resonanzorgan bei Fuchs ist beträchtlich. Er verdankt sich teilweise moderner Techniken zur Resonanzerzeugung und zur Messung der Gehirnaktivität sowie detaillierter neurophysiologischer Erkenntnisse. Entscheidend mit Blick auf die hier untersuchte Funktion der Denkfiguren, den cartesianischen Dualismus durch die Konzeption übergeordneter Entitäten – etwa von Organismus und Umwelt (Thure von Uexküll) oder von Gehirn, Körper, Umwelt/Leib, Selbst und Welt (Fuchs) – zu überwinden und alternative Lösungen des Leib/Seele- bzw. Gehirn/Geist-Problems zu entwerfen, war jedoch ihre Einführung im Kontext der zirkulären Kausalität des Lebendigen. Voraussetzung dafür war die Herausbildung der

135 Fuchs: Zwischenleibliche Resonanz und Interaffektivität. In: Psychodynamische Psychotherapie PDP 17.4, 2018, 211-221, 214.

136 Zu den physiologischen Grundlagen zwischenleiblicher Resonanz u.a. zur Rolle der Spiegelneurone vgl. Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 194-205.

137 Fuchs: Leib. Raum. Person, 298.

Stimmung zu einer Denkfigur, mit der die Selbsttätigkeit, die Eigenaktivität des Organismus in ihren Reaktionen auf Außenreize vorgestellt und beschrieben werden konnte (Reil, Humboldt, Ritter). Bestand die Funktion der Stimmung zunächst darin, den Organismus nach außen hin abzuschließen, verlagert sich die Aufmerksamkeit im Kontext der Funktionskreise auf den Aspekt der Stimmung als Disposition und damit auf ihr Potential, die Bedingungen für Resonanzbeziehungen vorzugeben. Auf dieser Grundlage werden Resonanzbeziehungen zwischen Organismus und Umwelt denkbar, die den Bedürfnissen des Lebewesens entsprechend selektiv befördert und wieder aufgelöst werden können. Alle im Organismus ablaufende physiologische Prozesse können somit über zirkuläre Kausalitäten auch ohne Rückgriff auf Tätigkeiten des Bewusstseins als zweckgerichtete beschrieben werden.

Was ergibt sich aus diesem Wandel der Denkfiguren für die Konzeption von Ganzheit als Gegenmodell zu dualistischen und monistischen Theorien? In der spätaufklärerischen Anthropologie vom ganzen Menschen wurde das *comercium mentis et corporis* über die Resonanz nach dem Modell der mitschwingenden Saite als *doppelter influxus* konzipiert, ohne die durch die beiden Saiteninstrumente implizierte Zweiheit der Substanzen von Körper und Seele aufzulösen. Ganzheit wird hier also als eine über Resonanz vermittelte Wechselbeziehung zwischen zwei verschiedenen Entitäten gedacht.

Diese ontologische Dualität wird bei Fuchs in eine Aspektualität von Leib (dem subjektiv erlebten eigenen oder bei anderen wahrgenommenen) und Körper (als naturwissenschaftlich beschreibbare Gesamtheit aller organischen Prozesse) umgedeutet. Beiden Aspekten liegt die primäre Einheit des Lebewesens zugrunde, sie lassen sich jedoch nicht ineinander überführen. Die Denkfiguren der Stimmung und Resonanz strukturieren in den Beschreibungsweisen (phänomenologisch und physiologisch/ökologisch) beider Aspekte die übergreifenden Einheiten von Gehirn, Organismus und Umwelt wie auch von Leib, Selbst und Welt. Wie gezeigt wurde, bilden neuronale Resonanzen im Rahmen der vertikal-zirkulären Kausalität der Gehirn-Körper-Beziehung auch die „Basis für ein elementares Lebensgefühl, ein Kernbewusstsein“, dem leibliche Hintergrundempfindungen zugrunde liegen.¹³⁸ In ihrer Verbindung zur integralen Kausalität ermöglichen sie die Entstehung von Bewusstsein.¹³⁹ Diese Transformationen neuronaler Resonanzen in bewusste Wahrnehmungen, Gefühle und Handlungen wird allerdings gerade nicht mehr über Resonanzen konzipiert.

138 Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, 138.

139 Ebd., 234.

Die integrale Kausalität des Lebendigen mit ihrem Primat der Funktion erlaubt es, das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Physiologie im Rahmen der Komplementarität der beiden Aspekte (der subjektiv-leiblichen und physiologisch-ökologischen) anders zu fassen: Ganzheit wird hier „von der Selbsterfahrung der lebendigen Person“¹⁴⁰ ausgehend gedacht. Bewusstsein kann aus dieser Perspektive kein Epiphänomen neuronaler Prozesse sein und emergiert auch nicht aus den synchronen Oszillationen miteinander verbundener Neuronen-Ensembles des Gehirns, um dann als eigenständige Entität auf jene zurückzuwirken. Bewusstsein ist vielmehr „die maßgebliche Funktion höherer Lebewesen, die ihnen Gefühle, Wahrnehmungen und Handlungen ermöglicht und zu deren Realisierung die erforderlichen, insbesondere zentralnervösen Strukturen sich überhaupt erst entwickelt haben.“¹⁴¹ Die Funktion der Denkfiguren von Resonanz und Stimmung ist es, zu einem theoretischen Modell beizutragen, in dem physiologische Prozesse über zirkuläre Kausalitäten so strukturiert sind, dass sie dazu dienen, „die integralen Vermögen des Lebewesens zu realisieren“¹⁴², es ihm also ermöglichen, bewusst wahrzunehmen, zu fühlen und zu handeln.

Trotz dieser entscheidenden Begrenzung der Denkfiguren bei Fuchs stellt sich angesichts der Wirkmächtigkeit der Denkfiguren seit der Aufklärung die Frage, ob Stimmung und Resonanz es zwar ermöglichen, cartesianische Trennungen durch Konzepte von Ganzheit zu überwinden, aber es zugleich unmöglich machen, Ganzheit ohne diese Denkfiguren zu konzipieren.

Caroline Welsh ist DAAD-Lektorin für Sprache und Literaturwissenschaft an der Jagiellonen Universität, Krakau. Sie promovierte in Gießen zu Wahrnehmungstheorien in Wissenschaft, Ästhetik und Literatur und habilitierte kumulativ im Bereich Literatur und Wissenschaftsgeschichte. Zu ihren Publikationen gehören: Hirnhöhlenpoetiken. Theorien zur Wahrnehmung in Wissenschaft, Ästhetik und Literatur um 1800 (Monographie, 2003); Autonomie und Menschenrechte am Lebensende. Theoretische Grundlagen und Reflexionen aus der Praxis (Mitherausgeberin, 2017); Brauchen wir ein Recht auf Krankheit? Historische und theoretische Überlegungen im Anschluss an Juli Zehs Roman Corpus Delicti (2016); „Sterbehilfe und Sterbebegleitung in gegenwärtiger Literatur und Medizin“ (2015); „Stimmung – The Emergence of a Concept and its Modifications in Psychology and Physiology (2012); Euthanasie, Lebenswille, Patiententäuschung. Arthur Schnitzlers literarische Reflexionen im Kontext zeitgenössischer Medizin und Literatur (2011).

140 Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan, 92.

141 Ebd., 246.

142 Ebd., 267.

Müdigkeit.

Allzumenschliches in Anthropologie, Philosophie und Literatur des 17. und 18. Jahrhundert

Antonia Eder

English Abstract: Tiredness is a topic in philosophical, economic, mechanical, physiological, but above all (as Fatigue) in psychiatric contexts. In research, tiredness has traditionally been associated with a critique of biopolitics and meritocracy since industrialisation, but it was already preoccupying the 17th and 18th centuries. At the meantime, however, tiredness is also a place of letting go, a very special art of taking time out. The relationship of tiredness to time and work, the mind and the body, the artistic ground and the mental abyss is decisively questioned in my contribution with regard to the cultural-historical dimensions in discourses of anthropology, philosophy and literature of the 18th century and their prehistory in the 17th century, whereby literature is repeatedly brought into view. For it is precisely tiredness, according to the thesis I present here, that forms a specifically aesthetic site that harbours the potential and creative condition of possibility for an aesthetics of its very own.

Müdigkeit ist in philosophischen und ökonomischen, mechanischen und physiologischen¹, v.a. aber in psychiatrischen Kontexten ein Thema. „Wir schlafen nicht“ – dieses Statement aus Kathrin Röggla's gleichnamigem Roman² ist Ausweis und Charakteristik ihrer leistungsfixierten Figuren. Doch nicht nur Agenturen und Unternehmensberatungen der *New Economy* wie in Röggla's Roman sind von einer leer drehenden Schlaflosigkeit gezeichnet, die an ihrer Rückseite tiefe Müdigkeit produziert. Byung Chul Han bspw. gelangt für die westliche Welt zu der Zeitdiagnose, eine „Müdigkeitsgesellschaft“³ zu sein und Hartmut Rosa, Vordenker einer Denkfigur der Moderne als Beschleunigung, wendet sich jüngst der Müdigkeit als sozialer Energie zu.⁴ Mit der Müdigkeit verbindet sich vermehrt eine Kritik an Formen der Biopolitik und Leistungsgesellschaft.

1 Vgl. dazu die Zeitschrift *figurationen: Müdigkeit/Fatigue*. *figurationen. gender – literatur – kultur* 14.1, 2013; sowie *figurationen: Erschöpfung/Épuisement*. *figurationen. gender – literatur – kultur* 16.1, 2015.

2 Kathrin Röggla: *Wir schlafen nicht*. Frankfurt a. M. 2004.

3 Byung Chul Han: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin 2010.

4 Hartmut Rosa: *Die Umwege fehlen jetzt*. Soziologe Hartmut Rosa im Gespräch, in: *taz*, 24.4.2021 (letzter Zugriff 30.5.2022 <https://taz.de/Soziologe-Hartmut-Rosa-im-Gespraech/!5763329/>).

Diese Debatten sind allerdings keine Erfindung der Postmoderne, sondern prägen über Ermüdung und Erschöpfung, wie Rabinbach gezeigt hat, das Zeitalter der Industrialisierung:

Die endemische Unordnung der Ermüdung – die augenscheinlichste und hartnäckigste Mahnung an den halsstarrigen Widerstand des Körpers gegenüber unbegrenztem Fortschritt und Produktivität – begleitet die Entdeckung von Krafterhaltung und Entropie. Die Ermüdung wurde zur permanenten Nemesis eines Europas der Industrialisierung.⁵

Doch auch diese historische Verortung greift mit der Konzentration auf das 19. Jahrhundert noch zu kurz, denn schon das 18. Jahrhundert beschäftigt maßgeblich die Müdigkeit, wobei auch frühneuzeitliche Positionen noch eine Rolle spielen. Gerade die Müdigkeit nämlich, die nicht der inzwischen intensiv erforschte Schlaf ist⁶, bildet einen Schwellenzustand, der auch die historische Schwelle von der Frühen Neuzeit zur Moderne in spezifischer Weise beobachtbar werden lässt, wie ich im Folgenden kurz zeigen möchte.

Das Verhältnis der Müdigkeit zu Zeit und Arbeit, Geist und Körperlichkeit werde ich in meiner Argumentation dezidiert auf die kulturhistorischen Dimensionen in Diskursen der Anthropologie, Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts und seine Vorgeschichte im 17. Jahrhundert hin befragen, wobei immer wieder die Literatur in den Blick genommen wird. Denn gerade die Müdigkeit, so meine These, bildet einen spezifisch ästhetischen Ort, der das Potential für eine schöpferische Bedingung der Möglichkeit einer ganz eigenen Ästhetik birgt.⁷ Von Edward

5 Anson Rabinbach: *Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne* (1990). Übers. v. Erik Michael Vogt. Wien 2001, 14.

6 Bspw. mit Blick auf Philosophie- und Literaturgeschichte vgl. Ingo Uhlig: *Traum und Poiesis. Produktive Schlafzustände*. Göttingen 2015; Peter André Alt: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002; zur historischen Schlafforschung vgl. Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn – Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014; auch Sonja Kinzler: *Das Joch des Schlafs. Der Schlafdiskurs im bürgerlichen Zeitalter*. Köln 2011; spezifisch zu frühneuzeitlichen Debatten vgl. Roger A. Ekirch: *In der Stunde der Nacht. Eine Geschichte der Dunkelheit*. Bergisch-Gladbach 2006; ders.: *Sleep we have lost. Pre-industrial Slumber in the British Isles*. In: *American Historical Review* 106, 2011, 343-387; Philipp Osten: *Das Tor zur Seele. Schlaf, Somnambulismus und Hellsehen im frühen 19. Jahrhundert*. Paderborn 2015.

7 Vgl. Helmut Pfotenbauer, Sabine Schneider: *Nicht völlig Wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur*. Würzburg 2006; Hans-Walter Schmidt-Hannisa: *Halbschlafbilder. Zur Ästhetik des Kontrollverlustes*. In: Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn – Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014, 51-72.

Young⁸ über Jean Paul⁹ bis zu John Lennon¹⁰ besingen Poeten der Moderne seit dem 18. Jahrhundert die Müdigkeit als die Abwesenheit des Schlafes und die Anwesenheit der Inspiration – Müdigkeit ist ein Ort des Lassens, eine Kunst der Auszeit.¹¹ Doch die Müdigkeit birgt ihre Ambivalenzen: Vor den Schattenseiten wie der Lebensmüdigkeit und Faulheit als Laster warnt metaphysisch grundiert die Frühe Neuzeit – eine Tradition, die sich in Diätetik und Moralphilosophie von der Antike bis zu Webers protestantischer Ethik nachzeichnen ließe. Hier sollen nun konzentriert Schwellenphänomene im Zeichen der moraltheologischen, philosophischen, pädagogischen und ästhetischen Müdigkeit im 17. und 18. Jahrhundert in den Blick genommen werden, die eine Art Vorgeschichte des von Rabinbach skizzierten, (industriell-)modernen Settings erzählen.

Ich werde im Folgenden zunächst einige einführende Überlegungen zu Begriff und ästhetischem Potential der Müdigkeit entfalten. Mein historischer Einsatzort wird mit Punkt zwei das 17. Jahrhundert sein. Vor allem wissensphilologisch zeigt sich hier die Korrelation von moraltheologischen, medizinischen und ästhetischen Argumenten im Müdigkeitsdiskurs. Daran anschließen wird sich die Diskursentwicklung im 18. Jahrhundert: Vorgestellt werden hier Energiemodelle des französischen Materialismus¹² sowie Gegenpositionen der literarischen und philosophischen Aufklärung. Diese Gegenposition führe ich anhand der historisch wohl ersten literarischen Station einer Kunst der Müdigkeit genauer aus, mit Rousseaus *Les Rêveries du Promeneur solitaire* (1776/77), die erstmals ein produktionsästhetisches Konzept von Müdigkeit konturiert. Sie bilden den modernen Einsatzpunkt einer Ästhetik des Lassens, die sich

8 So der Beginn (*Night I*) des später (romantische) traditions- und motivstiftenden Langgedichts über klagende Nachtgedanken von Edward Young: *The Complaint: or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality* (1742). Digitalisat Bayrische Staatsbibliothek: https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10751034_00013.html (letzter Zugriff 28.3.2022).

9 Von „unmittelbarer Dichtkunst“, die sich im Halbschlaf forme, spricht Jean Paul: Über das Träumen (1799). In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. Norbert Miller. 2. Abt., Bd. 2. München 1976, 1017-1048, hier 1030.

10 The Beatles: I'm So Tired. Komposition: John Lennon; Autoren: John Lennon, Paul McCartney, veröffentlicht am 22. Nov. 1968 auf dem Album *The Beatles* (aufgrund des Covers bekannt als ‚Das Weiße Album‘) der Apple Records.

11 Vgl. Fabian Goppelsröder: *Ästhetik der Müdigkeit*. Zürich 2018; anekdotisch wird überliefert, dass im dämmernden Halbschlaf bspw. Edison mittels seines trainierten *Hypnagogic Nap* zu erhellenden Einsichten kam, ebenso sollen so Mendelegew das Periodensystem, Einstein die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit und Watson die Spiralform der DNS dank der herabgesetzten Aufmerksamkeit eines diffusen Dönsens entdeckt haben (vgl. ebd., 61f.).

von dort in Texten Schillers, Büchners, Musils oder Kafkas fortsetzt und diskursiv, wie eingangs gezeigt, noch unsere Gegenwart prägt.¹²

I. Modulationen von Müdigkeit

„Das Schlafen als Ausweg kam nicht in Frage“¹³ – denn nur der Zeit-Raum *zwischen* Wachen und Schlafen konstellierte topisch wie temporal die Bedingungen für Müdigkeit. Meine Grundhypothese ist dabei die Übergängigkeit von Müdigkeit: Sie ist bestimmt durch Liminalität und Transgression.

Dass ausgerechnet ein Defizit seit dem 18. Jahrhundert zum produktiven Korrelationspunkt von Müdigkeit und Ästhetik wird, mag zunächst erstaunen, assoziiert man mit Müdigkeit doch allererst Mattigkeit und phlegmatische Abspannung. Doch schaltet man die Sphäre der Zeit als Moment ihrer Bestimmung hinzu, ergeben sich Phänomene der Transition: Müdigkeit assoziiert sich mit Haltungen des *Laisser-faire* und der Durchlässigkeit. Aber das Verhältnis der Müdigkeit zur Zeit ist dabei stets ein doppeltes: *Innerhalb* der Müdigkeit zeigt sich ein geradezu zeitloser Zustand des gelösten Schwebens. *Außerhalb* aber konstellierte die Zeitlichkeit allererst die Grenzen von Müdigkeit, denn Müdigkeit ist als ein Zustand des Übergangs nicht bzw. nicht ohne weiteres auf Dauer zu stellen. Über diese einerseits prekäre Verzeitlichung ihrer Ausdehnung und andererseits die gelassene Zeitökonomie im Erfahrungsraum der Müdigkeit selbst ergibt sich auch eine Art Eigenzeit, ein Chronotopos: Strukturell steht Müdigkeit damit in Oppositionen zu teleologischen und leistungsorientierten Konzepten mit linearer Zeitordnung wie Arbeit, Nutzen, Effizienz etc.

Dagegen lässt Müdigkeit ihre Eigenzeitlichkeit vor allem als eine Freiheit *von* Zeit erfahrbar werden. Mit dem Zustand der Müdigkeit verbinden sich v.a. Phänomene der Unzeitlichkeit und Zeitpausen – Müdigkeit erscheint als a-chron und damit chronotypisch als Aus-Zeit. Ihr verwandt

12 Zur literarischen und poetologischen Müdigkeit vgl. Antonia Eder: Die Macht der Müdigkeit. Büchners *Leonce und Lena*. In: Hans Richard Brittnacher, Irmela von der Lühe (Hg.): Engagement und Enttäuschung. Zur ästhetischen Radikalität Georg Büchners, Vormärz-Studien XXXIII. Bielefeld 2014, 131-151; sowie Antonia Eder: Anthropologische Auszeiten. Müdigkeiten in *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: Roland Innerhofer, Maren Lickhardt, Peter Plener, Burkhardt Wolf (Hg.): Teilweise Musil. Kapitalkommentare zum Mann ohne Eigenschaften. Erster Band: Eine Art Einleitung. Berlin 2019, 45-49.

13 Peter Handke: Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt a. M. 1989, 11.

sind Phänomene wie Erschöpfung¹⁴, Müßiggang¹⁵, Melancholie¹⁶ – all dies Phänomene, die zwar außerhalb des exakten semantischen Felds ‚Müdigkeit‘ liegen, es aber mal mehr, mal weniger stark flankieren oder sich hier anlagern.

Müdigkeit, so scheint es, ist zunächst einmal Formentzug: Denn Müdigkeit formt genau den Durchgang von Bewusstsein zu Bewusstlos-Sein, der noch nicht oder nicht mehr Schlaf ist. Als dieses Schwellenphänomen siedelt sie schließlich auch in Texten: Dies tut sie nicht allein als Motiv, sondern ebenso als Textverfahren. Müdigkeit bildet dabei einen transitorischen Raum, der sich einerseits poetisch *in Szene* setzt, andererseits oft selbst die *Schreib-Szene* ist.

Im Kräfteverhältnis der Müdigkeiten gilt zudem keine intentionale Verwertungspotenz, kein ‚um zu‘, sondern vielmehr ein gelassenes ‚nicht-zu‘: „I would prefer not to!“¹⁷ Am Punkt des Körpers, der Sinne und der Wahrnehmung zeigt sich aber auch die Ambivalenz von Müdigkeit: Denn sie setzt Widerstandskräfte herab und öffnet damit das Einfallstor für Nutzlosigkeit, Amoral sowie für gefährdende Unachtsamkeit. Ihre Kritiker assoziieren Müdigkeit seit der Antike mit Schwäche und Verweichlichung: „Denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen feind, auch ist dies selbst nicht eine von den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den Leibesübungen zeigt.“¹⁸ Auch Barock und Aufklärung identifizieren mit ihr Faulheit und Laster: „Verweist uns alle Müdigkeit/ Der wir ergeben allzeit/ Lehrt uns den Schlaff bethören“.¹⁹ Dass „Müdigkeit“ stets „ein beschwehrlicher Zustand“²⁰ ist, sieht die Psychiatrie noch entschieden körperbezogener

14 Vgl. Armin Schäfer: Erschöpfte Literatur. Über das Neue bei Samuel Beckett. In: Armin Schäfer, Karin Kröger (Hg.): Null, Nichts, Negation. Becketts No-Thing. Bielefeld 2016, 225-245.

15 Vgl. bspw. den facettenreichen Band: Arbeit und Müßiggang in der Romantik. Hg. Claudia Lillge, Thorsten Unger und Björn Weyand. München 2017; sowie Leonhard Fuest: Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800. München 2008; auch bereits Paul Lafargue: Das Recht auf Faulheit. Zurückweisung des Rechts auf Arbeit von 1848 (1880). Übers. v. Ute Kruse-Ebeling. Stuttgart 2018.

16 Die Forschung zur Melancholie ist Legion, daher hier nur zwei Hinweise auf jüngere grundlegende Studien von Laszlo Földenyi: Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften. Berlin 2019 sowie Karlheinz Bohrer: Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Berlin 2014.

17 Herman Melville: Bartleby the Scrivener. In: Putnam's Magazine 2, 1853, 546-550 und 609-616; vgl. hierzu Gilles Deleuze: Bartleby oder die Formel. Berlin 1994; sowie Giorgio Agamben: Bartleby oder die Kontingenz, gefolgt von Die absolute Immanenz. Berlin 1998.

18 Platon: Der Staat, 537b.

19 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Nürnberg 1669, 26.

20 Johann Heinrich Zedler: Art. Müdigkeit. In: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste (1731-1754), Bd. 22. Halle, Leipzig 1739, 45-47.

und erkennt um 1900 in ihr die Vorstufe zur pathologischen „Erschöpfung“: „Gesteigerte Ermüdung ist der erste Schritt zu einer Selbstvernichtung des Nervensystems“.²¹ Müdigkeit gilt ihren Kritikern demnach sehr generell als mangelnde Moral-, Form- und Tatkraft.

II. Wider die Müdigkeit in der Frühen Neuzeit

Das 17. Jahrhundert fasst Müdigkeit als *genuin* menschliche Schwäche auf. Denn Müdigkeit bewegt sich moraltheologisch in der Nähe zur *Acedia* und damit zu Nachlässigkeit und Faulheit. Sie gilt als eine Art Seiteneffekt des Sündenfalls: Den Menschen ermüdet das nun saure Arbeiten und schmerzhaftes Gebären. Darin verweist die Müdigkeit strukturell auf seine Sterblichkeit. Ebenfalls ist über den Sündenfall die Nähe zwischen Müdigkeit und dem Begehren aufgerufen. Denn in der Ermüdung des Willens liegt das Einfallstor für die „böse Begierde“, die „Concupiscentia“:²² Dies machen theologische Abhandlungen augenfällig, wenn sie bspw. ausgerechnet über ein Müdigkeits-Gleichnis die Hierarchie der Sünden als Abstammungsverhältnis zwischen „Erbsünd“ und ihrem „Töchterlein Concupiscentia“ veranschaulichen. Solch ein Gleichnis schildert Prokop von Templin im *Decalogale* (1664): Jemand trägt hier eine schwere Last, die ihm nach einer Weile von einem guten Freund (der katholischen Kirche) abgenommen wird. Gleichwohl aber verbleibt bei dem eigentlich Entlasteten der Eindruck, weiterhin schwer niedergedrückt und müde zu sein:

Also daß er die Matt- und Müdigkeit einen Last nennet/ unnd ist doch nicht der Last/ sondern nur ein hinterblibene Würkung deß Lasts; Also ist dises Töchterlein Concupiscentia eine Geburt der Erbsünd [...]; Ob sie [die katholische Kirche] zwar hinweg nimt die Sünde selbst/ so hinterlasse sie doch die Würckung desselben in uns/ nemlich die Blödigkeit/ Schwachheit/ Müd- und Mattigkeit.²³

Müdigkeit wird hier analog zur Konkupiszenz als eine buchstäblich schwere Erb-Last etabliert. Sie kann sogar nun ihrerseits „Mutter aller anderer würklicher Sünden“ werden.²⁴ Konkupiszenz wie Müdigkeit wirken demnach als eine Art Katalysator für lasterhaftes Verhalten. Infolge dieser Analogie muss die Müdigkeit als Teil eines größeren Sündenfeldes

21 Emil Kraepelin: Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studirende und Aerzte, Bd. I. Leipzig 1899, 30f.

22 Procop von Templin: Decalogale. Salzburg 1664, 615f.

23 Ebd., 615.

24 Ebd.

gelten, auf dem in dauernden Exerzitien gegen die Versuchung gekämpft wird.

Gibt der Mensch hingegen am Ende eines langen, gottgefälligen Arbeitstages der Müdigkeit für eine adäquate Zeit nach, verhält er sich ganz nach Maßgabe der Diätetik. So weiß bspw. schon Hildegard von Bingen: „Ein Mensch, der über das Maß hinaus wacht, genau so, wie der, der über das Maß hinaus schläft, wird schwach an Leib und Seele.“²⁵ Um diese Leib-Seele-Schwäche zu verhindern oder zu kurieren, hilft die Hinwendung zu Gott. Darauf dass dies allerdings kein Automatismus ist, sondern selbst Arbeit bedeutet, verweist Gryphius in seinen *Dissertationes funebres* (1666): „Vigilate, wachet“, denn die „irdisch gesinneten liegen in einer steten und gefährlichen Schlauffsucht [...]!“²⁶ Gegen eine übertriebene, also maßlose Müdigkeit, die nicht der Erholung nach getaner Arbeit, sondern dem faulen Müßiggang im Sinne der *Acedia* entspricht, hilft das metaphysisch ermahnte Gewissen: So kommt der Müde wieder zu sich – das bedeutet frühneuzeitlich: zu einer gottesfürchtigen Lebensführung und damit zu seiner ganz eigentlichen Menschlichkeit als Sterblichkeit in Gott.

Im Verhältnis von Makro- und Mikrokosmos liegt damit durchaus eine Eigenverantwortlichkeit für das Maßhalten beim Menschen selbst. In diese Gedankenfigur, dass der Mensch über die Freiheit verfügt, seine Leidenschaften willentlich zu kontrollieren, mischen sich im 17. Jahrhundert bereits cartesianische Einflüsse, die eine Selbststeuerung bei der Vermittlung zwischen *res extensa* und *res cogitans* annehmen: Der Mensch kann durch Willensanstrengung die Müdigkeit der Körpermachine überwinden.²⁷ Da allerdings jedem menschlichen Willensakt eine kontingente Partikularität eingeschrieben ist, gründet ausgerechnet im Willen auch eine spezifische Ohnmacht (*impotentia*).²⁸ Über dieses spinozistische Argument sowie in der cartesianischen Willenskonstruktion sind in den frühneuzeitlichen Müdigkeitsdiskurs bereits psycho-physiologische und philosophische Brücken eingelassen, die auf Diskurse der Frühaufklärung vorausweisen: Brücken also zwischen Erbsünde und Willens-

25 Quoniam homo qui aut supra modum vigilat, aut supra modum dormit, debilitatem sensus et corporis incurrit,“ S. Hildegardis: Regula S. Benedicti Juxta S. Hildegardim Explicata. In: Jaques Paul Migne (Hg.): S. Hildegardis Abbatisae Opera Omnia. Turnhout 1991, 1055-1066, hier 1056 B.

26 Andreas Gryphius: Der Tod als Arzt der Sterblichen. In: ders.: Dissertationes funebres. Oder Leichen-Abdanckungen. Breslau 1666, 369-409, hier 388.

27 Vgl. Sonja Kinzler: Wenn sich die Seele „ihrer Gewalt über die Maschine nicht bedienen“ kann. Der Schlaf in Aufklärung und Romantik. In: Hannah Ahlheim (Hg.): Kontrollgewinn, Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne. Frankfurt a. M. 2014, 25-35, hier 28.

28 Vgl. Ingo Uhlig: Die helle Seite der Träume. Schlaf und Traum um 1800. In: Hannah Ahlheim (Hg.): Kontrollgewinn, Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne. Frankfurt a. M. 2014, 37-50, hier 44.

freiheit, Gottesfurcht und Selbstverantwortung. Ausschlaggebend ist dabei aber sowohl für das säkularisierte wie das christologische Steuerungsproblem zwischen Körper und Geist die Müdigkeit als Zucht- und Tatenlosigkeit.

Das willentliche Maßhalten gilt v.a. den definiten Zuständen des Schlafes und des Wachens, auf die auch die Forschung bislang vor allem ihr Augenmerk gelegt hat, so bspw. erhellend für die Frühe Neuzeit der US-Historiker Ekirch in *Sleep we have lost* (2011).²⁹ Die Müdigkeit als spezifisches Phänomen aber bleibt in bisherigen Analysen weitgehend unbeachtet, dabei bildet sie die ganz maßgebliche, psychisch wie ästhetisch virulente, Vorstufe zu Schlaf- und Wachmodus. Maßgeblich deshalb, da Müdigkeit gerade ein variables Durchgangsstadium ist, insofern hier *noch* mit ihr oder *schon* gegen sie gehandelt werden kann. Sie bildet genau denjenigen Umschlagpunkt, an dem sich Macht und Ohnmacht kreuzen und an dem noch moralisch gesteuert oder psycho-physisch kontrolliert werden kann – so lautet ja auch das Argument in Procops *Decalogale*.

Dass gerade das Gebet vor dem Einschlafen trotz bleierner Müdigkeit unverzichtbar ist, darauf verweisen mit Nachdruck medizinische Ratgeber der Zeit: So zählt Müdigkeit bspw. zu den nicht sonderlich auffälligen, aber signifikanten „Zeichen so dem Schlag vorgehen“:

Wann aber der Schlag heftig und ganz gefährlich, so gehen keine besondere Zeichen vorher, als etwann eine Mattigkeit oder Müdigkeit der Glieder. Daher erfahren und sehen wir, daß etliche Leut frisch und gesund zu Bette gegangen, des Morgens aber im Bett tod gefunden worden, welches dann ein jeden Christen bewegen sollte, mit wahrer Andacht eh er einschläffet, sein Gebet zu GOtt zu verrichten, und ihme sein Leib und Seel anzubefehlen.³⁰

Populärwissenschaftliche Ratgeber wie der *Barmherzige Samariter* bereiten dem „gemeinen Mann zum besten“, so die Vorrede, das Wissen eines Galen und Theophrast, aber auch die neuzeitliche Gegenposition von Paracelsus verständlich und erschwinglich auf – ein medizinischer Ratgeber für den „Einfältigen, Armen und Hülfflosen“.³¹ Jedermann kann so wissen, dass bleierne Müdigkeit eine Herzinsuffizienz andeutet und man

29 Erstaunliche Erkenntnisse zu sehr differenten Schlaf-Rhythmen in der Frühen Neuzeit im Vergleich zu der sich industrialisierenden Moderne gewinnt Roger A. Ekirch: *Sleep we have lost. Pre-industrial Slumber in the British Isles*. In: *American Historical Review* 106, 2011, 343-387.

30 Elias Beynon: *Barmherziger Samariter, Oder Freund-Brüderlicher Rath, allerhand Kranckheiten und Gebrechen des Menschlichen Leibs, innerlich und eusserlich zu heilen*. Heilbronn 1664, 119f.

31 Ebd., 2.

im Nachtgebet seine Seele Gott anempfehlen sollte, falls man mit dem Einschlafen unversehens den ewigen Schlaf antritt.

Der geradezu körperliche Kampf gilt auch im Sinne einer geistlichen Kunst noch für die ästhetische Form: Bereits im Einsiedler-Lied klingt im *Simplicissimus* an, dass man dank und für das Gotteslob der Nachtigall wachbleiben solle: „Verweist uns alle Müdigkeit/ Der wir ergeben allzeit/ Lehrt uns den Schlaff bethören.“³² Die Nachtigall ist in der traditionellen Andachtsliteratur Exempel für die den Schöpfer unermüdlich lobende Kreatur, zudem aber verweist sie als symbolischer Vogel der Poesie gleichermaßen auf das Feld der Literatur. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von überwundener Müdigkeit und gewonnener Literatur im sechsten Buch des *Simplicissimus*: Wenn ihn nach dem Erlebnis mit der teuflischen Köchin erst „große Müdigkeit“ überfällt, kann er später „nicht schlafen“, sondern verbringt „lang wachent die Zeit: und zwar mehrentheils im Gebet“. Genau dann, wachend und im Gebet, also dezidiert *nicht müde*, kann er die Bedingung für seine simplicianische Schreibkunst entdecken: Er erkennt Glühwürmchen, in deren Licht er endlich seine Läuterungsgeschichte niederschreiben und damit weitergeben kann:

[Da] sahen wir sobald es ein wenig finster wurde/ umb uns her einen unzähligen Hauffen der Lichter im Lufft herumb schweben/ welche [...] eine Art der Jahanns Füncklein oder Zintwürmlein [...] waren/ [...] diese leuchten so hell/ das man sie gar wol an statt einer hellbrennenden Kertzen gebrauchen kan; massen ich nachgehents diß Buch mehrentheils dabey geschriben.³³

Wie wahr oder unwahrscheinlich diese Episode im abenteuerlichen Werdegang des final bekehrten Protagonisten auch sein mag, erneut macht überwundene Müdigkeit produktiv, hier literarisch produktiv – und zwar mit dem Ergebnis einer unterhaltsamen, aber eben auch moraldidaktischen Läuterungsgeschichte. Das Bedingungsverhältnis von Müdigkeit und Kunst, insbesondere von Müdigkeit und Literatur zeigt sich frühneuzeitlich so als Ausschlussverhältnis: Wo Müdigkeit herrscht, kann Literatur nicht entstehen und wo Dichtung ist, ist keine Müdigkeit. Doch bei aller Konkurrenz ist es nichtsdestotrotz ein Bedingungsverhältnis, das nicht zuletzt durch die Ambiguität der Müdigkeit geprägt ist: als Moment der Transition zwischen Kontrolle und Ohnmacht, zwischen Demut und Sünde, zwischen maßvoll und unmäßig oszilliert die Müdigkeit frühneuzeitlich zwischen Gefahr und Möglichkeit.

32 Grimmelshausen: *Simplicissimus*, 26.

33 Grimmelshausen: *Simplicissimus*, 689f.

III. Energien und Müdigkeiten im 18. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert zeigt sich der überraschende Befund, dass die negative Bewertung der Müdigkeit des (moral-)theologischen Modells ausgerechnet vom französischen Materialismus, der Gott und Seele verabschiedet, weitergeführt wird: Die Tradition der *vita activa* denkt den Agon zwischen Müdigkeit und Tätigkeit weiterhin energetisch. Zugleich entwickelt sich im 18. Jahrhundert aber eine Gegenseite, die Müdigkeit als Bedingung ingenióser Kräfte wertet und sie mit Kunst, Noblesse, aber auch Wissenschaft assoziiert. Beide Seiten beginnen sich im 18. Jahrhundert auszudifferenzieren und modern zu formieren.

In der Anthropologie der Aufklärung, die sich bekanntermaßen sehr für das Spannungsverhältnis von Verstand und Einbildungskraft interessiert, entwirft vor allem der französische Materialismus die Ganzheit des Menschen über eine energetische Spannung zwischen Bewegung und Trägheit, zwischen Leidenschaft und Ruhe.³⁴ So spricht bspw. Baron d'Holbach in seinem *System der Natur* (1770) von den grundsätzlichen „Wirkungen der Trägheit, des Beharrungsvermögens, der Anziehung und der Abstoßung“³⁵ der Materie – einer Materie, die der Mensch ist: „So kann die unbelebte Materie in Leben übergehen, welches selbst nur eine Vereinigung von Bewegungen ist.“ Das Leben selbst wird so gut materialistisch als reine Kräftedynamik definiert, so „daß in der Natur alles in fortwährender Bewegung ist, daß kein Teil sich in wahrer Ruhe befindet“.³⁶

Ähnlich, wenn auch psychologisch gelagert, ordnet Holbachs Freund und Kollege Helvétius in seinem Hauptwerk *De l'esprit* (1758) diese entgegengesetzten Kräfte zu einem anthropologischen Energiemodell, wenn er „Trägheit“ als Widerpart zu den „Leidenschaften“ und der „Abscheu vor Langeweile“ beschreibt, die als die entgegengesetzten, aber zu harmonisierenden Pole menschlicher Natur ausgemacht werden:

[Die Erfahrung] lehrt uns, daß die Trägheit zur Natur des Menschen gehört, daß die Aufmerksamkeit ihn ermüdet und ihm schwerfällt, daß er unaufhörlich nach Ruhe strebt wie der Körper nach seinem Schwerpunkt, daß er unablässig zu einem solchen Ruhepunkt hingezogen wird und an ihm verharren würde, wenn ihn nicht in jedem Augenblick zweierlei Kräfte zurückstießen, die den Kräften der Trägheit und Beharrung die Waage

34 Johannes F. Lehmann: Energie, Gesetz und Leben um 1800. In: Maximilian Bergengruen, Johannes F. Lehmann, Hubert Thüring (Hg.): Sexualität – Recht – Leben. Zur Entstehung eines Dispositivs um 1800. München 2005, 41-66.

35 Paul Henri Thiry d'Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Übers. von Fritz-Georg Voigt. Frankfurt a. M. 1978, 70.

36 Ebd., 32f.

halten und die ihm einmal von den starken Leidenschaften, zum anderen durch den Abscheu vor der Langeweile verliehen werden.“³⁷

Den Anklang an das Newton'sche Gesetz der „verharren“ wollenden Körper und der dieser „Ruhe“ widerstrebenden „Kräfte“ lanciert der französische Aufklärungsphilosoph geradezu als Zitat.³⁸ Helvétius konkretisiert jedoch, das Newton'sche Gesetz psychodynamisch umwendend, nochmals genauer, welche Kräfte es sind, die denen der Trägheit und Beharrung ebenbürtig seien, ja diese, gewissermaßen umgekehrt magnetisch, „zurückstießen“ als Kräfte der „Leidenschaft“ und Abscheu vor „Langeweile“: Hier kreuzen sich über Leidenschaft und Stoßbewegung die moralisch-psychologische Welt und die physisch-physikalische Welt. Es gibt, so Helvétius weiter, grundsätzlich die „aktiven und die passiven Kräfte, die auf unsere Seele wirken“³⁹, so dass der französische Materialismus den Menschen als eine Art körperliches Kräfteparallelogramm denkt, das zwischen den Polen Aktivität und Passivität aufgespannt ist. Dabei verbraucht die aktive Kraft („Aufmerksamkeit“) viel Energie, hält dafür aber den Menschen in (befriedigender, nicht-langweilender) Bewegung, wohingegen die Passivität („Trägheit“) zwar wenig Energie benötigt, letztlich aber die Bewegung löscht – wir „ermüde[n]“.

In der Tradition dieser materialistischen Denkfigur der tätigen Bewegung als humanenergetisches Körpermodell ergeben sich auch im deutschsprachigen Sturm und Drang⁴⁰ der 1770er Jahre verschieden nuancierte, jedoch meist stärker pejorativ gefärbte Wertungen der Eigenschaft der Materie ‚Mensch‘ zu ermüden, die die humane Konstitution aus Geist und Körper betont: „[U]nserer Seele ist nicht zum Stillsitzen, sondern zum Gehen, Arbeiten, Handeln geschaffen.“⁴¹ So formuliert es bspw. Jakob Michael Reinhold Lenz, der in seinem Urteil über die Müdigkeit noch über die von ihm rezipierten französischen, den menschlichen Bedürfnissen,

37 Claude-Adrien Helvétius: *Vom Geist*. Übers. von Theodor Lücke. Berlin/Weimar 1973, 284.

38 „Ein Körper verharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmig gradlinigen Bewegung, sofern er nicht durch einwirkende Kräfte zur Änderung seines Zustandes gezwungen wird.“ (Isaac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1726, S. 13: „Lex I. Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare.“ Digitalisat der Universität Göttingen: <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN512261393>; retrieved 19.3.2022).

39 Helvétius: *Geist*, 284.

40 Zu diesem Forschungszusammenhang vgl. Johannes F. Lehmann: *Leidenschaft und Sexualität: Materialistische Anthropologie im Sturm und Drang*. J.R.M. Lenz' *Die Soldaten und Zerbin*. In: Matthias Buschmeier und Kai Kauffmann (Hg.): *Sturm und Drang. Epochen – Autoren – Werke*. Darmstadt 2013, 180-202.

41 Lenz im Oktober 1772 in einem Brief an Salzmann. In: Ders.: *Werke und Briefe in drei Bänden*, Bd. 3: *Briefe*, hg. von Sigrid Damm. Frankfurt a. M. 1987, 288.

Trieben und Leidenschaften ja nicht abholden⁴², Materialisten hinausgeht, indem er das Ruhebedürfnis des Menschen geradezu als „Erbschaden“⁴³ diffamiert und in einer Mischung aus Verve und Überhebung konstatiert:

Und sollen wir denn ruhen, meine Herren? – Verflucht sei die Ruhe und auf ewig ein Inventarium der tauben Materie, aber wir, die wir Geist in Adern fühlen, ruhen nur dann, wenn wir zu noch höherem Schwunge neue Kräfte sammeln, wenn wir freiwillig zu sinken scheinen, um weit über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Sterblichen emporzusteigen.⁴⁴

Hier verlagert sich die Argumentation nochmals deutlicher auf das Zusammenspiel zwischen Körper und Denken, für das Lenz nun eindringlich ebenfalls eine Leistungsethik predigt, die jede Auszeit nur über ihren weiterführenden Zweck hin zur Arbeit des Geistes veredeln kann. Das Ruhen ist in dieser Konzeption gerade kein Jenseits des Um-zu-Paradigmas, sondern integraler Teil eines „Moralsystems“⁴⁵, das auch denkerisch die stete Bewegung favorisiert. Denn die verfluchte Ruhe wird in den Bereich der „tauben Materie“ verdammt, die sich demnach als unbelebt von unserem „Ich, das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist“⁴⁶, grundlegend unterscheidet. Gelten aber kann diese Systematik indes nur für jene Geistesgrößen, die sich „über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Sterblichen“ erheben, denn die Gewöhnlichen bleiben hinter bzw. unter denjenigen zurück, die sich zu „[H]öherem“ aufschwingen. So dient das wohlgemerkt „freiwillig“ gewählte Sinken, das gerade keine passivisch erlittene Ermüdung ist, hier als intellektuelles Distinktionsinstrument, das die Menschen des „Geist[es]“ von den lediglich „gewöhnlichen“ Müden scheidet.

Gekoppelt bleibt auch für Lenz diese anthropologische Kinetik eines ganzheitlichen Menschen an ein aufklärerisches Glücksstreben, das gut

42 So bspw. Helvétius, der gerade so die Grundkräfte über eine erotische und moralische Wechseldynamik mobilisiert sieht: „Wenn die Liebeslust für die Männer wirklich das lebhafteste aller Vergnügen ist, welch fruchtbarer Keim des Mutes ist dann in dieser Lust verborgen, und welch glühende Begeisterung für die Tugend könnte uns daher die Begierde nach Frauen einflößen?“ (Helvétius: Vom Geist, 322).

43 Jakob Michael Reinhold Lenz: Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen. Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt a. M./Leipzig 1780, hg. von Christoph Weiß. St. Ingbert 1994, 19.

44 Jakob Michael Reinhold Lenz: Stimmen des Laien auf dem letzten theologischen Reichstag 1773. In: Ders.: Werke und Briefe in drei Bänden, Bd. 2: Prosa, hg. von Sigridd Damm. Frankfurt a. M. 1987, 594.

45 Ebd.

46 Jakob Michael Reinhold Lenz: Versuch über das erste Principium der Moral (1771/1772). In: Ders.: Werke und Briefe in drei Bänden, Bd. 2: Prosa, hg. von Sigridd Damm. Frankfurt a. M. 1987, 499-514, hier 507.

materialistisch stets an den Körper rückgebunden ist, ja letztlich selbst als Glück der Bewegung vorgestellt wird:

Wenn also die Frage ist, welcher Zustand für unser Ich das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist, der glücklichste sei, so versteht es sich zum voraus, daß wir hier einen Zustand der Bewegung meinen. [...] [E]ine absolute Ruhe ist [...] in diesem Leben unserm Ich kein möglicher Zustand.⁴⁷

Die Engführung von Glück und Bewegung erfährt bereits bei Holbach seine Zuspitzung, die besagt, dass nicht einmal das Glücklich-Sein *tout sec* das zerebrale Kräftespiel von Affordanz und Fähigkeit, Anforderung und Selbstwirksamkeit überbieten kann:

Die Erwartung des Glücks, die Mühe, die notwendig ist, um es zu erwerben, [...] versetzen unser Gehirn in Bewegung, deren es bedarf, und geben ihm Gelegenheit, seine Fähigkeiten auszuüben und all seine Triebkräfte spielen zu lassen, kurz: sie versetzen das Gehirn in eine angenehme Tätigkeit, die nicht einmal der Besitz des Glückes aufwiegen kann. [...] Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln, arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.⁴⁸

Entscheidend für ein nach innen (Glück) wie nach außen (Tätigsein) wirksames, gelingendes und ganzheitliches „Leben“ ist eine strukturelle Entzugsfigur, die Bewegung und Begehren konstitutiv assoziiert. Analog formuliert Helvétius seine Glücksvorstellung mit Blick auf ein grundlegend perpetuiertes Defizit, das im Menschen die „Begierde“ nach dessen Ausgleich auslöst:

Die Begierde ist die Bewegung der Seele; ist sie der Begierde beraubt, stagniert sie. Man muß begehren, um zu handeln, und handeln, um glücklich zu sein. [...] Um glücklich zu sein, muß immer etwas zu unserem Glück fehlen.⁴⁹

Nur ewiges Streben, dauernde Bewegung und ein letztlich stets nicht gestilltes Begehren halten die ideal dynamisierte Materie Mensch⁵⁰ im

47 Ebd.

48 Holbach: System der Natur, 263f.

49 Claude-Adrien Helvétius: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung. Philosophische Schriften, Bd. 2. Berlin/Weimar 1976, 396.

50 So der deutsche Titel der mit Blick auf das Verhältnis von Energie und Ermüdung als grundlegende Entstehungselemente der Moderne im späteren 19. Jahrhundert wegweisenden Studie Anson Rabinbach: Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne (1990). Übers. von Erik Michael Vogt. Wien 2001. Zu fragen wäre allerdings, ob man unter Berücksichtigung der hier vorgestellten Lektüre des Energiemodells der französischen Materialisten die, von Rabinbach ja erst im späteren 19. Jahrhundert als Wende der energetischen Moderne angesetzte, Verschiebung der

tätigen Gang ihrer demnach nur im „Handeln“ (Helvétius), in der „Tätigkeit“ (Holbach) und im „Arbeiten“ (Lenz) zu realisierenden Natur und bewahren ihn vor der, in dieser Logik geradezu ‚unnatürlichen‘, Stagnation.⁵¹

Die Triebkräfte, Begierden und Leidenschaften, die im französischen Materialismus als Energielieferanten eine fundamentale Aufwertung erfahren, müssen allerdings, um sozial verträglich zu bleiben, „durch die Gesetze eingedämmt und durch die Regierung gelenkt werden“ – ein System von Bestrafung und Belohnung muss die überschießenden Kräfte des begehrend Tätigen wiederum kanalisieren. So wie ein Zuwenig an Begehrenskräften in einer nicht-lebendigen oder unnatürlichen Müdigkeit resultiert, gefährdet ein Überschuss wiederum die rechtliche und sittliche Ordnung – und mit ihr ein Konzept der gelingenden Ganzheit, das auf kontrollierte, nicht unmäßige Dynamis setzt. Doch bleiben die Leidenschaften als Energiequelle und Antreiber für Leben, Kunst und Wissenschaft unverzichtbar:

Übrigens sind die Leidenschaften nicht nur in einer Kunst wie der Beredsamkeit, sondern auf jedem Gebiet als der produktive Keim des Geistes

Metapher vom *l'homme machine* (dominant im 18. Jahrhundert) hin zur Metapher des „Motor Mensch“ (mit Blick auf die Thermodynamik, Helmholtz etc.; vgl. Anson Rabinbach: Von mimetischen Maschinen zu digitalen Organismen. Die Transformation des menschlichen Motors. In: Müdigkeit/Fatigue. *figurationen. gender – literatur – kultur* 14.1, 2013, 93-113) nicht bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im materialistischen Denken der französischen Aufklärung ansetzen müsste: Noch nicht als „Motor“ zwar, um historisch sinnvoll im sprechenden Bild zu bleiben, sondern eher bspw. als *Movens*. Da der Materialismus eben jenes Energiemodell aus Körper und Geist als sich selbst antreibendes System begreift, der seine eigene Energie über ein konstitutiv perpetuiertes und stets unerfüllt auf Ausgleich gerichtetes Glücksdefizit produziert, gewönne dieser materialistische Motor gar die Form eines (physikalisch unmöglichen, philosophisch aber anvisierten) *perpetuum mobile*.

- 51 Zu diesem Argument mit Blick auf das Glück in der naturgemäß unendlich perpetuierten Vervollkommenheit unserer Potenzen auch Lenz: „Allein sollte dieser Zustand [der Ruhe, oder der kleinstmöglichen Bewegung] einem Wesen wohl der angemessenste sein, welches in sich einen Grundtrieb zu einer immer höheren Vervollkommenheit, zu einer immer weiteren Entwicklung seiner Fähigkeiten spürt? Nein! Der höchste Zustand der Bewegung ist unserm Ich der angemessenste, das heißt derjenige Zustand, wo unsere äußern Umstände unsere Relationen und Situationen so zusammenlaufen, daß wir das größtmöglichste Feld vor uns haben, unsere Vollkommenheit zu erhöhen zu befördern und andern empfindbar zu machen, weil wir uns alsdann das größtmöglichste Vergnügen versprechen können, welches eigentlich bei allen Menschen in der ganzen Welt in dem größten Gefühl unserer Existenz, unserer Fähigkeiten, unsers Selbst besteht.“ (Lenz: *Principium der Moral*, 507f.).

anzusehen, sie halten unsere Ideen in ständiger Gärung, befruchten in uns die Ideen.⁵²

So können die Leidenschaften als fundamentales Movens für den generellen Fortschritt und die immer weiter anzustrebende Vervollkommnung menschlicher „Fähigkeiten“ gelten, ebenso aber sind sie für jede Form von Kunst und „Phantasei“⁵³ konstitutiv.

„Ideen“ und Kunst, „Phantasei“ und Ästhetik sind nun die Orte, an denen sich ebenfalls im 18. Jahrhundert aber durchaus Phänomene des Müden, Innehaltens, Tagträumens, Verharrens, Inkommensurablen, Ineffizienten, ja Nichtsnutzigen etablieren – allein deshalb, weil der Mensch die Kunst stets über seine mit und gegen die Vernunft agierenden Sinne rezipiert, was nicht zuletzt über den von Baumgarten modernisierten Begriff der Aisthetik reflektiert wird. Hier beginnen müde Zustände, eine konstitutive Rolle für die Bedingung der Möglichkeit von Kunst zu übernehmen, indem eine ganzheitliche, also körperlich und geistig herabgesetzte Aufmerksamkeit und rationale Fokussierung umgekehrt eine rezeptive Durchlässigkeit für Kreativität befördert.

Während Anthropologen der Aufklärung wie bspw. Karl Friedrich Pockels (zeitweise Mitherausgeber von Moritz' *Erfahrungsseelenkunde*) vor diesen „Zwischenzuständen“ warnen, die „ohne Aufsicht des Verstandes“ mit „bald lächerlichen und unanständigen, bald fürchterlichen Bilder[n] unsere Seele kreuzen“⁵⁴, gibt es im 18. Jahrhundert zugleich prominente Gegenstimmen, die in Natur-/Philosophie und Literatur die Kunst der Müdigkeit favorisieren: Diese Stimmen schreiben solch vernunftbefreiten Zuständen des Loslassens und Durchlässigwerdens in schwebender Schläfrigkeit genuin kreative Potenzen zu, die dazu führen, dass sich allererst in den Künsten „eine Kultur der Tat und eine Kultur des Werkes brechen und reflektieren kann“.⁵⁵ Denn im Gegensatz zu den Anthropologen plädieren Poeten und Philosophen wie Lichtenberg oder später Jean Paul für die Anerkennung eben solch müder Zwischentöne als Eigenart, ja Merkmal „menschlichen Lebens“, da man, so Lichtenberg, eigentlich „nicht sagen kann, wo das Wachen eines Menschen anfängt“.⁵⁶ Und Jean

52 Helvétius: Geist, 288.

53 Lenz: Principium der Moral, 509.

54 Karl Friedrich Pockels: Ueber den Einfluss der Finsternis in unsere Vorstellungen und Empfindungen, nebst einiger Gedanken über die Träume. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 5, 1787, 88-102, hier 92.

55 Joseph Vogl: Über das Zaudern. Berlin/Zürich 2007, 24.

56 Georg Christoph Lichtenberg: Sudelbuch F. In: ders.: Schriften und Briefe, hg. von Wolfgang Promies, Bd. 1. München 1967, 565: „Ich empfehle Träume nochmals [...] wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses, es gehört mit unter die Vorzüge des Menschen, daß er träumt *und es weiß*. [...]

Paul assoziiert Müdigkeit und Ästhetik ganz direkt, weil sich in der „Schläfrigkeit“⁵⁷ sogar „unwillkürliche Dichtkunst“⁵⁸ forme.⁵⁹ Für den Naturphilosophen Gotthilf Heinrich Schubert wiederum steht fest, „dass eine gänzliche Passivität, gleichsam eine Abwesenheit der wachen Kräfte in uns nöthig sey, damit jene tief im Innern schlummernde Natur sichtbar werde.“⁶⁰ Von Hofmannsthal stammt später das durch Harry Graf Kessler überlieferte Geständnis, dass er mittels einer „halbwachen, halb-träumenden Phantasie“ in der Leichtigkeit dieser Halbschlaf-Kunst⁶¹ die eigentliche Dichtkunst wohl noch übertreffe, wobei er nicht zuletzt die Möglichkeit der Übertragung der Müdigkeitsbilder in das Medium Schrift hinterfragt:

Eine der beglückendsten Erfahrungen sei für ihn immer, wenn sich ihm im Halbschlaf Bild an Bild, Wort an Wort reihten mit einer zauberhaften Deutlichkeit und Leichtigkeit, von der ein Anderer als ein Dichter keinen Begriff haben könne, wie in einer erhöhten Existenz, viel schöner, als es je einer Dichtung gelingen könne.⁶²

In der Aufwertung der Einbildungskraft, die sich in Teilen der Anthropologie, Philosophie und Literatur seit dem mittleren 18. Jahrhundert beobachten lässt, spielt zumeist aber doch jeweils die Vermittlung mit der Vernunft die erfolgversprechende Rolle und selbst das Gebiet der Ästhetik bleibt nicht von ungefähr einem übergeordneten Bildungsimpuls verhaftet, der auf die Ausbildung des Menschen zu einem Ganzen, in dem Körper und Geist (komplementär) harmonisieren, abzielt. So bereitet bspw. Kant das paradoxe Projekt einer Erziehung zur Freiheit ja einiges Kopfzerbrechen, wenn er in seinen Überlegungen zur *Pädagogik* konstatiert:

Der Traum ist ein Leben, das, mit unserem übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen.“

57 Jean Paul: Blicke in die Traumwelt (1814). In: ders., Sämtl. Werke, hg. von Norbert Miller, 1. Abt., Bd. 4. München 1962, 971-982, hier 978.

58 Jean Paul: Über das Träumen (1799). In: ders., Sämtliche Werke, hg. von Norbert Miller, 2. Abt., Bd. 2. München 1976, 1017-1048, hier 1030.

59 Vgl. in diesem Sinne bspw. auch Äußerungen von Dilthey, Nietzsche; dazu Schmidt-Hannisa: Halbschlafbilder, 64f.

60 Gotthilf Heinrich von Schubert: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft (1808). Dresden, Leipzig 1840, 227.

61 Vgl. Helmut Pfotenhauer, Sabine Schneider: Nicht völlig Wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur. Würzburg 2006.

62 So Kesslers die Überlegungen Hofmannsthals rekapitulierender Tagebucheintrag aus Athen vom 5. Mai 1908. In: Harry Graf Kessler: Das Tagebuch Vierter Band, 1906-1914, hg. von Jörg Schuster. Stuttgart 2004, 458.

Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen.⁶³

Die Vermittlung zwischen Freiheit und Zwang, Selbstzweck und Leistung, Neigung und Nutzen bildet für die (Aus-)Bildung zum ganzen Menschen im 18. Jahrhundert einen intrikaten und viel diskutierten Punkt, in dem sich die Ansprüche von (bürgerlicher) Individualität und Staatsbürgerlichkeit ebenso treffen wie kreuzen. Schillers Diktum, dass der Mensch nur dort ganz Mensch sei, wo er spielt, ist nun bereits die Ausgleich suchende Reaktion auf die dominante Forderung der Aufklärung nach Zweckrationalisierung und Nützlichkeit. Aber auch Schiller relativiert nur bedingt einen Leistungsanspruch, den er ebenfalls über das Paradoxon von Zweckfreiheit der Kunst und ihrer Erziehungsfunktion formuliert. So heißt es über den zentral wirkenden „ästhetischen Zustand“ im einundzwanzigsten der *Briefe über die Ästhetische Erziehung*, zunächst publiziert in den Horen (1795):

In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also *Null*, [...] denn die Schönheit gibt schlechterdings kein einziges Resultat weder für den Verstand noch für den Willen, sie führt keinen einzelnen, weder intellektuellen noch moralischen Zweck aus, sie findet keine einzige Wahrheit, hilft keine einzige Pflicht erfüllen und ist, mit einem Worte gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die ästhetische Kultur bleibt also der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will – daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist.⁶⁴

Im ästhetischen Zustand besteht nach Schiller die Möglichkeit, einen Erfahrungsraum zu öffnen, der den Menschen erneut in einen Nullzustand stellt und ihm dergestalt die unbestimmbare Fülle seiner Möglichkeiten zurückgibt, inklusive der Kontingenz, die mit solchen Möglichkeitsräumen verbunden ist. In der argumentativ auffallenden Verbindung von sollen und wollen, spiegelt sich nicht zuletzt die Internalisierung von

63 Immanuel Kant: Über Pädagogik. Einleitung (1803). In: ders.: Werkausgabe Bd. XII, hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., 1977, 691-761, hier 711. Vgl. dazu Andreas Luckner: Erziehung zur Freiheit. Immanuel Kant und die Pädagogik. In: Pädagogik 55, 2003, 72-76.

64 Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Wolfgang Riedel. München 2004, 570-669, hier 635.

eigenem Willen und Zwang zum hier Individuum und Staat harmonisierenden Ideal. In der „Freiheit, zu sein, was er sein soll“ formiert sich ein moderner Imperativ zur Arbeit am Selbst, eine Art Proto-Selbstverwirklichung, die bei Schiller noch im Zeichen des ganzen Menschen als Amalgam aus ästhetischer Bildung und gelingender Erziehung zum Staatsbürger steht.⁶⁵ Das durchaus paradoxe Projekt der Spätaufklärung, die Erziehung zur Freiheit als einer Bildung des und zum ganzen Menschen maßgeblich über die Kunst zu initiieren, erscheint in der späten Moderne und Postmoderne als eine Art ganzheitlicher Lebenskunst – und damit in der Perfektibilität einer Internalisierung nochmals verschärft. Wo die „Disziplinargesellschaft“ (Foucault) seit dem 18. Jahrhundert noch durch institutionalisierte Verbote und Gehorsam die zu erfüllende Norm vorgab, setzt die Kontroll- bzw. „Leistungsgesellschaft“⁶⁶ (Baudrillard, Deleuze) auf Autonomie: Eigenverantwortung, Eigeninitiative, Flexibilität, Beschleunigung. Die Freiheit zu einer auf Dauer gestellten Arbeit am Selbst wird damit zur Forderung und kann letztlich zur Überforderung eines „erschöpften Selbst“ geraten.⁶⁷

III. Rousseaus *Rêveries*

Ein erster, wenn man so will, konsequenter Aussteiger aus dem Denken der Zweckrationalität, in das zeitgenössisch im 18. Jahrhundert Kunst und Körper eingespannt scheinen, ist Jean-Jacques Rousseau mit seinen *Rêveries du Promeneur solitaire*, den *Träumereien eines einsamen Schweifenden* (1776/77, publiziert post mortem 1782): Denn „Rousseau ist für den Zustand der Ruhe, oder der kleinstmöglichen Bewegung.“⁶⁸

Dem cartesianischen Methodengang des *l'homme machine* setzt Rousseau in seinen *Rêveries* das Zufällige des Tagträumens entgegen: Die Öffnung der Sinne beim Spaziergehen lassen seine Aufmerksamkeit durchlässig und seine Gedanken ungerichtet werden. Es ist dieser gewisse andere Zustand, in dem er versucht, das Flüchtige als Flüchtiges ästhetisch handzuhaben. In der „Schweiferei“⁶⁹, wie er es nennt, kann er die

65 Vgl. Anja Lemke: Ästhetische Erziehung als Arbeit am Selbst. Schillers Bildungsprogramm aus der Perspektive postmoderner Kontrollgesellschaften. In: Thomas Glaser, Bettine Menke (Hg.): *Experimentalanordnungen der Bildung*. München 2014, 127-141.

66 Han: *Müdigkeitsgesellschaft*, 20.

67 Vgl. zu diesen Zusammenhängen die Thesen von Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2004, hier bspw. 12, 222.

68 Das zumindest sagt ihm der Bewegungs- und Arbeitsprediger Lenz nach; Lenz: *Principium der Moral*, 507.

69 Jean-Jacques Rousseau: *Les Rêveries du Promeneur solitaire, Träumereien eines einsam Schweifenden*, hg. von Stefan Zweifel. Berlin 2012, 228.

„Gängelung durch den Verstand“⁷⁰ aussetzen und die Grenzen des Ichs, die Grenze der Hoheit des eigenen Selbst ausloten und jenseits oder auf dieser Grenze, sich selbst und letztlich auch der Welt neu und als ein Anderer begegnen. Methodisch entscheidet sich Rousseau auch in der Darstellung gegen eine strukturiert geformte Argumentation oder teleologische Erzählung, sondern für die möglichst unmittelbar aufzeichnende Praxis des dokumentierenden „Protokolls“:⁷¹ Und „so stimmte ich mich darauf ein, mich an der Beschreibung ähnlich zu erfreuen, wie am Schwelgen selbst, wenn es mir nur gelänge, sie hinreichend heraufzubeschwören.“⁷² Rousseau ist sich der Schwierigkeit dieses medialen Sprungs vom stimmungsvollen „Schwelgen“ in die Vermitteltheit der Schrift durchaus bewusst und reflektiert dies in seinen Protokollen wiederholt. Über die Technik einer Art *Proto-Écriture automatique* will Rousseau „ohne Zutat des Willens“⁷³ den Bildern folgen, die sich dem „Hirn“ einprägen dürfen, gerade aufgrund dieses Zustands der Passivität, Empfänglichkeit, Ziello-sigkeit und müden Durchlässigkeit:

Seit ich also den Entwurf gefasst, in der wohl wunderlichsten Situation, in die ein Mensch geraten mag, je und je den Zustand meiner Seele aufzuzeichnen, sehe ich keinen geeigneteren und einfacheren Weg, um dieses Unterfangen umzusetzen, als ein getreulich Logbuch meiner einsamen Schweifzüge mitsamt der Träumereien zu führen, die sich einstellen, sobald ich meinem Kopf freien Lauf lasse und meine Gedanken ohne Gegenstreben noch Hemmnis ihrem Gefälle folgen können. Diese Stunden der Einsamkeit und Meditation sind die einzigen am Tag, in denen ich ganz Ich und ganz Mein bin, ohne jedwede Ablenkung, ohne jedweden Widerstand, und wo ich mit Fug sagen kann, ganz das zu sein, was Wunsch der Natur war.⁷⁴

Wie auf einem Schiff, das Logbuch zur Hand, das bekanntermaßen zunächst Spielkarten sind, auf denen er seine Impressionen festhält, lässt sich Rousseau durch und von seiner „wachträumenden Schweifsucht“⁷⁵ treiben. Das Spielerische, Leichte, Freie und Lustvolle prägt nicht nur zunächst medial (Spielkarten) seine Darstellung, sondern gerade das Zufällige der „friedsamen Meditationen“⁷⁶ generiert sein philosophisch-ver-spieltes Denk-Glück. Er überlässt sich in der regellosen Selbstwahrnehmung der Eigendynamik seines Ichs, die ganz vom Gestimmtsein und von

70 Göppelsröder: *Asthetik der Müdigkeit*, 77.

71 Rousseau: *Rêveries*, 63.

72 Ebd., 66.

73 Rousseau: *Rêveries*, 291.

74 Ebd., 62.

75 Ebd., 369.

76 Ebd., 66.

Stimmungen getragen wird. Die geschilderte Empfindung, in den „süßen Träumereien“⁷⁷ ganz bei sich bzw. ganz eins mit seiner Natur zu sein, reformuliert einerseits in der Konkretisierung, „ganz das zu sein, was Wunsch der Natur war“ (s.o.), das rousseauistische Ideal von der Rückkehr zum Naturzustand, lässt aber gleichfalls an die spätere Formulierung Schillers denken, dass dem Menschen „nunmehr von Natur wegen [...] die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist“⁷⁸ – die Natur als Determinante und Konstante hat hier wie dort ihren Ort im Diskurs des 18. Jahrhunderts zur Beziehung von Ästhetik und ganzheitlichem Selbstverhältnis.

In der zweiten *Promenade* schildert Rousseau nun eine nochmals gesteigerte Selbstwahrnehmung dieses gelösten Ganz-bei-sich-Sein, dies allerdings ausgerechnet in der Folge eines Unfallsturzes: Rousseau, der noch „ganz ergriffen“ von seinen „Gedanken“ und „tiefglücklich“ über sein „Tagwerk“ den „Heimweg“⁷⁹ einschlägt, wird hier jäh „aus dem Bann [s]einer Träumereien gerissen“, weil ihn ein „mächtiger dänischer Doggenhund“ überrennt, er hangabwärts stürzt und kurzzeitig das Bewusstsein verliert. Für seinen „Gedanken“, sich durch einen „großen Sprung“ zu retten, so dass der „Hund unter mir hindurch könnte, solange ich noch in der Luft hing“ ist dabei weder „Zeit zum Abwägen noch zur Ausführung“: Denn „schneller als ein Blitz“⁸⁰ folgen „Schlag“, Aufprall des massigen Hundes, „Fall“ und der „Sturz“ ins fühllose „[N]ichts“⁸¹, aus dem er nach einer „3 viertel Stunden“⁸² erst „wieder zu Bewusstsein“ kommt.

Dabei ist zunächst bemerkenswert, dass der „Gedanke“, sich durch einen „großen Sprung“ in die „Luft“ zu retten und in dieser „solange“ geradezu schwerelos hängenbleiben zu wollen (und zu können), bis die Gefahr der Kollision (mit der Realität) gebannt sei, nicht nur der „letzte vor [s]einem Fall“ ist, sondern dieser Gedanke scheint sich auch assoziativ aus den Konnotationen seines *apriori* luftigen Geisteszustands der legeren und unbeschwerten *Rêveries* zu speisen. Aus dem produktionsästhetischen Zustand der Leichtigkeit seines schwebenden Denkdrafts heraus, sucht der ‚Luftikus‘ Rousseau auch hier sein Heil hoffnungsvoll im allerdings haltlosen Äther, wobei er letztlich auch situativ seine körperreale Bodenhaftung zunächst recht drastisch in der Begegnung mit dem „Dänenhund“ verliert. Dieser Drastik entspricht gewissermaßen umgekehrt dann die sich anschließende, beglückende Intensität ästhetischer

77 Rousseau: *Rêveries*, 63.

78 Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung, 635.

79 Rousseau: *Rêveries*, 66.

80 Ebd.

81 Ebd., 67.

82 Ebd., 251.

Wahrnehmung. Denn den nun einsetzenden „Zustand“ der müden Leichtigkeit erlebt Rousseau – im starken Zeitkontrast zu dem sich überstürzenden Geschehen des Unfalls – als geradezu Jenseits von Zeit, als „so einzig [...] in seiner Art“, dass er diese Erfahrung als Wiedergeburt und Entgrenzungserlebnis beschreibt:

Ich sah Himmel, Sterne und einen Schimmer Grün. Diese erste Empfindung war ein herrlicher Moment. Ich ging in diesem Fühlen auf. In diesem Augenblick wurde ich ins Leben geboren, und mir schien, als wären sämtliche Dinge, die ich wahrnahm, von meinem leichten Dasein erfüllt. Ganz eins mit dem gegenwärtigen Jetzt hatte ich keinerlei Erinnerung; ich hatte keinerlei klaren Begriff von meinem individuellen Sein, nicht die leiseste Vorstellung von dem, was mir zugestoßen war; ich wusste weder wer noch wo ich war; ich spürte kein Leid, keine Furcht, keine Unruhe. [...] Ich fühlte in meinem ganzen Wesen verzückte Ruhe, und immer wenn ich sie mir erinnernlich mache, finde ich im gesamten Kreis der bekannten Genüsse nichts, was sich damit vergleichen ließe.⁸³

Die Brutalität des zufälligen „Fall[s]“ beschert Rousseau allererst den unvergleichlichen Genuss, sein „ganzes Wesen“, die „Dinge“ und das „Dasein“ in völlig neuer „Ruhe“, als absolute Gegenwart, als zeitliche und räumliche Entgrenzung wahrzunehmen. Diesen Ausnahmezustand trennt zwar die Intensität der Erfahrung von den alltäglicheren Spazierträumereien, beide eint aber das beglückende Gefühl gerade im Außer-sich-Sein ganz *bei* sich zu sein – Rousseau beschreibt damit eine Art passiven, unbewussten Naturzustand.⁸⁴ In den *Rêveries* hält Rousseau über das Bild- und Stimmungsprotokoll Dimensionen der eigenen Existenz fest, die dem kontrollierenden Verstand unzugänglich bleiben müssen. Als „Seismograph der eigenen Erschütterungen“⁸⁵ zeichnet er hier eine frühe philosophisch-ästhetische Annäherung an die eigene selbstbedingte Bedingtheit, an das eigene Vermögen und vor allem Unvermögen auf. Keine „nichtigen Vernünfteleien“⁸⁶ ebnen Rousseau dabei methodisch

83 Rousseau: *Rêveries*, 67f. Vgl. hierzu das von Jean Paul entdeckte ästhetische Potential und die sinnliche Intensität im rauschhaft ästhetischen Erleben seiner geschilderten Flugträumen: „Wahrhaft selig, leiblich und geistig gehoben“ erfährt er die „Traumwünsche“ seiner „Phantasie“ als „ganz neuen Genuss[.]“ und „Vergnügen“, die gleichfalls wie bei Rousseau im Entgrenzungs- und Auflösungserlebnis kulminieren, wenn er „mit den unendlichen umspülenden Wellen verschmolzen wogte“ (Jean Paul: *Blicke in die Traumwelt*, 1035).

84 Rousseau betont, dass er, nachdem er wieder zu sich gekommen war, seinen „Weg“ nach Hause „ebenso trefflich wählte und beschritt, wie ich es bei bester Gesundheit gekonnt hätte“ (ebd., 69) – er findet in diesem Zustand des, medizinisch gesprochen, Schocks also mit geradezu schlafwandlerischer Sicherheit seinen Weg.

85 Goppelsröder: *Asthetik der Müdigkeit*, 79.

86 Rousseau: *Rêveries*, 90.

seinen Weg zur Niederschrift der *Rêveries*, sondern die assoziativ geprägten Schilderungen seiner wachträumenden Hingabe an die verschiedenen Modulationen der Müdigkeit. In ihnen gewinnt Rousseaus zu dieser Zeit solitäres Denken als Sich-Verlieren⁸⁷ in der geregelten Regellosigkeit, die Zerstreuung als Ganzheit des Selbst erfährt, seine ästhetische Kraft und spezifisch promenierende Form der flüchtigen „Träumerei“.

IV: Auszeit

Müdigkeit gilt im anthropologischen wie kulturellen Diskurs als anökonomische Figur – hierüber gewinnt sie aber durchaus eine politische Dimension. Dies zeichnet sich im 17. und 18. Jahrhundert bereits ab, wird im 19. Jahrhundert vor den massiv veränderten Arbeits- und Produktionsbedingungen der Industrialisierung virulent, prägt die Psychatriediskurse und zeigt sich auch gegenwärtig auf intersektionalen Ebenen des Politischen. Voranstehend wurden nun die diskurshistorischen Korrelationen von Müdigkeit, Anthropologie und Ästhetik fokussiert: Dies steht nun nicht im Widerspruch zu politischen Implikationen des Phänomens, sondern schärft allererst einen wissenspoetologischen Zugriff: Denn Müdigkeit, ob agonal oder kongenial kontextualisiert, setzt nicht zuletzt ein *spezifisch ästhetisches* Potential frei.

Dabei hat sich gezeigt, dass erstaunlicherweise im moraltheologischen Denken der Frühen Neuzeit *wie* in der materialistischen, und ausgerechnet Gott und Seele verabschiedet habenden Anthropologie des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert die Müdigkeit ganz ähnlich gewertet wird, nämlich als Gegenkraft zu einem gottgefälligen respektive aufgeklärten Lebensglück der Tätigkeit: Erst im Agon mit der Trägheit müder Körper werden die Kräfte zur Produktion von Handlungen und Ideen mobilisiert. Die entgegengesetzte Gedankenfigur findet sich bereits wenig später: Nicht der Agon, sondern eine Hingabe an die Müdigkeit erzeugt ingeniose Zustände und potentiell eine unmittelbare Dichtkunst. Exemplarisch lässt sich dies an Rousseau zeigen, der wohl als erster die müden Schwellenzustände in eine produktionsästhetische Praktik überführt – eine Müdigkeitskunst, die seit dem 18. Jahrhundert über das Passive die aktive Seite der *conditio humana* komplementiert. Die anthropologischen, moralphilosophischen wie ästhetischen Beispiele des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen, dass Müdigkeit durch ein relationales

⁸⁷ In dieser Tradition steht die im späten 19. Jahrhundert sich etablierende und im frühen 20. Jahrhundert omnipräsente Figur des Flaneurs bspw. in Texten von Poe, Baudelaire, Benjamin und anderen; vgl. dazu Harald Neumeyer: *Der Flaneur. Konzeptionen der Moderne*. Würzburg 1999.

Verhältnis von Defizit und Potentialität, von Zeit und Transition bestimmt ist. Sie lässt sich dabei nicht zuletzt über die Literatur und ihre poetischen „Tiefenbilder“ als ein Wissen von Ganzheit und damit als zutiefst humaner Versuch beschreiben, eine „kleine gemeinsame Müdigkeit“ zu teilen: Denn in der aporetischen Mengenlehre der Müdigkeit liegt „das Mehr des weniger Ich“.⁸⁸

PD Dr. Antonia Eder, Mitarbeiterin am Institut für Germanistik, KIT, forscht zu Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Wissen, v.a. Recht, Psychologie, Ästhetik, zu ‚unnützem‘ Wissens (in) der Literatur sowie zu Antikerezeption und Mythostheorie, zu Beziehungen zwischen gender- und raumtheoretischen Konstellationen im Drama sowie zu literarischen Kulturen der Müdigkeit. Studium: Germanistik, Politologie, Psychologie, Philosophie (Paris, Berlin); Promotion in Tübingen mit der Arbeit Der Pakt mit dem Mythos. Hofmannsthals zerstörendes Zitieren von Nietzsche, Bachofen, Freud. Als Oberassistentin war sie von 2009 bis 2014 am Département d'allemand, Universität Genf. Sie war Visiting Scholar der University of Chicago, PostDoc am Exzellenz Cluster der Universität Konstanz, Fellow der Stiftung Weimarer Klassik sowie am Kölner Auerbach-Institut. Sie hat Professuren in Bonn und Karlsruhe vertreten und 2021 mit der Arbeit Indizien. Entstehung einer Erzählordnung (1740-1820) habilitiert.

88 Handke: Versuch über die Müdigkeit, 75-77.

Beobachte das Stolpern – Ein pädagogisches Denkbild zwischen Bauhaus und Benjamin

Matthias Dreyer

English Abstract: Stumbling has been a proven means of art at least since Charlie Chaplin at the start of the twentieth century. In modernist discourse, however, it has not been adequately reflected on, either as a bodily practice or as a methodological principle. Symptomatic here is Henri Bergson's negative understanding of stumbling as an interruption in the adaption to the living. In contrast, the present investigation traces the motif of stumbling in the art pedagogy of the 1920s. Here it appears as a Denkbild (thought-image) of the aesthetic and of the latter's education and learning processes, which allow other, new ways of living to emerge. The focus is on László Moholy-Nagy's texts on art education at the Bauhaus, Heinrich Jacoby's music-pedagogical conception of another kind of listening, and Walter Benjamin's "Program for a Proletarian Children's Theater." In these texts and practices from the 1920s, stumbling comes into its own as a moment of reflection of a self-beholding modernity, while also becoming readable as an example of a different philosophy of life, one that welcomes failure as a productive force for the living.

Charlie Chaplins Film *The Floorwalker* aus dem Jahr 1916 spielt in einem Kaufhaus, dessen Ordnung im Verlauf der verworrenen Handlung durcheinanderkommt. Der Komiker probiert die Waren auf alle möglichen und unmöglichen Weisen aus, wird dann unschuldig in einen Ladendiebstahl verwickelt und durch das Kaufhaus gejagt, wobei ihm auch nicht helfen kann, dass er zwischenzeitlich seine Identität mit dem Kaufhausdetektiv tauscht. Zu den Protagonisten der rasanten Slapstick-Groteske zählt eine Rolltreppe, die im Zentrum des Kaufhauses beständig in Bewegung ist. Während alle anderen mit ihr elegant ins nächste Stockwerk kommen, wird die Rolltreppe für Chaplin zum Schauplatz körperlicher Extreme. Er gerät ins Schwanken, rutscht aus, die Beine kopfüber; er schlittert die Stufen herunter, wedelt mit den Armen, das Gleichgewicht suchend; er purzelt auf den Hintern und will seinen Hut dabei zurechtzurücken; er läuft gegen die Fahrtrichtung an, plumpst hin und lässt sich auf dem Boden sitzend hinauftransportieren, bevor er gänzlich herunterkugelt. Während des knapp 30-minütigen Films stolpert Chaplin sechzehnmal über die Rolltreppe, wie Siegfried Kracauer in seiner Würdigung gezählt hat.¹

Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde das Stolpern als ein Anzeichen schlichter Genüsse verachtet. Seit der Aufklärung galt es als niederes

¹ Vgl. Dorothee Kimmich: ‚Der Mensch ist ein Loch‘. Charlie Chaplin als Ikone der Moderne. In: Dies. (Hg.): Charlie Chaplin. Eine Ikone der Moderne, Frankfurt a. M., 2003, S. 9-25, S. 18.

Possenspiel, als derbe Komik einer pöbelhaften Kunst, die ihr Als-Ob nicht zu verdecken im Stande ist.² Mit Chaplin, der das Scheitern, Schlittern, Stürzen als Meisterleistung kultiviert, wird das Stolpern zu Beginn des 20. Jahrhunderts (wieder) zum probaten Mittel der Kunst. Es gehört zum Gestus seiner Tramp-Figur, ebenso wie Anzug, Melone, Schnurrbart und die ruckartige, abgehackte Gangart mit Stock. Und wenn man sich vergegenwärtigt, welche Bedeutung Chaplins Filme für die kritische, intellektuelle Auseinandersetzung seiner Zeit hatten,³ so ist klar, dass die Faszination für das Stolpern sich nicht in Unterhaltung und Genuss am Slapstick erschöpft, sondern vielmehr einen Nerv der Moderne berührt.

Denn das Stolpern scheint auf die „tiefgreifenden Änderungen des Apperzeptionsapparats“⁴, wie Walter Benjamin sie nennt, zu reagieren – die Erschütterungen des Einzelnen durch technische Umwälzungen, Großstadtleben und den Weltkrieg. Benjamins Kunstverkaufsatz kommt wiederholt auf Chaplin zu sprechen als Beispiel für die Modernität der Zeit und einer Kunst, die mehr den Versuchscharakter als den Ewigkeitswert betont, die Masse zu bewegen vermag und seine Wirkung letztlich durch „Chocks“ erzielt.⁵ Doch auf Chaplins Stolpern geht Benjamin nicht ein. Wenn im Folgenden also diese Leerstelle des Modernediskurses näher beleuchtet wird, so geht es darum, inwiefern die Neuerung der Kunst von der Verfehlung her, ausgehend vom Fehltritt zu verstehen sind. Die vorliegende Untersuchung betrachtet das Stolpern daher als Reflexionsmoment einer sich selbst ansichtigten Moderne, in der Disziplinierungsformen an ihre Grenzen kommen und moderne Regierungstechniken mit den Mitteln der Kunst schiefgehen.

Stolpern im Lebensdiskurs (Bergson)

2 Vgl. Johannes F. Lehmann: ‚Das Vorhandenseyn einer Körperwelt‘ – Widerständige Dinge in der romantischen Komiktheorie von Stephan Schütze und bei E.T.A. Hoffmann. In: Christiane Holm / Günter Oesterle (Hg.): *Schläft ein Lied in allen Dingen? Romantische Dingpoetik*, Würzburg 2011, S. 121-134, hier S. 124 f. (FN 12).

3 Vgl. Kimmich 2013.

4 Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Erste Fassung)“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, I.2. Frankfurt am Main 1991, S. 431–469, S. 464.

5 Vgl. Benjamins Bezüge auf Chaplin in ebd., bes. S. 446, 457, 459, 462, 464. – Über Chaplins filmische Performanz hinaus ließen sich von hier aus Verbindungen zur Verdrängungsgeschichte des Harlekins im Theater knüpfen, vgl. Nikolaus Müller-Schöll: *Der ‚Chor der Komödie‘. Zur Wiederkehr des Harlekins im Theater der Gegenwart*. In: Ders. / André Schallenberg / Mayte Zimmermann (Hg.): *Performing Politics. Politisch Kunst machen nach dem 20. Jahrhundert*. Berlin 2012, S. 189-201.

Das Stolpern ist eine kontroverse Denkfigur im ästhetischen Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts und eng mit dem zeitgenössischen lebensphilosophischen Diskurs verquickt. So beginnt Henri Bergsons Abhandlung *Das Lachen* (1900), mit der er das Wesen des Komischen aufzuspüren versucht, mit einer Überlegung zum Stolpern. Ein Mann, der auf der Straße stolpert und fällt, ist komisch, weil er der Situation nicht aufmerksam genug zugewandt war, so Bergson:

Er hätte langsamer laufen oder das Hindernis umgehen sollen. Aber weil er un gelenk oder zerstreut war oder weil ihm sein Körper infolge irgend einer Versteifung oder wegen des schon erreichten Tempos nicht gehorchte, bewegten sich seine Muskeln im gleichen Rhythmus weiter, auch als die Umstände schon längst etwas anderes von ihnen verlangten. Deshalb ist der Mann gestürzt, und darüber lachen die Passanten.⁶

Der Vitalist Bergson diagnostiziert das Wesen des Lachens vor dem Hintergrund einer dualen Systematik des Mechanischen und Lebendigen. Der Körper einer Person, über die gelacht wird, verhält sich unangemessen mechanisch, weil er unpassende Rhythmen und Routinen fortführt, sich un gelenk und steif bewegt, während die Umstände eine „wache Beweglichkeit und lebendige Anpassungsfähigkeit“⁷ erfordert hätten. Die ‚Chocks‘ der Moderne erfordert für Bergson einen improvisatorischen Sinn für den lebendigen Moment und das Unvorhergesehene der Situation. Der Stolpernde wird daher im Lachen gewissermaßen als lebensfremd entlarvt. Er lässt die erforderliche Mischung aus „Spannung und Geschmeidigkeit“ vermissen, die eine soziale Gemeinschaft – so Bergsons anthropologische, darwinistische Volte – für ihren Erhalt dringend nötig hat:

Und so muß ihr [der Gemeinschaft, MD] jede Erstarrung des Charakters, des Verstandes und selbst des Körpers verdächtig sein, weil sie Zeichen nachlassender Lebenskraft sein kann, die sich am Ende isolieren, loslösen will von dem gemeinsamen Mittelpunkt, um den das Ganze der Gesellschaft schwingt, Exzentrizität werden will.⁸

Für Bergson garantiert die Lebenskraft die Einheit und Ganzheit einer stets werdenden Gemeinschaft – und dieses Lebendige entsteht in der Anpassung an bewegliche Horizonte. Ein Stolpern jedoch unterbricht, so Bergson, die Ganzheit und widerspricht dem Lebendigen. Die

6 Henri Bergson: *Das Lachen*. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen. Übersetzt von Roswitha Plancherel-Walter. Hamburg 2011, S. 17 f.

7 Ebd., S. 18.

8 Ebd., S. 22.

Exzentrizität des Stolperers kann aus dieser Sicht gebannt werden, wenn es durch das Lachen als „soziale Geste“⁹ exponiert wird.

Bergson erkennt zweifellos die Anforderungen der Moderne, sein Blick aber wirkt unpassend angesichts der Komik der eigenen Zeit. Denn ist das Lachen im Fall Chaplins wirklich ein Auslachen? Ist es nicht vielmehr ein anerkennendes Lachen, ein genussvolles Sich-Hingeben – an die Fähigkeit, verschiedene Arten des Stolperns und Schlitterns zu erfinden, an die Kunst der Variation, des clownesken Könnens, der Slapstick-Performance und, alles in allem, pure Freude am Schiefgehen? Chaplin spricht eine andere Sprache als Bergson, weil er die *Exzentrizität* nicht als Problem exponiert, sondern als subversives Spiel kultiviert: Sein Stolpern ist, *erstens*, eine Störung, die den Fortlauf der Handlung auf burleske Weise unterbricht und dadurch anders auf die Handlung blicken lässt.¹⁰ Es steht, *zweitens*, quer zur Logik des Warenhauses und seinem reinen Funktionieren, in das der Held sich nicht einfügt.¹¹ Darüber hinaus ist das Stolpern, *drittens*, der Einbruch des Körpers in die geregelten Abläufe des Geschäfts, geht also wider den gewohnten Gang, in dem der Körper als Mittel zum Zweck betrachtet wird. Mit Chaplin wird der Körper auffällig, der Gang sichtbar. Der Körper kommt ins Spiel als ein dysfunktionaler, wird zum fallenden Bündel, zum rollenden Ding.¹²

Doch könnte es sein, dass Chaplins Exzentrizität auf diese Weise Bergsons Wunsch nach dem Lebendigen nicht widerspricht, sondern ihm vielmehr Raum gibt? Denn das Stolpern des Komikers scheint eben nicht die Folge einer mechanischen Routine zu sein, vielmehr ist in Chaplins Filmen die Umgebung mechanisch geworden – wofür die gleichmäßig rotierende Rolltreppe steht –, so dass Chaplins Verhalten dieses zurecht unterbricht und darin just als ein *Erfordernis des Lebendigen* gesehen werden kann. Bergsons Analyseschema mechanisch-lebendig hat sich scheinbar gewendet. Chaplins Stolpern lässt sich von hier aus, Bergsons Vitalismus umkehrend, als Symptom einer anderen Lebensphilosophie sehen, der zufolge Leben – wie Maria Muhle es mit Georges Canguilhem und

9 Bergson: Das Lachen, S. 22.

10 Benjamin bescheinigt Chaplins Filmen daher eine analytische, reflexive Kraft, wenn er hervorhebt, „daß die Lust am Schauen und am Erleben in ihm eine unmittelbare und innige Verbindung mit der Haltung des fachmännischen Beurteilers eingeht.“ (Benjamin 1991, I.2, S. 459)

11 Kracauer, zit. nach Kimmich 2003, S. 18: „Wo alle anderen einkaufen, wird er von Rayon-Chefs verfolgt. Wo alle anderen regelrecht und bieder zahlen, gerät er in Verdacht, ein Dieb zu sein. Gegenüber den Warenhäusern, den Kriegen, der Konfektion, den Vaterländern [ist] Chaplin [...] ratlos und feig, merkwürdig und unbeholfen [...]“.

12 Zur Ähnlichkeit zwischen dem stolpernden Körper und dem Ding vgl. Daniela Hahn: „Stolpern und Staunen“, in: Andreas Erb (Hg.): Christof Hamann: Gehen, Stolpern, Schreiben. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2019, S. 147-156.

Gilles Deleuze und beschrieben hat – als „produktives, schöpferisches und überschreitendes Prinzip“ verstanden werden kann, das durch „die Auseinandersetzung mit den negativen Werten wie Tod, Krankheit und Anomalie die genuin normative, also Normen schöpfende Dynamik des Lebens anstößt.“ Und sie führt weiter aus: „Der Irrtum, die Abweichung, das Fehlgehen [oder eben: die Exzentrizität, das Stolpern] werden derart zu Instanzen produktiver Negativität für das Leben.“¹³

Dieser Spur gilt es nachzugehen. Wie sich zeigen wird, entwickelt sich das Motiv des Stolperns auf originelle Weise vor allem in der künstlerischen Pädagogik der 1920er Jahre, d.h. in den Überlegungen, wie Menschen zu einem anderen Umgang mit den Mitteln von Kunst, Theater, Musik bewegt werden können, mit denen sich auch andere Lebensweisen anbahnen lassen. Entsprechend wird das Stolpern, als Denkbild des Ästhetischen und seiner Bildungs- und Lernprozesse, in den folgenden Kapiteln anhand von drei Diskursen verfolgt: Zunächst anhand der Schriften für die künstlerische Ausbildung am Bauhaus, mit denen der ungarische Künstler László Moholy-Nagys seine künstlerisch-pädagogische Ansätze vermittelt; dann in der Konzeption eines anderen Hörens des Musikpädagogen Heinrich Jacoby und schließlich mit Blick auf Walter Benjamins *Programm für ein proletarisches Kindertheater*. In diesen verschiedenen, Kunst und Bildung miteinander verbindenden Schriften und Praktiken der 1920er Jahre lässt sich mit dem Stolpern als Denkbild letztlich auch danach fragen, welche Begriffe des Lebens im ästhetischen Diskurs und den künstlerischen Avantgarden wirkten.¹⁴

Erziehung zur „unzahl von möglichkeiten“ (Moholy-Nagy)

In der Reihe der Bauhausbücher erscheint 1929 der Band *von material zu architektur*, mit dem Moholy-Nagy seine pädagogische Arbeit am Bauhaus dokumentiert.¹⁵ Moholys Arbeit entsteht als eine Fortschreibung der Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts, auf die er sich explizit bezieht und in deren Praktiken er unmittelbar einbezogen war.¹⁶ Die

13 Maria Muhle: Zweierlei Vitalismus. Überschreitung – Normativität – Differenz. In: Friedrich Balke / Marc Rölli (Hg.): Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – aktuelle Diskussionen, Berlin 2011, S. 71-96, hier S. 74.

14 Vgl. Matthias Dreyer: Kritik des Vitalen. Zu den epistemologischen Bedingungen der Liveness. In: Episteme des Theaters, hg. v. Milena Cairo / Moritz Hannemann / Ulrike Haß / Judith Schäfer, Bielefeld 2016, S. 77-88.

15 László Moholy-Nagy: Von Malerei zu Architektur. Faksimile der 1929 erschienenen Erstausgabe, Mainz/Berlin 1968, 192.

16 Vgl. Oliver A. I. Botar: Sensing the future: Moholy-Nagy, die Medien und die Künste. Zürich 2014, S. 17-41.

Künste sind für die reformpädagogischen Ansätzen vor allem hinsichtlich einer intensivierten Einbeziehung der Sinne von Bedeutung, eines Einübens physischer, taktiler, sensorischer Wahrnehmung, und dem entspricht auch Moholys Ansatz am Bauhaus, wenn auch auf eine Weise, wie sich zeigen wird, die den essentialistischen Naturbegriff der Reformpädagogik durchkreuzt.

Seine pädagogischen Verfahren prägen das Bauhaus in Weimar und Dessau zwischen 1923 und 1928, als er den Vorkurs am Bauhaus verantwortet, einen Grundlagen-Unterricht für alle Studierenden, der sich Fragen des Wahrnehmens und Gestaltens widmet, bevor sich die Teilnehmenden im Anschluss einer bestimmten Werkstatt am Bauhaus zuordnen. Darüber hinaus ist seine Konzeption besonders relevant, weil in ihr eine Verbindungslinie zwischen der Reformpädagogik und der Geschichte der transatlantischen Avantgarden offenbar wird. Denn Moholys Ansatz wandert nach der Emigration vieler Bauhaus-Lehrenden weiter in die USA, z.B. an experimentelle Orte wie das Blackmountain College oder das von Moholy aufgebauten New Bauhaus, das spätere Institute of Design in Chicago. Von dort aus leben die Bauhaus-Praktiken wiederum in der Nachkriegs-Avantgarde fort, etwa durch John Cage, der an den genannten Orten wirkt, sich mit ihren Methoden verbindet und dann als Lehrer an der New Yorker New School bedeutsam für die Fluxus-Generation wird.¹⁷

Moholys genanntes Buch dokumentiert seine pädagogischen Prinzipien durch den Abdruck seiner Vorträge, der veranschaulichenden Bildquellen sowie durch Abbildungen studentischer Arbeiten, die im Unterricht entstanden waren. Sein Wirken als Leiter des Vorkurses ist von einer Experimentalkultur geprägt und wirkt mehr durch ihren Forschungscharakter als durch die Vermittlung von Fertigkeiten und gestalterischen Techniken. Obwohl Gropius Moholy in einer Phase geholt hatte, in der sich das Bauhaus von esoterischen Elementen zu reinigen versucht, um sich stärker auf das industrielle Massenprodukt auszurichten¹⁸, wird in den von Moholy gesammelten Texten und Bildreihen deutlich, dass er nicht allein als Konstruktivist wirkt, sondern durch eine Seite, die in der Forschung der letzten Jahre, insbesondere durch den Kunsthistoriker Oliver Botar, mit dem heuristischen Begriff der *Biozentrik* beschrieben worden ist. Gemeint ist damit ein spätestens in der Spätromantik beginnendes und nach 1900 weit verbreitetes Ideenkonglomerat, das Versatzstücke aus Vitalismus, Naturphilosophie, Lebenswissenschaften und Reformpädagogik beinhaltet, aus diesen verschiedenen Perspektiven um

17 Ebd., S. 88.

18 Vgl. Christoph Wagner (Hg.): *Esoterik am Bauhaus: eine Revision der Moderne?* Regensburg 2009.

die Vorstellung des „Lebens“, des „Lebendigen“ oder „Vitalen“ kreist und umso wirksamer scheint, je weniger klar es zu dieser Zeit benannt wird.¹⁹ Moholy steht in den 1920er Jahren im Austausch mit Kunstschaaffenden, Erzieher:innen und Theoretiker:innen der vitalistischen Lebensreform, insbesondere eignet er sich das Denken des österreichisch-ungarischen Biologen und Naturphilosophen Raoul H. Francé an, dessen ‚Bios‘-Konzeption zu dieser Zeit breit rezipiert wird. Es wird sich zeigen, dass dieses Denken für die kunstpädagogische Konzeption Moholys elementar ist und in engem Zusammenhang mit seinem Nachdenken über das Stolpern steht.

Moholys Lernexperimente zielen zunächst auf Elementarisierung und Rekombination. So wird die materielle Gestaltung der Industriekultur auseinandergenommen, um deren Versatzstücke als „Volumen, Fläche, Farbe, Raum und Licht“²⁰ für eine Untersuchung freizulegen. Die einzelnen Gestaltungselemente, ihren üblichen Zusammenhängen entzogen, sollen gesichtet und in ihren Eigenheiten bzw. ihrem Eigenleben erkundet werden, etwa durch Tasttafeln, mit denen haptische Empfindungen wahrgenommen und protokolliert werden.²¹ Auf diese „Elementenlehre“ aufbauend folgt die Frage, welche *Zusammenhänge*, „neue relationen“, zwischen den dekontextualisierten Materialien entstehen können – auf welche Weise sie also anders kombinierbar wären.²² Dazu werden die Beziehungsmöglichkeiten zwischen den Materialien und Formen durch die Herstellung von Collagen untersucht, mit denen die Spannungsverhältnisse zwischen den Elementen deutlich werden sollen.

Moholy zufolge erwächst ein Sinn für solche neuen Kombinationsmöglichkeiten weniger aus einem *Wissen* über Formgesetze, Proportionen und kanonische Werke. Stattdessen sind zwei Ansätze entscheidend: Geschult wird, auf der Ebene der Rezeption, die Fähigkeit zu *beobachten*: So steht im Mittelpunkt des Vorkurs-Unterrichts die Kraft der Wahrnehmung bzw. die Schulung der Sinne.²³ Darüber hinaus ist, auf der Seite der

19 Oliver A. I. Botar: Defining Biocentrism. In: Ders. / Isabel Wunsche (Hg.), *Biocentrism and Modernism*, Farnham 2006, S. 15-46. Zu Kontakten von Moholy mit ‚biozentrischen‘ Kreisen vgl. Ders.: *The Origins of Laszlo Moholy-Nagy's Biocentric Constructivism*. In: Eduardo Kac: *Signs of Life. Bio-Art and Beyond*. Cambridge, Mass. 2007, S. 316-344.

20 „Die aufgabe einer solchen elementenlehre ist die übersicht und ordnung der verwendbaren gestaltungselemente.“ Zit. nach Norbert M. Schmitz: *Der Vorkurs unter László Moholy-Nagy – Sinneskompetenz*. In: Jeannine Fiedler / Peter Feierabend (Hg.): *Bauhaus, Potsdam 2016*, S. 368-373, hier S. 369.

21 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 191.

22 Ebd., S. 186.

23 Sie beruht auf der Annahme, der Künstler sei nur „ein Exponent der Kräfte, die die Elemente der Welt zur Gestalt bringen“ (Hans Arp / Raoul Hausmann / László Moholy-Nagy / Iwan Puni: „Aufruf zur elementaren Kunst“. In: *De Stijl* 4, Nr. 10, 1921, S. 156.

Produktion, die Organismus-Metapher für Moholys Methodik zentral: Die Basis der kreativen Arbeit bestünde demnach darin, im gestaltenden Individuum eine „organische[], ungestört ablaufende funktion“ sicherzustellen, aus der sich der schöpferische Impuls „von selbst, organisch“ entfalten könne.²⁴ Gemeint ist damit eine Grundhaltung, die die ‚Deformationen‘ eines einseitigen Wollens abgelegt hat – Moholy spricht auch von einer „zentralen sicherheit des aktiven menschen [...], dessen existenz und verantwortung in dem lebendigen, in dem leben wurzelt.“²⁵ Auf dieser Basis könnten die Elemente in ihren neuen Relationen zu einem „reichen Organismus wachsen“²⁶, statt pure Reihung zu bleiben.

Was Moholy damit lehrt, ist eine künstlerische Freiheit im Sinne Bergsons und seiner schöpferischen Evolution, einem *élan vital*, der jeden Zustand durch die Vielfalt von Emergenzen und Bezügen zu verändern imstande wäre.²⁷ Aus diesem holistischen Ansatz folgt Moholys demokratisierender, gleichsam egalitärer Kunstbegriff, der in der Formel mündet: „Ein jeder Mensch ist begabt“ – „daß [...] jeder gesunde Mensch auch aktiv Musiker, Maler, Bildhauer, Architekt usw. sein kann, wie er, wenn er spricht – ein ‚Sprecher‘ ist.“²⁸ Die Vorstellung, dass alle Menschen sich mit einer als naturhaft, ursprünglich verstandenen Schaffungskraft verbinden und künstlerisch tätig sein können, ist in der Kunst- und Erlebnispädagogik der 1920er Jahre weit verbreitet und Moholy-Nagy legt in seinem Buch die Kontexte offen, die eine solche Konzeption – auch im Sinne genealogischer Vorläufer – möglich machen: Pädagogen wie Pestalozzi, Fröbel oder Montessori, die Jugendbewegung sowie Schulreformer wie Gustav Wyneken und vor allem Heinrich Jacoby, dessen Arbeit im Folgenden näher beschrieben wird. Der Ansatz war also zu Beginn der 1920er Jahre diskursiv bereits gegenwärtig, an Moholys Position ist jedoch die Weise originell, wie er sie verändert und radikalisiert – und hier kommt nun das *Stolpern* ins Spiel.

Da ist zunächst seine Betonung einer fundamentalen Offenheit der Gestaltungsmöglichkeiten, die deutlich macht, was Moholy unter künstlerischer Aktivität versteht:

24 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 188.

25 Ebd.

26 Ebd., S. 186.

27 Vgl. Henri Bergson: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen, Jena 1911.

28 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 14. Vgl. hierzu auch Matthias Dreyer: ‚Jenseits von begabt und unbegabt‘ – Für eine Pädagogik des Hörens (Jacoby, Cage, Plath). In: Ute Pinkert, Ina Driemel, Johannes Kup, Eliana Schüler (Hg.): Positionen und Perspektiven der Theaterpädagogik, Strasburg et al. 2021, S. 403-416.

eine mehr auf das fundamentale gerichtete anschauungsweise müßte uns erkennen lassen, daß die biologischen funktionen des menschen nicht nur von unerhörter lebendigkeit, sondern auch von außerordentlicher vielfalt sind; und daß zwischen ihren grenzwerten eine unzahl von möglichkeiten [...] lagern.²⁹

Diese hohe Wertschätzung für Vielfalt und Mannigfaltigkeit ist angesichts des in Deutschland zu dieser Zeit kontroversen Modernediskurses markant. So wertet Wilhelm Worringer in seiner Abhandlung „Abstraktion und Einfühlung“ von 1907 eine von ihm als bedrohlich diagnostizierte Unübersichtlichkeit in der Gesellschaft ab. Der moderne Mensch sei von „einer grossen inneren Beunruhigung“ bestimmt, einem „Angstgefühl“ angesichts einer „weiten, zusammenhanglosen, verwirrenden Welt der Erscheinungen“, die Worringer mit den Mitteln der künstlerischen Abstraktion zu zügeln verspricht.³⁰ Gerade aus solchem lebensphilosophisch inspirierte Organismus-Diskurs erschallt zu der Zeit der Ruf nach Einheit durch Ausmerzungen von Abweichungen.³¹ Moholys Organismus-Begriff erfüllt demgegenüber den Zweck, der genannten „außerordentliche[n] vielfalt“ und der „unzahl von möglichkeiten“ Geltung zu verschaffen, diese Mannigfaltigkeit in einer als Organismus bezeichneten Gestalt zuzulassen, wobei es jetzt darauf ankommt, *wie* das geschieht.

So führt Moholy am Beispiel der menschlichen Bewegung aus, dass jede Haltung durch Gleichgewicht gekennzeichnet ist. Der Mensch könne „selbst in unvorhergesehenen, verwickelten situationen [...] eine beispiellose ‚geschicklichkeit‘ entwickeln“³². Seine Pädagogik richtet sich nun auf solche „unvorhergesehenen, verwickelten situationen“: „man beobachte nur, wie ein plötzlich angegriffener mensch sich zur wehr setzt: wie ein mensch ein stolpern, ein rutschen ausbalanciert.“³³

Das ist nahe an Bergson, denn der Fallende vermag seine Bewegungen im Stolpern anzupassen und beweist seine Reaktionsfähigkeit angesichts der unkontrollierbaren Situation. Aber Moholy geht darüber hinaus. In der folgenden Fußnote führt er am Beispiel eines Skifahrers aus, dessen Sturz er in der Zeitlupe studiert:

29 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 189.

30 Vgl. Wilhelm Worringer: Abstraktion und Einfühlung. München 1921, S. 19-21.

31 Vgl. Anna Harrington: Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren. Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung. Reinbek bei Hamburg 2002.

32 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 189.

33 Ebd.

oft gehen die bewegungen zu schnell vor sich, um in ihrem ablauf beobachtet werden zu können. die zeitlupe kommt uns dabei zu hilfe. ein sturz beim ski-lauf z.b., mit zeitlupe aufgenommen, verliert jedes groteske moment, wirkt gleichgewichtig, harmonisch.³⁴

Diese Passage ist sprachlich anders als die übrigen Passagen des Buches, die einen sachlichen, technischen Ton haben. Das Beispiel des stürzenden Skiläufers, das Bild eines schmerzhaften Unfalls, sticht heraus, kann gleichermaßen faszinieren wie zum Grübeln bringen, und bekommt so den Charakter eines Denk- oder Lehrbildes. Hier wird der Fallende, Stürzende – anders als bei Bergson – nicht dem Lachen über eine Ungeschicklichkeit preisgegeben. Es ist genau umgekehrt: Moholy geht es nicht darum, wie das Stolpern zu vermeiden wäre – es kommt vielmehr darauf an, die Vielfalt der Bewegungen, das Fuchteln, das Extreme im Fallen wahrzunehmen. Und dazu verhilft die Zeitlupe, mit der die Reaktionen während des gefährlichen Unfalls gewissermaßen seziert werden.

Dabei könnten man denken, was Moholy hier interessiert sei schlichtweg dasjenige, was Walter Benjamin in seinem wenig später erscheinenden *Kunstwerkaufsatz* das „optisch Unbewusste“ nennt: eine neue, erst durch Zeitraffer, Zeitlupe, Vergrößerung, Verkleinerung entstehende Erfahrungsdimension, die man hinzudenken muss, um gewissermaßen das ‚ganze Bild‘ einer modernen Medienwirklichkeit, und mithin das ganze Bild des Körpers unter den Bedingungen dieser Medienwirklichkeit zu haben.³⁵

Moholys Argument sollte aber über eine solche mediengeschichtliche Sicht herausgehoben werden. Das Extrem des Sturzes – der Exzess des Fuchtelns, Fliegens, Fallens – steht vielmehr als Beispiel für die „außerordentliche Vielfalt“ von Bewegungen und Möglichkeiten, die durch das Gleichgewicht gewissermaßen zusammengebunden werden. In dieser Extremsituation entstehen Bewegungen, die erst ermessen lassen, was mit der außerordentlichen Vielzahl gemeint ist. Kurz gesagt: bedeutsam ist weniger Moholys Aussage, dass letztlich alles harmonisch ist, vielmehr spricht aus der Passage, dass es keinen Sinn macht, sich vor der Disharmonie zu fürchten und dass daher selbst die grotesksten Bewegungen nie unangemessen, falsch oder unorganisch wären, sondern ihren Ort und ihr Berechtigung haben.³⁶

34 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 14.

35 Vgl. Benjamin 1991, S. 431-469, hier S. 460.

36 Dies steht im Kontext von Moholys Faszination für das Schweben. So ist die Passage über den Skifahrer Anhang eines Kapitels über die Entwicklung der Plastik, die laut Moholy auf die „bewegliche (kinetische) Plastik“ bzw. die „schwebende Plastik“ zuläuft. In der Schönheit des Schwebens fasziniert Moholy die Leichtigkeit des Immateriellen.

Moholys Begriff der Harmonie, der mit Organismus oder Ganzheit synonym ist, zielt also nicht auf eine ursprüngliche Kohärenz, sondern dient dazu, das Experiment mit Abweichungen zuzulassen, d.h. das Absonderliche, Unerwartete oder einfach: die Heterogenität zu integrieren. Um Harmonie in diesem weitreichenden Sinne zu erfahren, muss man die im Stolpern und Stürzen beobachtete Abweichung gesehen bzw. erfahren haben. Das ist die Botschaft dieses pädagogischen Denkbildes, aus dem auch eine gewisse Gelassenheit angesichts der genannten „verwickelten situationen“ spricht.

Übungen im Stolpern und Schweben

Vor diesem Hintergrund ist es bezeichnend, dass Moholy das Motiv des Stolperns (Fallens, Stürzens) zur gleichen Zeit auch im Bereich der darstellenden Künste entfaltet – zumindest auf der Ebene von Entwürfen.³⁷ Davon zeugt sein Projekt mit dem komplizierten Titel *Kinetisches konstruktives System. Bau mit Bewegungsbahn für Spiel und Beförderung* (Abb. 1), das als ein Theater im weiteren Sinne bzw. als ein Environment *avant la lettre* zu verstehen ist. Eine frühe Skizze von 1922 wurde 1928 zu einer Konstruktionszeichnung, die den genannten Titel trägt, weiterentwickelt: Es ist eine Fotomontage auf Aquarell-Basis mit sich im Raum bewegendem, schwebenden Figuren. Zu sehen sind abstrakte Bewegungen eines futuristischen Tanzspiels mit sieben freischwebenden Menschen, die von der Schwerkraft und allen früheren Kontexten gelöst zu sein scheinen. Am Rand steht ein Mann, der das Stolpern und Stürzen beobachtet.

In einer Beschreibung dieses *Kinetischen konstruktiven Systems* benennt Moholy verschiedene Spiralbahnen, zwei horizontale Plattformen, einen Fahrstuhlschacht, eine sich selbst bewegende „Rollrampe“ als Rutsche und manches mehr.³⁸ Da er von einem „Publikum“ spricht, das nach oben befördert wird und dann hinabrutscht, sowie von aktiveren Teilnehmern als „Aktöre“, bestehen – wie gesagt – deutliche Theater-Assoziationen. Moholys Konstruktion entsteht im Kontext vieler Raumtheater-Entwürfe der Zeit, die neue Verbindungen von Bühne und Zuschauern entfalten und die zentralperspektivische Blickordnung negieren. Sein

37 Zu den Überlegungen dieses Unterkapitels vgl. Matthias Dreyer: Kraft des Irrsins. Moholy-Nagys Experimentaltheater und die Biozentrik der Moderne. In: Olivia Ebert / Eva Holling / Nikolaus Müller-Schöll / Philipp Schulte / Bernhard Siebert / Gerald Siegmund (Hg.): Theater als Kritik. Theorie, Geschichte und Praktiken der Ent-Unterwerfung, Bielefeld 2018, S. 447-460.

38 Moholy 1929/1968, S. 205.

Entwurf unterscheidet sich von ihnen, da er nicht für eine bauliche Verwirklichung vorgesehen ist, sondern Möglichkeiten des Ästhetischen als eine, wie Moholy schreibt, „Fantastik“³⁹ erkundet. Auch hier strebt Moholy also weniger nach einer pragmatischen Realisierung als vielmehr danach, die Möglichkeiten des Nachdenkens über den Gegenstand zu erweitern, insbesondere im Kontext des Bauhauses als einer künstlerischen Bildungsinstitution, die weniger auf die Produktgenerierung als auf die ästhetischen Entfaltungsmöglichkeiten der Lernenden abzielt. Mit der Aufhebung der Zentralperspektive erstrebt Moholys Projekt der „vital[e] Konstruktivität“ im Kern eine aktive Beteiligung.

Die Originalität des *Kinetisch-konstruktiven Systems* basiert auf der freien Bewegung der sich körperlich austestenden, ihre Grenzen erkundenden Teilnehmer im Raum, die sich gewissermaßen im Stolpern und Schweben üben.

39 Ebd., S. 203.

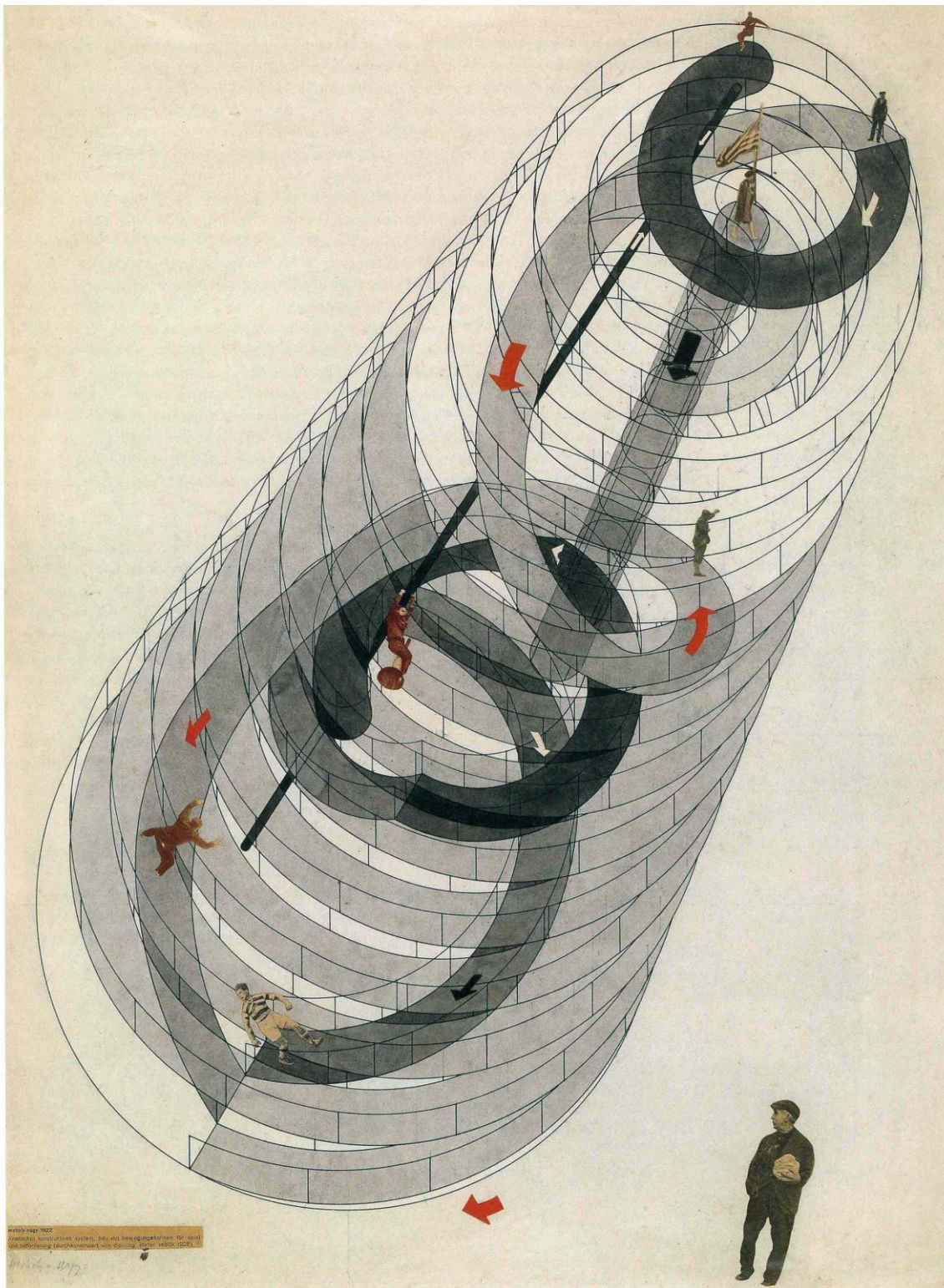


Abb.1: László Moholy-Nagy, „Kinetische Konstruktive System. Bau mit Bewegungsbahn für Spiel und Beförderung“, 1928, ausgeführt von István Sebök, 76 x 54,5 cm.

Epistemologische Gründe (Jacoby, Goldstein)

An dieser Stelle sollen zwei Kontexte skizziert werden, die verständlich machen, mit welchen pädagogischen Konzepten Moholys Überlegungen und Gestaltungsversuche mit dem Stolpern verbunden sind und wie sie sich epistemologisch verorten lässt. Wesentlich ist hier vor allem der Musikpädagoge Heinrich Jacoby, der in den frühen 1920er Jahren auch am Bauhaus mehrfach zu Gast war und durch Vorträge in den Kreisen reformorientierter Kunsterzieher:innen Bekanntheit erlangte. Moholy bezieht sich in der besprochenen Passage, die vom Stolpern und Fallen handelt, direkt auf Jacoby, indem er auf dessen Artikel über die ‚gemeinsame biologische Grundlage aller Gestaltungsarbeit‘ hinweist. Die beiden waren befreundet und Moholy sah Texte Jacobys für eine Publikation in den Bauhaus-Büchern vor.⁴⁰ Jacoby hatte Musiktheorie und Musik an der Bildungsanstalt von Jaques-Dalcroze in Dresden-Hellerau unterrichtet, arbeitete als Musiklehrer an der reformpädagogisch orientierten Odenwaldschule, wirkte aber vor allem als Privatgelehrter. Wichtig sind seine Vorträge, etwa „Jenseits von ‚musikalisch‘ und ‚unmusikalisch‘. Voraussetzungen und Grundlagen einer lebendigen Musikkultur“⁴¹ (1924). Jacoby emigrierte 1933 aufgrund seiner jüdischen Religionszugehörigkeit in die Schweiz, wo er nach dem Krieg wieder publizieren und unterrichten konnte. Dort entwickelt er eine eigene Unterrichtsmethodik, indem er die Lernenden mittels ausgedehnter Gespräche und Musikbeispiele in Reflexionen über ihre Praktiken des Hörens, aber auch ihre Alltagsgestaltung verwickelte, um festgelegte Handlungsmuster zu revidieren und zu verändern.⁴²

Jacobys Pädagogik als Musiklehrer zielt darauf ab, die Orientierung an Fertigkeiten, also die technische Beherrschung eines Musikinstruments, sowie an normierten Praktiken in der künstlerischen Gestaltung aufzubauen. Die Lernenden sollen sich stattdessen dem schöpferischen Eigensinn

40 Vgl. Oliver Botar: „Laszlo Moholy-Nagys Synthesekonzept von 1922“. In: Annika Strupkus (Hg.): Bauhaus global, Berlin 2010, S. 81-93; zu den Verbindungen zwischen dem Bauhaus und insbesondere zwischen Moholy und Jacoby vgl. Inken Neubauer: Zur Praxis der Arbeitsgemeinschaft Heinrich Jacobys. ›Interessieren durch das, was wir sind...‹. Hamburg 2010, S. 143-150.

41 Heinrich Jacoby: Jenseits von ›Musikalisch‹ und ›Unmusikalisch‹. Die Befreiung der schöpferischen Kräfte dargestellt am Beispiele der Musik, hg. von Sophie Ludwig, Berlin 2018.

42 Dokumentationen dieser Kurse wurden posthum veröffentlicht, vgl. Heinrich Jacoby: Jenseits von ›begabt‹ und ›unbegabt‹. Zweckmäßige Fragestellung und zweckmäßiges Verhalten – Schlüssel für die Entfaltung des Menschen. Einführungskurs 1945, hg. v. Sophie Ludwig. Hamburg 1987; Heinrich Jacoby: Musik. Gespräche – Versuche 1953-1954. Dokumente eines Musikkurses, hg. v. Sophie Ludwig, bearbeitet v. Rudolf Weber. Hamburg 2003.

zuwenden und somit die Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten erhöhen. Der Ansatz lässt sich so pointieren, dass Jacoby seine Schülerinnen und Schüler dazu ermutigt, Routinen und Fixierungen aufzulösen: etwa die Vorstellung, dass es ‚begabt‘ und ‚unbegabt‘ gäbe, dass es nötig sei, eine Aufgabe auf bestimmte Weise zu erfüllen. Die Angst, etwas falsch zu machen, soll aus dem Unterricht verschwinden und dieser Abbau von Hemmungen dazu verhelfen, die individuelle Begabung zum Vorschein kommen zu lassen, damit letztlich eine Vielfalt darin entsteht, wie Musik aufgeführt wird – und was überhaupt als gelungenes Musikstück zu bezeichnen wäre. Diese Konzeption war ohne Zweifel unmittelbar ausschlaggebend für Moholys Vorstellung, dass alle Menschen zur künstlerischen Gestaltung begabt seien. Grundlegend für Jacobys Pädagogik ist die Möglichkeit, Fehler zu machen: Das „Stolpern“ führt zu Erfahrungsprozessen, in denen die Lernenden auf unstimmige Verhaltensweisen bei sich selbst aufmerksam werden („lass so viel nicht geheuer sein, wie kommt“) – und diese Irritationen lassen eine Änderung der Einstellung und Praktiken, einen anderen Weg denkbar werden.⁴³

Erst so kann eine Ganzheit erstrebt werden im Sinne der Einbeziehung verborgener Möglichkeiten. Die Basis dafür ist auch hier eine *Gelassenheit*, ein Zutrauen. Jacoby präzisiert das mit dem Beispiel des Schwimmens, das man am besten lernt, indem man nicht die Technik einübt, sondern indem man das Getragenwerden durch das Wasser zu spüren lernt. Auch seine künstlerische Pädagogik entfaltet sich also, wie bei Moholy bereits gesehen, in einer Verbindung von Stolpern und Gehaltenwerden. Jacoby betrachtet diesen Lernprozess im Kern als eine „Forschungsarbeit gegenüber dem eigenen Verhalten“⁴⁴, für das er u.a. auch die Körperarbeit einbezog, etwa nach der Methodik der rhythmischen Gymnastik seiner Partnerin Elsa Gindler.⁴⁵

Jacoby unterscheidet sich jedoch von Moholy durch die essentialistische Sicht, dass dieser Prozess dem Individuum dazu ver helfe, ein ungestörtes Verhältnis zu seiner Umwelt, verstanden als die natürliche Ordnung, herzustellen bzw. dass diese Herstellung die Basis für den Zugang zu seinen Fertigkeiten bzw. für die Entfaltung seiner Möglichkeiten wäre. Das Verhältnis von Organismus und Umgebung wird daher bei ihm nicht problematisiert. Dagegen ist Moholy darauf aus, auf künstlerische Weise ein eigenes Milieu zu schaffen, das mit einer ursprünglichen Natur nicht

43 Ebd.; vgl. hierzu auch Inken Neubauer: Zur Praxis der Arbeitsgemeinschaft Heinrich Jacobys. ›Interessieren durch das, was wir sind...‹, Hamburg 2010, S. 227 f.

44 Jacoby 1987, S. 19.

45 Vgl. Katja Rothe: The Gymnastics of Thought: Elsa Gindler's Networks of Knowledge. In: Laura Cull / Alice Lagaay (Hg.): Encounters between Performance and Philosophy: Theatre, Performativity and the Practice of Theory. Basingstoke 2014, S. 197-222.

identisch ist. So sieht er das Ideal der schwebenden Plastik darin, dass sie „nur in bezug auf das eigene system“ existiere, nach Außen beziehungslos sei „ein volumen an sich“⁴⁶.

Aufgrund dieser Differenz zwischen Milieu und Natur steht Moholy der Organismus-Theorie des Neurowissenschaftlers und Gestaltpsychologen Kurt Goldstein nahe.⁴⁷ Auch wenn Moholy sich nicht explizit auf dessen Werk bezieht, so lässt sich in der Ähnlichkeit zwischen Moholy und Goldstein der epistemologische Hintergrund der Idee des Stolperns näher ermessen. Goldstein hatte sich in klinischen Forschungen mit dem Verhalten von Organismen in Extremsituationen befasst, primär in seiner Arbeit zur Therapie hirnverletzter Patienten nach dem Ersten Weltkrieg – zu einer Zeit also, in der neue Körperkonzepte angesichts der weitreichenden Zerstörungen entstehen und die Desintegration körperlicher Einheit und letztlich die Frage des Überlebens in den Mittelpunkt rückt.⁴⁸ Goldsteins Interesse richtet sich darauf, wie Hirnschädigung kompensiert werden können, auf welche Weise die Patienten trotz ihrer Defekte und Abweichungen Wege finden, am Leben teilzunehmen. Daraus entwickelt Goldstein später, während er vor den Nationalsozialisten fliehen musste, ein Bild des lebendigen Organismus als einer Einheit, die sich durch Reaktionen auf Störungen stetig rekonstituiert, das „auch dann als Ganzes funktioniert, wenn es vom Zusammenbruch bedroht ist“⁴⁹. Darauf wird sich Canguilhem in seinen in den späten 1930er Jahren beginnenden Studien zum Verhältnis zwischen dem Normalen und dem Pathologischen beziehen und hier darin auch die inhaltliche Verbindung zur Denkfigur des Stolperns, da Goldstein die Störungen als Anstoß für den Organismus betrachtet, „zu einer neuen Ordnung zu kommen, die seine Existenz garantiert“⁵⁰. Ähnlich wie bei Moholy ist auch hier weniger der Umstand entscheidend, dass sich eine neue Einheit oder Balance bildet, als dass individuelle Wege gefunden werden, um dies zu tun. So eröffnet Goldsteins „Philosophie der Biologie“ einen ethischen Horizont, indem er sein Verständnis von Individualität auf die Beobachtung abweichenden Verhaltens gründet und demgegenüber jede Pauschalisierung durch

46 Moholy-Nagy 1929/1968, S. 152.

47 Vgl. Charissa N. Terranova: *Art as organism. Biology and the evolution of the digital image*. London/New York 2016, S. 33 ff.

48 Vgl. Stefanos Geroulanos, Todd Meyers: *Experimente im Individuum. Kurt Goldstein und die Frage des Organismus*. Berlin 2014, S. 8.

49 Ebd., S. 10.

50 Zit. nach Anne Harrington: *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 276.

statistische, verallgemeinernde und somit ‚übergeordnete‘ Normvorstellungen (wie Volk oder Rasse) ablehnt.⁵¹

Das Stolpern der Erziehenden (Benjamin)

Dieses Verhältnis von Organismus und Umwelt – oder von Struktur und Ereignis – lässt sich am Beispiel von Walter Benjamins *Programm eines proletarischen Kindertheaters*⁵² von 1928 vertiefen. Der Text stammt also aus der gleichen Zeit wie Moholys anfangs erwähntes Buch *von material zu architektur*. Gemessen an der zentralen Bedeutung, die Benjamins Programmschrift für dessen Überlegungen zur gesellschaftlichen Bedeutung von Theater hat, ist der Text wenig rezipiert worden, stand er doch sehr im Schatten von Benjamins zeitgleich entstehenden Texten zu Brechts Theater.⁵³ Insbesondere seine Reichweite für das theaterpädagogische Denken wurde bislang kaum ermessen.⁵⁴ Bei Benjamins Auseinandersetzung mit der pädagogischen Theaterarbeit handelt es sich nicht um eine genuine von Benjamin stammende Theaterkonzeption, sondern um eine Fortschreibung der theaterpädagogischen Ansätze von Asia Lacis. In der russischen Stadt Orel hatte Lacis bereits nach 1918 Theater mit obdachlosen Straßenkindern gemacht, die sich von der sowjetischen Regierung nicht domestizieren ließen.

Benjamin verlieh ihren Ansätzen eine thesenhafte Form mit dem Ziel, im Berliner Liebknecht-Haus ein kommunistisches Kindertheater aufzubauen. Bei diesen Ideen geht es darum, dass die Kinder *selbst spielen*, nicht dass Theater *für* Kinder gemacht wird – und auf diese Weise steht der Text mit der politischen Laienspielbewegung der Zeit in Verbindung. Doch gleichzeitig beinhaltet er eine Auseinandersetzung mit der Reformpädagogik, die Benjamin als Schüler im Landerziehungsheim Haubinda (1904–06) aus eigener Anschauung kannte. Konkret lässt sich Benjamins Text so lesen, dass es ihm um eine Abrechnung mit seinem dortigen Lehrer Gustav Wyneken ging, einem Vorreiter der Reformpädagogik, den er

51 Vgl. Geroulanos/Meyers 2014, S. 29 ff.

52 Walter Benjamin: *Programm eines proletarischen Kindertheaters*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Bd. II, 2. Frankfurt am Main 1991, 763–769.

53 Zur neueren Rezeption vgl. Nikolaus Müller-Schöll: „Das Kind als Diktator. Walter Benjamins Kindertheater der Potentialität“, In: Kristin Westphal, Birgit Althans, Matthias Dreyer, Melanie Hinz (Hg.): *Kids on Stage. Andere Spielweisen in der Performancekunst*. Bielefeld 2022, S. 163–186.

54 Anknüpfen lässt sich an Karin Burk: *Kindertheater als Möglichkeitsraum. Untersuchungen zu Walter Benjamins ‚Programm eines proletarischen Kindertheaters‘*, Bielefeld 2015.

in seiner Jugendzeit glühend verehrte hatte. Benjamin teilt mit Wyneken dessen Idee der Pädagogik als einer „Umkehr“⁵⁵, die aus dem Recht und der Kraft der Jugend auf eine eigene Lebensordnung hervorgehen soll – als das Entdecken „eines neuen, bisher noch unbekannten Lebens von eigener Art und Gesetzlichkeit“⁵⁶. Nach den Jahren des engen Bezugs auf Wyneken, bricht Benjamin 1915 mit seinem früheren Lehrer aufgrund dessen Befürwortung des Kriegs. Zudem unterscheiden sich ihre Positionen an verschiedenen Stellen inhaltlich voneinander und diese Bruchstelle zeichnen sich – wie im Folgenden ausgeführt wird – auch in seinem Text zum Kindertheater ab.

Benjamins Ansatz steht insofern in Verbindung mit der genannten Konzeption von Moholy und Jacoby als es ihm um die freie Entfaltung der Kinder geht – ins Stolpern geraten hier die Erziehenden. So macht Benjamin zu Beginn deutlich, dass das proletarische Kindertheater, anders als die bourgeoise Erziehung, keine moralische Idee anstrebt, zu der erzogen wird. Ebenso wenig steht es einem kommunistischen Parteiprogramm nahe, denn wie Benjamin zu Beginn klarmacht, hat die *Phrase* über Kinder keine Gewalt – und „die an sich höchst wichtige Ideologie [erreicht] das Kind nur als Phrase“⁵⁷. Überall im Text wird deutlich, dass Benjamin mittels des Theaters jede autoritäre Instanz abweisen möchte. Zu finden ist ein Theater jenseits jeder Disziplinierung, das Kindern – als die „stärkste Kraft der Zukunft“⁵⁸ – ermöglichen soll, das *Spiel* zu entbinden.

Das entfaltet sich konkret so, dass – ähnlich wie bei Moholy – die Ganzheit des Theaters zunächst fragmentiert und aufgetrennt wird. Die Elemente des Theaters – Requisiten, Malerei, Rezitation, Musik, Tanz, Improvisation – werden im Proben- und Entwicklungsprozess in Sektionen arbeitsteilig geübt und bearbeitet. Dabei kommen, wie Benjamin schreibt, Spannungen zum Vorschein: einerseits zwischen den Elementen und andererseits in und zwischen den Kindern. In der Aufführung ergibt sich aus den Spannungen die „Lösung“ – d.h. die Aufführungen stellen sich Benjamin/Lacis nicht als die Realisierung einer gesetzten Inszenierung vor, sondern als eine Freisetzung des Spiels: „Die Aufführung steht der erzieherischen Schulung gegenüber als die radikale Entbindung des Spiels, dem der Erwachsene einzig und allein zusehen kann.“⁵⁹ Als Zuschauender ist der Erzieher „machtlos“, denn das Spiel verleiht den Kindern die Freiheit, ihr „Genie der Variante“⁶⁰ zu entfalten:

55 Gustav Wyneken: Eros. Lauenburg 1921, S. 60.

56 Gustav Wyneken: Schöpferische Erziehung. In: Ders.: Der Kampf für die Jugend. Zusatz zur 2. Auflage. Jena 1919, S. 280.

57 Benjamin 1991, GS II.2, S. 763.

58 Ebd., S. 765.

59 Ebd., S. 767.

60 Ebd.

Die Aufführung ist die große schöpferische Pause im Erziehungswerk. Sie ist im Reiche der Kinder, was der Karneval in alten Kulturen gewesen ist. Das oberste wird zuunterst gekehrt und wie in Rom an den Saturnalien der Herr den Sklaven bediente, so stehen während der Aufführung Kinder auf der Bühne und belehren und erziehen die aufmerksamen Erzieher. Neue Kräfte, neue Innervationen treten auf, von denen oft dem Leiter unter der Arbeit nichts ahnte. Erst in dieser wilden Entbindung der kindlichen Phantasie lernt er sie kennen. Kinder, die so Theater gespielt haben, sind in dergleichen Aufführungen frei geworden. Im Spielen hat sich ihre Kindheit erfüllt.⁶¹

Löst sich hier ein, was der Reformpädagoge Wyneken gefordert hatte als die Umkehr, das Entdecken „eines neuen, bisher noch unbekannten Lebens von eigener Art und Gesetzlichkeit“⁶²? Die Metapher des Stolperns scheint hier angemessener als die der Umkehr. Denn kaum ist zu glauben, dass das freie Spiel der Kinder der Vorschein eines anderen Theaters oder gar einer anderen Ordnung wäre. Vermutlich ist es eher durch Ungeschicklichkeit und Imperfektion charakterisiert, durch Arten des Ausdrucks, die nicht durch die gereifte Form, sondern durch Versuch und Abweichung interessieren.

Und hier liegt der zentrale Punkt, den Benjamin dem Utopismus seiner Zeit und auch der Laienspielbewegung entgegensetzt: dass zu diesem Spiel immer auch gehört, dass es von den Erziehern beobachtet wird – und dass die Zeichen dieses Spiels nicht in jedem Falle lesbar sind – sie sind nämlich *Signale*:

Der Beobachtung aber – hier fängt Erziehung erst an – wird jede kindliche Aktion und Geste zum Signal. Nicht so sehr, wie dem Psychologen beliebt, Signal des Unbewußten, der Latenzen, Verdrängungen, Zensuren, sondern Signal aus einer Welt, in welcher das Kind lebt und befehlt. (...) Es ist die Aufgabe des Leiters, die kindlichen Signale aus dem gefährlichen Zauberreich der bloßen Phantasie zu erlösen und sie zur Exekutive an den Stoffen zu bringen.⁶³

Beobachtet wird also nicht das Spiel als bloßer Ausdruck einer ursprünglichen Natur, eines objektiven Lebens, das sich Bahn brechen möge, vielmehr interessiert sich Benjamin für etwas, deren Spuren in den fernsten Regionen der kindlichen Phantasie entdeckt werden könnten und immer der Interpretation bedürftig sind. Die unkontrollierbare Situation, das Unkalkulierte und Unkalkulierbare, das die erziehende Person zum Stolpern bringt, ist eine Bedingung dieses pädagogischen Projekts. Dabei

61 Ebd., S. 768.

62 Wyneken 1919, S. 280.

63 Ebd., S. 766.

bleibt der Bruch zwischen der Welt des Kinders und der der Erwachsenen bzw. der Gesellschaft stets bestehen. Eine harmonische Ganzheit liegt allein in einer kommenden – stets kommenden – Zukunft.

Matthias Dreyer ist Professor für Theater in Schulen und Leiter der Abteilung Theaterpädagogik an der Hochschule für Musik und Theater Rostock. Zuvor war er zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ sowie am Institut für Theaterwissenschaft der Freien Universität Berlin, wo er mit der Arbeit „Theater der Zäsur. Antike Tragödie im Theater seit den 1960er Jahren“ promoviert wurde. Als Postdoc forschte er am Institut für Theater-, Film- und Medienwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt sowie als Humboldt Research Fellow an der University of Chicago zur Geschichte der Live Art und den Verbindungen von Lebensphilosophie und Avantgarden. Zudem arbeitete er als Dramaturg und Theaterpädagoge. Seine aktuellen Forschungsschwerpunkte sind Theater als kritischer Bildungsprozess, Dramaturgie, chorisches Theater sowie die geteilten Geschichten von Avantgarde und Reformpädagogik.

Neuauflagen alter Affinitäten, oder Psychotherapie an der Charité (ab 1957): Neurosen, Künste, Ausdruckskörper

Sophie Witt

English Abstract: In the context of medicine, 'wholeness' recalls different things: of course, the relationship between body and soul, or soma, psyche and environment, depending on the historical context and different terminologies. But holism is also playing a role in the self-understanding of a medicine or psychiatry that strives for the 'whole' by incorporating questions, methods, and perspectives from the humanities and the arts. Although holistic medicine existed before the 18th century, this claim of a 'bio-psycho-social epistemology' dates from the 18th century and its so-called 'anthropological turn'; and it reemerges in psychosomatic medicine in the 20th century. This article focuses on the psychiatry of the Berlin Charité under the direction of Karl Leonhard (from 1957): In contrast to the official Pavlovian-oriented GDR psychosomatics, Leonhard had a great affinity for the arts and paid special attention to the diagnostic potential of bodily expressive phenomena with explicit recourse to the acting theory and theories of psychotechnics of the 1920s. On the one hand, the article traces the hope for a quasi 'holistic' transgression of one's own scientific, disciplinary boundaries. And, on the other hand, it shows how the claim to wholeness and the aporias of knowledge are related to each other.

„An allem Zeichen aber haftet der Fluch der Mittelbarkeit:
es muß verhüllen, wo es offenbaren möchte.“
(Ernst Cassirer)

1. Einleitung: Ganzheitsanspruch, Körpergeschichte

Fragt man im Kontext der Medizin nach einem Streben nach ‚Ganzheit‘, gerät damit potenziell zweierlei ins Visier: das je verschieden verstandene Verhältnis von ‚Leib‘ und ‚Seele‘, ‚Körper‘, ‚Geist‘ und ‚Umwelt‘, je nach historisch und kontextuell zu unterscheidender Terminologie. ‚Ganzheit‘ steht aber auch im epistemologischen Selbstverständnis einer Medizin bzw. Psychiatrie zur Debatte, die sich mit der Integration geisteswissenschaftlicher Gegenstandsbereiche, Methoden und Perspektiven dem ‚Ganzen‘ epistemologisch entgegensehnt.¹ Während es auch vor dem

1 Eine spezifisch deutsche Version der ‚Ganzheits-Sehnsucht‘ rekonstruiert Anne Harrington, *Reenchanting Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton 1996.

18. Jahrhundert schon ‚Ganzheits-Medizin‘ gab, kann dieser Anspruch auf ein ‚ganzes Wissen‘ vom ‚ganzen Menschen‘ ins 18. Jahrhundert und zu dessen sogenannter ‚anthropologischer Wende‘ zurückerzählt werden.² Dieser Anspruch erfährt neuerliche Virulenz in den unterschiedlichen Projektierungen einer Psychosomatischen Medizin im 20. Jahrhundert. Auch wenn damit sehr verschiedenes verfolgt wurde, lässt sich das Spektrum bestimmen von – im engeren Sinne – einer Medizin, die ‚ganzheitlich‘ die Einheit von Somatischem und Psychischem adressiert, bis hin zu – im weiteren Sinne – einem Krankheits-, Gesundheits- und Körperverständnis, das auf die Einheit von Natur und Kultur abzielt und diese wissenschaftlich gegen ein sogenannt fehlgeleitetes Wissenschaftsverständnis der modernen Medizin (und insgesamt der technisierten Moderne) in Anspruch bringt.³

In einem vielzitierten Auszug aus Ernst Platners *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772) wird die „Erkenntnis des Menschen“ hinsichtlich „drey Wissenschaften“ unterschieden: Der Mensch als „Maschine“, zu Platners Zeiten: „Anatomie und Physiologie“; der Mensch vor dem Hintergrund der „Kräfte und Eigenschaften der Seele“, das wäre Psychologie; und drittens – und das ist die angestrebte Perspektive: „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen [zu] betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.“⁴ Exakt diese Dreiteilung und Inaussichtstellung einer neuen – ‚ganzen‘ – Perspektive taucht etwas mehr als 200 Jahre später bei dem Psychosomatiker Thure von Uexküll auf: In einem Aufsatz mit dem Titel *Semiotics and Medicine* unterscheidet er 1982 abermals „drei Arten von Medizin“: 1. Medizin als Naturwissenschaft, in der Krankheit als Störung der biophysischen Maschine verstanden ist;⁵ 2. Psychologische Medizin, die sich auf Störungen des psychischen Apparats konzentriert und dabei

2 Vgl. einschlägig Hans-Jürgen Schings, Hg., *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1994. Während die ‚anthropologische Wende‘ gemeinhin der sagenumwobenen Epochenschwelle ‚um 1800‘ zugeordnet wird, hat die jüngere Aufklärungsforschung die Vorläufer einer Neuausrichtung im Wissen vom ‚ganzen Menschen‘ bereits in die Frühaufklärung und zu den „Hallenser Psychomedizinern“ vordatiert: Vgl. Carsten Zelle, Hg., „Vernünftige Ärzte“: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001 und Stefan Borchers, *Die Erzeugung des „ganzen Menschen“*. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Berlin 2011.

3 Vgl. Alexa Geisthövel u. Bettina Hitzer, Hg., *Auf der Suche nach einer anderen Medizin. Psychosomatik im 20. Jahrhundert*, Berlin 2019; s. insb. auch die Einl. der Hg., 9-20.

4 Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772, XV-XVII.

5 „Medicine as a natural science. Here, illness is a disturbance of a complicated physico-biomedical machine, whose structure is described by anatomy.“ Thure von Uexküll, *Semiotics and medicine*, in: *Semiotica* 38.3/4 (1982), 205-215, hier 206.

eindimensional auf die Patienten-Biografie fokussiert.⁶ Und 3. Psychosomatische Medizin, die direkt Platners Anthropologie aufnimmt insofern sie nach „gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen“ von „Körper und Seele“ fragt – wobei bei von Uexküll die Frage der (biologischen wie kulturellen) Umwelt zu dem Duo hinzutritt. Entscheidend für meine Behauptung der doppelten Wiederkehr ist, dass von Uexküll für Psychosomatik eine neue (bzw. eigentlich ‚alte‘) Wissensperspektive fordert, nämlich: die Integration der Semiotik in den Bereich der Medizin. Wenn auch in der konkreten Ausformulierung zu unterscheiden, re-artikuliert sich in diesem Vorhaben problemgeschichtlich die „Gleichursprünglichkeit“ von Anthropologie und Ästhetik im 18. Jahrhundert.⁷ Ästhetik als *Aisthetik* im Anschluss an Alexander G. Baumgarten, als Neubewertung der Sinnlichkeit in Abgrenzung von einem rein rationalistischen Erkenntnisbegriff⁸, als „Wissen vom Sinnhaften“ und „Thematisierung von Wahrnehmungen *aller Art*, sinnhaften ebenso wie geistigen, alltäglichen wie sublimen, lebensweltlichen wie künstlerischen“⁹, aber auch: als Problematisierung von einer am Aggregatzustand der Repräsentation ausgerichteten Erkenntnis zugunsten „sinnlichen Erkennens und Darstellens [...] als Aktivität“.¹⁰ In von Uexkülls Rückgriff auf die Semiotik wird diese ästhetische Dimension zur Problematisierung der ärztlichen Beobachtung: Semiotik meint nämlich nicht nur einfach – z.B. strukturalistisch – Zeichenlehre, sondern Lehre von den Zeichen und deren problematischer Deutbarkeit.

Wenn das Projekt der Anthropologie des 18. Jahrhunderts als Wissenschaft von der leib-seelischen Einheit des Menschen im engen Zusammenschluss mit dem Projekt der Ästhetik/Aisthetik als sinnlicher Erkenntnis steht¹¹, dann tritt mit der epistemologischen Aufwertung der ‚unteren Erkenntnisvermögen‘ nicht zuletzt die Frage nach einer *Verkörperung* der Erkenntnis auf den Plan – in der Affektivität, Leiblichkeit und

6 „Psychological Medicine [...] conceives illness as a disturbance of processes within a psychic apparatus that has developed gradually as a result of socialization of instincts, urges, or drives or as the history of learning potentials for behavior. In any case, illness is localized in the model of a one-dimensional time-Gestalt, i.e., in the biography of the patient.“ Uexküll, *Semiotics and medicine*, 206.

7 Vgl. Carsten Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*, in: Ders., Hg., „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Frühaufklärung. Tübingen 2001, 5-24.

8 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, übers., eingel. und hg. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983.

9 Wolfgang Iser, *Ästhetisches Denken*, 8. erw. Aufl. Stuttgart 2017, 11f.

10 Christoph Menke, *Zur Aktualität der Ästhetik von Alexander G. Baumgarten*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49.2 (2001), 229-231, hier 230.

11 Vgl. dazu Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie*, 15.

Situiertheit mitschwingen. Oder anders formuliert: Mit dem ‚ganzen Menschen‘ als Erkenntnisgegenstand stellt sich zugleich die Frage nach der Körper-Geist-Haftigkeit erkennender Subjekte, nach der ästhetischen, performativen Psychosomatik von Handlungs-, Erkenntnis- und Wissensvollzügen.¹²

Psychosomatik im 20. Jahrhundert, so lässt sich zeigen, ist ein Schauplatz der doppelten Wiederkehr: Die ‚alte Frage‘ nach dem Zusammenhang zwischen Soma und Psyche und einer entsprechenden ‚ganzen‘ Heilkunst sowie die Hoffnung auf ein ‚ganzes Wissen‘ zeigen sich im Verlauf des 20. Jahrhundert u. a. in der Affinität der Psychiatrie zu den Künsten. Ich wähle mit der Neurosenbehandlung in der Charité-Psychiatrie einen Schauplatz, auf dem – entgegen der offiziellen Stoßrichtung der an Iwan Petrowitsch Pawlow orientierten DDR-Psychosomatik¹³ – die Auseinandersetzung mit Literatur und Theater für das Selbstverständnis der Psychiatrie fruchtbar gemacht werden kann: Ein besonderes Augenmerk in Karl Leonhards Auseinandersetzung mit den Neurosen und deren Therapie, so werde ich nachzeichnen, galt dem diagnostischen Potential von Körperausdruckserscheinungen, das vermittelt über die Theoreme der Psycho-Technik bei Konstantin Stanislawski in seinen Grundannahmen über psychophysische Wechselverhältnisse an Schauspieltheorien des 18. Jahrhunderts anknüpft. Leonhards Sehnsucht nach einer souveränen Entschlüsselung des menschlichen Ausdrucks ist dabei Symptom einer generellen diagnostischen Unsicherheit der Psychiatrie des 20. Jahrhunderts, die der Psychiatriegeschichte auch nicht neu ist.¹⁴ An Leonhard

12 Der Anspruch auf Ganzheit, insofern er sich auf die Inklusion auch des Leiblichen bezieht, scheint also die Ganzheit von Erkenntnisvollzügen im Moment der Erhebung eben dieses Anspruchs gleich wieder zu verunmöglichen, insofern die Physis doch immer auch mit vornehmlich unkontrollierbaren Eigenlogiken einhergeht.

13 Vgl. Geisthövel u. Hitzer, Reorganisation im Zeichen des Pawlowismus: Der ostdeutsche Weg, in: Dies., Hg., Auf der Suche nach einer anderen Medizin, 182-184 sowie Viola Balz, Dietfried Müller-Hegemann oder psychophysische Medizin à la Pawlow, in: Geisthövel u. Hitzer, Hg., Auf der Suche nach einer anderen Medizin, 211-221 sowie zu Leonhard Geisthövel, Karl Leonhard oder die Individualtherapie der Neurosen, in: Dies., Hg., Auf der Suche nach einer anderen Medizin, 222-232. Siehe auch: Michael Geyer, Hg., Psychotherapie in Ostdeutschland. Geschichte und Geschichten 1945-1995, Göttingen 2011. Zur DDR-Psychiatrie vgl. Ekkehard Kumbier, Holger Steinberg Hg., Psychiatrie in der DDR. Beiträge zur Geschichte, Berlin-Brandenburg 2018; Bernhard Strauß u.a., Hg., Seelenarbeit im Sozialismus Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie in der DDR, Gießen 2022.

14 Eine wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung der psychiatrischen Diagnostik findet sich z.B. in Stefanie Coché, Psychiatrie und Gesellschaft. Psychiatrische Einweisungspraxis im „Dritten Reich“, in der DDR und der Bundesrepublik 1941–1963, Göttingen 2017; Coché kommt zu dem Schluss, dass in allen Systemen in der tatsächlichen Diagnosefindung theoretische Programme und diagnostische Konzepte für das Entscheidungshandeln der Psychiatrie als relativ gering zu veranschlagen sind;

lässt sich exemplarisch die Tatsache zeigen, dass die Psyche der unmittelbaren Beobachtung entzogen ist und daher in jeglichen psychologischen Wissenschaften mit unterschiedlichen Verfahren und Methoden den sprachlichen Äußerungen und dem Körper gewissermaßen abgelesen werden muss; und dass die Psychiatrie im 20. Jahrhundert dabei Erkenntnismöglichkeiten behauptet, für die sie nicht immer zureichende wissenschaftliche Evidenz liefert.¹⁵ Während also die Suche nach dem „Ausdruck“ in der Psychiatrie noch nicht auf eine spezifische Affinität zu den darstellenden Künsten hinweist, gibt es bei Leonhard ein *auffallendes*, wenn nicht *notorisch* zu nennendes Interesse an Literatur und Theater, das in eine Vielzahl von Buchpublikationen mündet und sich in der Diagnosepraxis nachzeichnen lässt. Damit lässt sich an Leonhard spezifisch das semiotische und semiologische Erbe der Epistemologie der ‚Seelenbehandlung‘ nachzeichnen, das die Psychiatrie bis ins 20. Jahrhundert prägt: Es ist insofern auch kein Zufall, dass in Leonhards „Individualtherapie der Neurosen“ den *hysterischen Persönlichkeiten* eine besondere Relevanz zukommt, hat doch die Hysterie eine lange Geschichte ‚wilder‘ Zeichenbildung.¹⁶ An Leonhard lässt sich paradigmatisch zeigen, inwiefern die hysterischen Symptome in der Psychiatrie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bestreben diagnostischer Könnerschaft beflügeln, um sich das ‚Störende‘ als psychopathologisches Symptom zu unterwerfen; inwiefern aber die bei Leonhard dafür bemühte Hinwendung zu literarischen und theatralen Epistemologien andererseits das Herrschaftswissen der Psychiatrie zugleich auch verunsichert. Leonhards Psychiatrie kann damit als ein wichtiger Schauplatz für denjenigen Prozess angesehen werden, der 1980 mit der Einführung der „histrionische Persönlichkeitsstörung“ in den ICD-9 und der offiziellen klassifikatorischen

Diagnosestellungen waren dabei stark von Unsicherheit geprägt, und Patienten und Patientinnen erhielten oftmals mehrere voneinander abweichende Diagnosen. Für diese psychiatriegeschichtliche Einordnung danke ich den anonymen Reviewer:innen meines Beitrags.

- 15 Die Abhängigkeit der psychiatrischen Diagnose und Therapie von kulturellen Normen und gruppenspezifischen Wertvorstellungen theoretisieren früh z.B. Frederick C. Redlich u. Daniel X. Freedman, *Theorie und Praxis der Psychiatrie*. Aus dem Amerikanischen von Hermann Schultz und Hilde Weller. Zwei Bände, Frankfurt/M. 1993. Das Konstruierte diagnostischer Einheiten wurde seither oft formuliert.
- 16 Vgl. dazu: Sophie Witt, *Sprechende Körper, pathogene Umwelten*. Psychosomatik & Theater (um 1800, 1900, 2000) (Publikation in Vorbereitung); außerdem einschl. Manfred Schneider, *Die Allegorie der Hysterie und das Tête-à-tête der Wahrheit*, in: Sigrid Schade u.a., Hg., *Allegorie und Geschlechterdifferenz*, Köln u.a. 1995, 137-155, hier 138; vgl. auch Ders., *Hysterie als Gesamtkunstwerk. Aufstieg und Verfall einer Semiotik der Weiblichkeit*, in: *Merkur* 39.9/10 (1985), 879-895; Christina v. Braun, *Nicht ich. Logik, Lüge, Libido*, Frankfurt/M. 1985; Elisabeth Strowick, *Sprechende Körper. Poetik der Ansteckung. Performativa in Literatur und Rhetorik*, München 2009.

Umbenennung der alten ‚Hysterie‘ endet. Während das „Histrionische“ zwar noch an die etruskisch-römischen *histriones* (Schauspieler) erinnert, ist die Hysterie nun in der Reihung mit anderen ‚Störungen‘ domestiziert¹⁷ – und das psychoanalytische Erbe und dessen (implizite) Psychosomatik offiziell rausgeschrieben. ICD 6 bis 9 – also jene Nachkriegsdekaden, in die das Wirken Leonhards fällt – beschäftigen sich noch mit der *hysterischen* Psychopathie/Persönlichkeit.¹⁸

Unter der Perspektivierung der Körpergeschichte schließt das Folgende an eine Randbemerkung Bettina Hitzers und Alexa Geisthövels an, nach der „[i]n Zukunft [...] verstärkt nach dem Körper in der Psychosomatik zu fragen [wäre.]“¹⁹ „Psychisches und Psychotherapeutisches“, so die Herausgeberinnen über die Geschichte, die ihr Band erzählt, seien „sehr prominent [...], während Körperliches etwas im Abseits zu stehen scheint“ – das reflektiere „die Gewichtungen in den zeitgenössischen Diskussionen [denjenigen des 20. Jahrhunderts], die den Weg zu einer mehrdimensionalen Medizin in der Einbeziehung der Psyche in die Körpermedizin sahen, wo man den größten Nachholbedarf ausmachte“.²⁰ Nach diesem Körper zu fragen, kann verschiedenes meinen, und hier bei Weitem nicht abgedeckt werden; den Eindruck, „Körperliches“ würde in der Suche nach der Psyche ‚ins Abseits rücken‘, möchte ich verschärfen: Es gibt eine Tendenz, den Körper zu *vergessen*, ‚auszuschalten‘ auf der Suche nach einer ‚unmittelbaren‘ Psyche, die sich als Rückbesinnung auf eine *Ideengeschichte* ‚ganzer‘ Medizin seit dem 18. Jahrhundert versteht. Ich zeichne nach, inwiefern diese ‚Ausschaltung‘ und die Suche nach den ‚sprechenden‘ Körpern – paradoxerweise – Hand in Hand gehen; und welchen Beitrag eine körpergeschichtliche Perspektive für das Verständnis der wiederkehrenden Aporien im Projekt eines ‚ganzen Wissens‘ vom ‚ganzen Menschen‘ freilegt. Denn zwar lässt sich schon den ‚vernünftigen Ärzten‘ des 18. Jahrhunderts wie später dann den Psychosomatiker:innen des 20. Jahrhunderts neben der praktischen und ethischen eine wissens- und wissenschaftskritische Dimension zuschreiben; aber der Anspruch auf ‚Ganzheit‘ und die Aporien des Wissens verhalten sich tendenziell proportional zueinander: die Hinwendung zu den Künsten und Geisteswissenschaften innerhalb der Medizin und ihrer Geschichtsschreibung stellt

17 Zur Geschichte der Persönlichkeitsstörung vgl. Paul Hoff, Persönlichkeitsstörungen. Begriffsgeschichte und aktuelle Diagnostik, in: Psychiatrie 4 (2009), 6-9.

18 Leonhards Persönlichkeitslehre steht in der Tradition der charakterologischen Psychopathologien: Vgl. Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 4. völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin/Heidelberg 1946; vgl. auch Kurt Schneider, Die psychopathischen Persönlichkeiten, 9. Aufl. Wien 1950.

19 Geisthövel u. Hitzer, Psychosomatik – eine Gebrauchsanweisung für dieses Buch, in: Dies., Hg., Auf der Suche nach einer anderen Medizin, 9-19, hier 19.

20 Ebd.

zwar ein wissenschaftliches Abarbeiten an den blinden Flecken von Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichtsschreibung dar, aber ein ‚ganzes Wissen‘ wird doch notwendig verfehlt.

Welche Rolle spielt die ‚Ideengeschichte‘ in der historischen Rückbesinnung und inwiefern geht ‚Körper‘ vergessen in dieser Ideengeschichte ‚ganzer‘ Medizin? Ein gutes Beispiel ist Viktor von Weizsäcker, der „die *Ideen* der Romantik“ mobilisiert, die „die Forderungen an die künftige Medizin“ enthielten²¹, um, so die grundlegende Zielrichtung, vermittelt der Verschwisterung von „Naturerkenntnis, Menschenerkenntnis und Kunstfertigkeit“²² zu einer „komplementären Einheit leiblicher und seelischer Ausdrucksmöglichkeiten menschliche[n] Daseins“ zurückzufinden.²³ Die sogenannten krisenhafte Gegenwart der Medizin²⁴ erzählt von Weizsäcker als den Verlust jenes „Gedankengut[s] der ärztlichen Romantik“²⁵, der auf den naturwissenschaftlichen Aufschwung der Medizin während des 19. Jahrhunderts zurückzuführen sei, und appelliert an die Notwendigkeit des neuerlichen historischen Rückbezugs. Dass es sich dabei um eine rhetorische Strategie handelt und die ‚Anderen‘ aus dem 18. Jahrhundert

21 Viktor von Weizsäcker, „Romantische Medizin“. Zum Werk von Werner Leibbrand [1937], in: Ders, *Gesammelte Schriften 1: Natur und Geist. Begegnungen und Entscheidungen*, hg. v. Peter Achilles u.a., Frankfurt/M. 1986, 544-547, hier 547. Bezug ist: Werner Leibbrand, *Romantische Medizin*, Hamburg/Leipzig 1937. „Romantisch“ kann zum einen eine „Epoche der Heilkunde“ meinen, „die gleichzeitig und in enger Verbindung mit der künstlerischen, politischen und wissenschaftlichen Romantik um 1800 entstand“, die Medizingeschichte spricht manchmal auch von „Goethezeit“; sowie 2. eine „mehr oder weniger scharf bestimmte an keine Zeit geknüpfte Auffassung von der Heilkunde, in der man retrospektiv ‚Vorahnung‘ oder ‚Wiederaufnahme‘ der Problemstellungen aus der romantischen Epoche konstatieren mag.“ Vgl. Werner Milch, *Romantische Medizin. Ihre Probleme und ihr Problem*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4, H. 1 (1949), 119-122, hier 119.

22 Viktor von Weizsäcker, *Die Grundlagen der Medizin*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften 7: Allgemeine Medizin und Grundfragen medizinischer Anthropologie*, hg. von Peter Achilles u.a. Frankfurt/M. 1987, 7-28, hier 8.

23 Viktor von Weizsäcker, *Meines Lebens hauptsächliches Bemühen*, in: Ders, *Gesammelte Schriften 7*, 372-392, hier 374.

24 Zum Krisentopos vgl. Leibbrand, *Romantische Medizin*, 186: „Wer die Schlagwortregister medizinischer Zeitschriften in den letzten zehn Jahren durchsieht, dem kann nicht entgehen, daß immer wieder das Wort ‚Krise‘ auftaucht, daß immer wieder von der Reformbedürftigkeit der Heilkunst die Rede ist. Die Krisenmerkmale der Medizin werden im allgemeinen ziemlich gleichmäßig geschildert: in das Zeitalter der Technik gestellt, sei die Heilkunde ganz in deren Bann geraten, sei technisiert, sei unpersönlich geworden, entspreche handwerksmäßig einer immer mehr gegliederten Spezialreparaturwerkstatt, in der man die Übersicht über das Ganze verloren habe.“ Vgl. auch Volker Roelke, *Krise der Medizin – Modelle der Reform. Zur Frühgeschichte von Psychotherapie und Sozialwissenschaften in der Medizin: Psychotherapeut* 61 (2016), 237-242.

25 Weizsäcker, *Romantische Medizin*, 545.

eher als textuelle Inszenierung, denn als historische Verkörperung eines konkreten medizinischen Wissens oder Handelns aufgerufen sind, ist nicht der interessanteste Punkt: Entscheidend ist, dass die vorgenommene „Consultation über den Zustand der Dame Medizin“ als eine völlig körper-lose Geschichte narrativiert wird: Vor den Kulissen einer Geschichte, die als *Gang des Geistes* kohärent abläuft und sinnvoll rekonstruierbar ist, treten die Akteure als körperlose Stellvertreter ihrer unendlichen Ideen auf.²⁶ Die Rede von der „Consultation über den Zustand der Dame Medizin“ stammt aus Herrmann von Helmholtz' *Denken in der Medizin* (1877), das Heerscharen von jungen Ärzten (von Weizsäckers Lehrern) zum „Katechismus ihrer medizinisch-wissenschaftlichen Überzeugung“ geworden sei, daher die beklagenswerte Einseitigkeit naturwissenschaftlichen Wissens in der Biomedizin.²⁷ Aber auch für von Helmholtz, so narrativiert von Weizsäcker, habe sich das medizinische Wissen schon über bestimmte „Schulen“ und deren Ideen formiert: Helmholtz erzählt seine Lehrgeschichte als Emanzipationsgeschichte von der „naturphilosophischen Spekulation (er denkt dabei an Schelling) und der deduktiven Systemmedizin (er denkt dabei an Stahl und Brown)“ seiner Jugendtage.²⁸ Das Zitat der „Consultation“ macht lesbar, dass der historische Rückgriff bei aller Kritik die Struktur der Helmholtz'schen Erzählung übernimmt: Sie funktioniert nicht nur ebenso nach dem narrativen Prinzip der großen Erzählung – zeichnet große Linien des Aufstiegs und/oder Verfalls, teilt schematisch in ‚Freund‘ und ‚Feind‘²⁹, kennt wenig Feinheiten oder Ambivalenzen und keine Brüche; sie ist vor allem: zwar männlich konnotiert, aber doch eigentlich körper-los. Ein solcher körperloser Stellvertreter ewig-persistenter – ‚romantischer‘ – Ideen ist J. W. von Goethe, den auch von Weizsäcker zitiert, wiederum „Zit. nach Mitscherlich“: „Die Wissenschaft steht inmitten der politischen Ordnung, und wir vergessen nicht, daß, wie Goethe einmal ausspricht, ‚Religion, Kunst und Wissenschaft eins sind von Anfang und am Ende, wenngleich in der Mitte getrennt‘.“³⁰

26 So lobt von Weizsäcker an Leibbrands Rückgang auf die Romantik nicht etwa neu-romantische „Wiederholung“ dieser oder jener „Quacksalberei“, sondern, dass Leibbrand die Medizin als „Teil der Geistesgeschichte“ begreife und die „Notwendigkeit der großen *Ideen* der romantischen Medizin“ [Herv. i. Orig.] in den Blick rücke; Weizsäcker, *Romantische Medizin*, 544f.

27 Weizsäcker, *Die Grundlagen der Medizin*, 7.

28 Ebd., 8.

29 Vgl. zu diesem Prinzip des „Epos“ Michael Hagner, *Scientific Medicine*, in: David Cahan, Hg., *From Natural Philosophy to the Sciences. Writing the History of Nineteenth-Century Science*, Chicago 2003, 49-87, hier 56-58.

30 Weizsäcker, *Die Grundlagen der Medizin*, 9. Leibbrand führt Goethe als vitalistischen Anti-Mechanisten an: „Die ‚Lebenskraft‘ der Vitalisten, die so lange geschmäht worden war, erschien aufs neue im biologischen Denken. Die schöpferische Natur, dieser

Auf Goethe beruft sich auch Karl Leonhard, um den es im Verlauf dieses Beitrags ausführlich gehen wird. 1972 publiziert er einen Aufsatz in der italienischen Zeitschrift *Totus Homo. Rivista Scientifica Interdisciplinare*, „On a special form of psychotherapy, already used by Goethe and Kant“.³¹ Vorgestellt wird darin eine bestimmte Form von Verhaltenstherapie durch „in vivo procedures“, in diesem Fall für Phobiker, bei der eine Konfrontation mit „real-life situations“ zur Heilung führe.³² Zitiert wird aus dem 9. Buch von Goethes *Dichtung und Wahrheit*, in dem von einem „Gesundheitszustand“ berichtet ist,

der mich bei allem, was ich unternehmen wollte und sollte, hinreichend förderte; nur war mir noch eine gewisse Reizbarkeit übrig geblieben, die mich nicht immer im Gleichgewicht ließ. Ein starker Schall war mir zuwider, krankhafte Gegenstände erregten mir Ekel und Abscheu. Besonders aber ängstigte mich ein Schwindel, der mich jedesmal befiel, wenn ich von einer Höhe herunter blickte.³³

Weiter berichtet Goethes Text, er habe sich sodann selbst therapiert, indem er sich absichtlich und übermäßig derartig ‚reizenden‘ Situationen ausgesetzt habe – inmitten der lautesten Trommeln, auf den höchsten Türmen, in „Kirchhöfe[n]“, an „einsame[n] Örter[n]“, bei „nächtliche[n] [...] Kapellen und was hiemit verwandt sein mag“ – und nicht zuletzt im

Klinikum des ältern Doktor Ehrmann, sowie [bei den] Lektionen der Entbindungskunst des Sohns, in der doppelten Absicht, alle Zustände kennen zu lernen und mich von aller Apprehension gegen widerwärtige Dinge zu befreien. Ich habe es auch wirklich darin so weit gebracht, daß nichts dergleichen mich jemals aus der Fassung setzen konnte.³⁴

Gegen solche „sinnlichen Eindrücke“ sowie „gegen die Anfechtungen der Einbildungskraft“ will sich der junge Goethe umfangreich ‚immunisiert‘ haben.³⁵

Goethesche Entwicklungsgedanke, trat wieder an die Stelle einer mechanistischen Erklärung aller Lebensvorgänge [...].“ Leibbrand, *Romantische Medizin*, 25.

31 Karl Leonhard, On a special form of psychotherapy, already used by Goethe and Kant, in: *Totus Homo. Rivista Scientifica Interdisciplinare* 4.2 (1972), 56-60.

32 Ebd., 56f.

33 Johann W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 9: Autobiographische Schriften II, München: DtV 2000, 374. Vgl. Leonhard, On a special form of psychotherapy, 57.

34 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 374-375. Vgl. Leonhard, On a special form of psychotherapy, 57.

35 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 375. Leonhard zitiert auf Englisch „against the infections of the imagination“, Leonhard, On a special form of psychotherapy, 57. Vgl. zu Ansteckung und Immunisierung einschl. Cornelia Zumbusch, *Die Immunität der Klassik*, Frankfurt/M. 2014.

Leonhard hält Goethes Symptome eindeutig für neurotische, konkret phobische, Goethe aber für – zum Glück – ausreichend energetisch, um sich sogar selbst, ohne die übliche Begleitung durch einen Psychotherapeuten, daraus habe befreien können. Gönnst man auch jeder:m Patient:in eine solche Befreiung von allen neurotischen Reizbarkeiten, so bleibt auffällig, dass Leonhard in Goethes „Apprehension[en] gegen widerwärtige Dinge“ nur die Angst vor bestimmten Orten sehen will, „churchyards, solitary places, chapels by night, and especially of heights on mountains and towers“.³⁶ Zu tun hat das damit, dass Leonhard in Anspielung auf Goethes Titel überzeugt ist, „Goethe’s report“ sei „undoubtedly ‚truth‘, not ‚poetry‘“.³⁷ Es ist eine erstaunliche Reduktionsleistung der Konnotationen bei Goethe – der „poetry“ –, nur auf das *psychische* Geschehen zu fokussieren (die Affektaufschaukelung, die Leonhard bei den phobischen Neurosen für zentral hält). Nicht in den Blick kommt, wie aufgeladen die *Körperregungen* in dieser Passage sind, dass das Phobische nicht auf Situationen beschränkt ist (Leonhard spricht von Situationsphobien), sondern im Besonderen das gesamte Verhältnis zum ‚Körper‘ durchdringt; und zwar ‚Körper‘ in seinen leiblich-kreatürlichen „Zustände[n]“, etwa jenen des Gebärens und des Geborenwerdens, die mit der Entbindungskunst von Johann Christian Ehrmann ins Spiel kommen. Und als ‚Dichtung‘ gelesen ist Goethes ‚Türme‘ Phallussymbole und konnotieren nicht nur die Dichterpotenz, sondern mit dem befürchteten Fall auch den alttestamentarischen ins ‚Sklavenkleid‘ menschlich-irdischen ‚Fleisches‘ inklusive der damit einhergehenden erkenntnislogischen Neuerungen.

Es ist sicher überpointiert, Walter Benjamins Forderung nach einer materialistischen Geschichtsschreibung bereits für Körpergeschichte zu halten – aber tatsächlich steigen seine Geschichtsthesen mit einer erstaunlichen Körper- und Spielszene ein: Nämlich der berühmten Parabel vom Schachautomaten, der mit einer mit Spiegeln versehenen Tischkonstruktion so gebaut ist, dass er die „Illusion“ erweckt, er funktioniere ohne materielle Apparatur.³⁸ Tatsächlich aber sitzt unter diesem Tisch

36 Leonhard, On a special form of psychotherapy, 58.

37 Ebd.

38 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Ders., Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa, ausg. und mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt/M. 2007, 129-140, hier 129: „Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘

ein „buckliger Zwerg“, der die Fäden der Puppe zieht, die die perfekte Spielgegnerin ist und jeden Zug pariert. Während aber der berühmte Schachtürke Wolfgang von Kempelens (1734-1804) zumeist hinsichtlich des Verhältnisses Mensch-Maschine bzw. als Allegorie perfekter Mechanisierung gelesen wurde, bekommt der „bucklige Zwerg“ bei Benjamin einen erstaunlich physischen Zug, ein Surplus an ‚Körper‘, eine Überbetonung nicht nur seiner Potenzen, sondern auch der *Disabilitäten*, die dem mechanischen Funktionieren potenziell entgegengehen.



Abb. 1: Joseph Friedrich zu Racknitz, Ueber den Schachspieler des Herrn von Kempelen und dessen Nachbildung, 1789 (links) und Buckliger Zwerg, Groteskfigur, Bronze-Statue Hellenistisch, ca. 2. Jhd. vor Chr.

Ausgehend von diesem subkutanen Zug der Geschichtsbetrachtung nimmt sich der Beitrag vor, im ‚ganzen‘ Begehren der Psychiatrie den Künsten gegenüber diesem ambivalenten ‚Körper‘ zu folgen.

2. Karl Leonhards „Individualtherapie der Neurosen“

Besonders häufig findet man in der schöngeistigen Literatur *demonstrative Persönlichkeiten*. Teils lügen und schwindeln sie mit solcher Selbstverständlichkeit, daß man eine schauspielerische Neigung annehmen muß, teils zeigen sie auch gröbere hysterische Symptome. Mit ihrem

nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“

beweglichen Verhalten, mit ihrer Begabung, verschiedene Rollen zu spielen, eignen sich Hysteriker wohl besonders gut, eine Dichtkunst zu beleben. Da ein hysterischer Zug eine Bereitschaft zu einem gelösten Denken mit sich bringt und dadurch die Phantasie erhöht, darf ich außerdem die Vermutung äußern, daß manche Dichter das hysterische Reagieren besonders gut nachfühlen können, weil sie selbst einen Zug davon haben.³⁹

Das stammt nicht etwa aus der Feder eines Dichters oder einer Literatur-Denkerin, sondern besagten Psychiaters und Neurologen Karl Leonhard. 1957 übernimmt er das Direktorium der Psychiatrischen und Nerven-klinik der Charité in Ost-Berlin und richtet innerhalb der Klinik erstmalig eine psychotherapeutische Abteilung ein: Die 50 Betten dieser ‚Station 5‘ waren „schnell belegt“.⁴⁰ Eine offene psychotherapeutische Abteilung zu gründen war eng mit Leonhards Neuerkenntnissen zur Neurose verknüpft, so dass die Abteilung vor allem neurotischen Patient:innen zur Verfügung gestellt wurde. Leonhard war zu dem Schluss gekommen, „dass die eigentliche, ich möchte sagen, die einzige Aufgabe der Ärzte und Psychologen in den psychotherapeutischen Abteilungen darin besteht, Neurotiker zu heilen“ und dass eine Neurosenabteilung zur Ausstattung einer jeden Psychiatrie gehöre.⁴¹ Auf dieser Station 5 gab es auch „zwei kleinere Zimmer‘ mit sieben Betten, die [...], aus dem Betrieb der Abteilung herausgenommen waren‘. Hier erfolgte die Unterbringung von Patienten aus Theater, Film und Dichtkunst“.⁴² Deren Behandlung war dem „zugereisten Fachmann aus der BRD“ als besonderes Recht zur „Ausübung einer Privatpraxis in der Klinik entsprechend seinen Wünschen“ vertraglich zugesichert worden.⁴³ Zusätzlich zu dem regulären Therapieprogramm der Abteilung – auf „Verhaltens- und Einstellungs-

39 Karl Leonhard, Akzentuierte Persönlichkeiten, 3. überarb. Aufl., hg. von ernst Franzek u. Helmut Beckmann, Würzburg 2000, 246.

40 Karl Leonhard, Meine Person und meine Aufgaben im Leben, hg. Volkmar Leonhard, Würzburg 1995, 70. Vgl. zu Leonhards Hinwendung zu psychotherapeutischen Fragen in den 1950ern Klaus-Jürgen Neumärker, Die „Individualtherapie der Neurosen“ von Karl Leonhard in der Psychiatrischen und Nerven-klinik der Charité Berlin, in: Geyer, Hg., Psychotherapie in Ostdeutschland, 99-105.

41 Dies steht im Kontext einer breiteren Modernisierung der Nerven-klinik der Charité und Neuausrichtung von deren Psychiatrieverständnis, insbesondere durch die Abgrenzung vom Konzept einer geschlossenen Anstalt, durch die Einführung eines breiten Therapieprogramms und die enge Zusammenarbeit von Psychiater:innen mit Psycholog:innen; vgl. Neumärker, Die „Individualtherapie der Neurosen“ und Ellen Sitte, Erfahrungen mit der Individualtherapie nach Leonhard, in: Geyer, Hg., Psychotherapie in Ostdeutschland, 105-109.

42 Neumärker, Die „Individualtherapie der Neurosen“, 100; vgl. auch Geisthövel, Karl Leonhard oder die Individualtherapie der Neurosen, 228.

43 Neumärker, „Individualtherapie der Neurosen“, 100f. Neumärker zitiert aus der Personalakte Leonhards: Archiv der HU Berlin: PA Karl Leonhard, Bl. 31.

änderung“ zielende Methoden der „Ablenkung, Gewöhnung, Umerziehung und zunehmender körperlicher und geistiger Belastung, flankiert von Gesprächen mit beruhigendem und ermunterndem Inhalt“⁴⁴ – wurden diese „Privatpatienten“, darunter auch ‚Künstlerprominenz‘ der DDR „jeden Tag ab 17.30 von [Leonhard und seinen Mitarbeiter:innen] visitiert.“⁴⁵ Das baute zum einen auf einer Versorgungstradition auf, nach der bereits vor Leonhard Parteifunktionäre und Regierungsmitglieder im Regierungs Krankenhaus betreut wurden und Künstler:innen und Theaterleute in die Charité kamen.⁴⁶

Aber über die pragmatisch-therapeutische Frage angemessener Patient:innenversorgung hinausgehend hatten Leonhard und sein Team ein besonderes Interesse für die Künste, das sich in einer Reihe von Publikationen niederschlug.⁴⁷ Einer der Kollegen in der Charité-Psychiatrie systematisiert diesen Zusammenhang rückblickend folgendermaßen:

Auch die ‚Kunst‘ hat Leonhard für sein System säkularisiert. Er war nicht kunstblind wie viele Naturwissenschaftler, für die Kunst eine individuelle Geschmackssache ist. Er benutzte Bilder und Charaktere als Paradigmata, als Vorbilder und Urbilder, als sinnliches Scheinen seiner Ideen. Eine ‚Akzentuierte Persönlichkeit‘ in der Dichtung, etwa ein hysterischer Schuft, ein übernachhaltiger Kohlhaas, ein ungesteuerter Kurt von Koppigen (Gotthelf), sind künstlerische ‚Nachahmungen des Wesens‘ (Aristoteles). Leonhards System ist nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kunst enthalten, wie die Mimik in der darstellenden Kunst, die Phonik in der Musik. Es muß so sein, denn: *veritas est adäquatio intellectus ad rem*. *System* heißt Zusammenhang. Psychologie muß daher, wie Philosophie, mit Kunst, mit Ethik, Logik, sowieso mit Physik und Physiologie zusammenhängen. Dieser Art eines Zusammenhang-Denkens hat Leonhard mit seiner Lehre ein Instrumentarium gegeben, das man der Freuds an die Seite stellen kann, die aber skeptischer und anständiger ist, nicht so glatt eingeht, nicht so verdächtig einleuchtet, wie die ebenfalls auf Lustgewinn und Freiheit basierende Lehre Freuds.⁴⁸

In der Tradition etwa Karl Jaspers scheint Leonhard für eine Psychiatrie zu votieren, die sich nicht aufs Pathologische im Sinne einer pragmatischen Krankheitsbetrachtung einzelner Menschen und Schicksale beschränkt, sondern ins Philosophische ‚übersteigern‘ will. Jaspers hatte

44 Sitte, Erfahrungen mit der Individualtherapie, 108.

45 Briefliche Mitteilung an Verf. von Klaus-Jürgen Neumärker, Januar 2020.

46 Mailwechsel der Verf. mit Michael Geyer, Dezember 2019.

47 Vgl. insbesondere die Aufsätze zu Malern, Schauspielern, Dichtern aus der Gemeinschaftspublikation: Karl Leonhard, Normale und abnorme Persönlichkeiten, u. Mitarb. v. Bärbelies Bergmann u.a., Berlin 1964.

48 Heinz Dietrich, K. Leonhards Psychiatrie und ich, in: Leonhard, Meine Person, 195-200, hier 197f.

eine dergestalt auf ‚Ganze‘ zielende Idee der Pathographie in den frühen 1920er Jahren formuliert; sie fasse, wie er über van Gogh schreibt, die „Persönlichkeit“ als ein „Ganzes“ aus „Handeln, Ethos, Existenz und künstlerische[m] Werk“; neben dem Maler ist vor allem Friedrich Hölderlin Jaspers Modell einer solchen pathographisch zu behandelnden „Persönlichkeit“.⁴⁹ Dass auch Leonhard reges Interesse an Hölderlin hegte, ist daher kein Zufall.⁵⁰ Entsprechend jener ‚Ganzheits‘-Sehnsucht habe er „fast in jedem Satz, den er schrieb oder sagte, auf Dauerhaftes, Wesentliches, Allgemeines [getrachtet...]. Wesensart war sein Lieblingswort. Es weist auf Universales, Ursprung, Allgemeines. Das Individuum ließ sich für ihn durch Allgemeines bis auf den Grund erkennen.“⁵¹

Diese Affinität für die Kunst und die Hinwendung zu Kategorien des ‚Ganzen‘ sind aus zwei Gründen erstaunlich: Zum einen stehen sie im Gegensatz zu der gängigen Leonhard-Imago, als einem akribischen Diagnostiker, peniblen Forscher und vor allem pragmatischen Therapeut, der eine „klassische Psychiatrie“ und „saubere, klare Medizin“ gemacht habe: „Wir haben nicht die Psychiatrie zur Theologie oder zur Soziologie gemacht, wir haben uns mit Krankheiten beschäftigt.“⁵² Zum zweiten beschäftigte sich Leonhard vor allem – dafür ist er bis heute einschlägig – mit nosologischer *Unterteilung*: In der Tradition von Carl Wernicke (1848-1905) und Karl Kleist (1879-1960) mit der Zergliederung jener zuerst von Ernst Albert Zeller (1804-1877) und Wilhelm Griesinger (1817-1869) formulierten⁵³, bei Emil Kraepelin (1856-1926), Eugen Bleuler (1857-1939) und in der DDR-Psychiatrie bei Helmut Rennert (1920-

49 Karl Jaspers, Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, 2. erw. Aufl, Berlin 1926, 128. Vgl. Matthias Bormuth, Karl Jaspers als Pathograph, in: *Fundamenta Psychiatrica* 4: Psychiatrie und Kunst (2000), 154-159.

50 Auch Leonhard liest Hölderlin in einem Aufsatz seiner Pathographie, *Bedeutende Persönlichkeiten in ihren psychischen Krankheiten* (1988) als „Persönlichkeit“, die Krankheit und künstlerisches Werk als Einheit fasst; Hölderlin habe an einer schizophrenen Sonderform, der Kataphasie, gelitten, die sich v.a. in Denk- und Sprachstörungen äußert (etwa paralogische Denkschritte, Agrammatik, vor allem aber Wortneubildungen); die Kataphasie in ihrem „Latenzstadium“ sei nicht das Andere, sondern möglicherweise der Grund für die „sprachliche Leistungsfähigkeit“ und damit das „dichterische Genie“, das zu einem Menschenideal wird. Karl Leonhard, *Bedeutende Persönlichkeiten in ihren psychischen Krankheiten*, Berlin 1988, 212ff.

51 Dietrich, K. Leonhards Psychiatrie und ich, 195.

52 Ralf Herbert Fritz Übelhack, Klinik für Neurologie und Psychiatrie der Charité, über die Leonhard-Ära; Gespräch am 7.1. 1992, in: Rosemarie Stein (Hg.): *Die Charité 1945-1992. Ein Mythos von innen*, Berlin 1992, 156-163, hier 157.

53 Vgl. Wilhelm Griesinger, *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, für Ärzte und Studierende. Stuttgart 1845; vgl. Paul Hoff u. Hanns Hippus, Wilhelm Griesinger (1817-1868) – sein Psychiatrieverständnis aus historischer und aktueller Perspektive, in: *Nervenarzt* 72 (2001), 885-892.

1994)⁵⁴ weiterwirkenden Idee einer „Einheitspsychose“.⁵⁵ Dieser stellt Leonhard die „minutiöse phänomenologische Aufgliederung von ca. zwanzig nach seiner Auffassung voneinander unabhängiger Unterformen der Psychosen“ entgegen.⁵⁶ Der Hang zur klassifikatorischen Auf- und Unterteilung – Leonhard sollte sich selbst eine ‚zwanghafte‘ (sog. „anankastische“) „Neigung zum ordnenden Denken“ bescheinigen⁵⁷ – findet sich auch in der Beschäftigung mit den Neurosen. Anders aber als bei den mehrheitlich biologisch-genetischen Grundlagen der Psychosenbildung, leitet Leonhard die Neurosen von der Frage der „Persönlichkeit“ ab und formuliert davon ausgehend zentrale Aspekte seiner sogenannten „Individualtherapie“⁵⁸, die sich zwar auf das Individuelle der Behandlung beruft, zugleich aber mit diversen Kategorien des Allgemeinen operiert:

Vom Arzt soll jeder dahin geführt werden, wo er als Persönlichkeit in sich einig leben kann. [...] Zweifellos muß man bei diesen Beratungen wissen, mit welchen Persönlichkeiten und ihren charakteristischen Verhaltensweisen man grundsätzlich zu rechnen hat. Daher ist eine Kenntnis der *akzentuierten Persönlichkeiten* notwendig, die eben in ihrer Weise reagieren, nicht so, wie der Untersucher vielleicht reagieren würde. Ferner muß man eine reiche *allgemeine Menschenkenntnis* besitzen, um immer tiefer sehen

54 Vgl. Helmut Rennert, Aufteilung der Psychosen und Einheitspsychose – zwei entgegengesetzte Wege der klassischen Psychiatrie?, in: Nervenarzt 35 (1964), 263-265; Ders., Die Universalgenese der endogenen Psychosen – Ein Beitrag zum Problem „Einheitspsychose“, in: Fortschr Neurol Psychiatr 33 (1965), 251-272; vgl. Ekkehardt Kumbier, Zur Erinnerung an das Leben und Werk Helmut Rennerts (1920-1994), in: Nervenarzt 83 (2012), 76-83; zur wissenschaftlichen Kontroverse Leonhard-Rennert vgl. Hans Szewczyk, Die Phänomenologie im Lebenswerk Karl Leonhards als Höhepunkt eines klassischen und als Ausgangspunkt eines dialektischen Denkens in der Psychiatrie, in: Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie. Zeitschrift für die gesamte Nervenheilkunde und Psychotherapie 37.7 (1985), 373-384 sowie Klaus-Jürgen Neumärker, Karl Leonhard (1904-1988). Psychiater und Neurologe an der Charité in Berlin, in: Nervenheilkunde 4 (2008), 327-333.

55 Vgl. Paul Hoff, Geschichte der Psychiatrie, in: Psychiatrie und Psychotherapie up2date 5.2. (2008), 337-352.

56 Szewczyk, Die Phänomenologie im Lebenswerk Karl Leonhards, 375; vgl. Karl Leonhard, Aufteilung der endogenen Psychosen und ihre differenzierte Ätiologie [1957], 8. Aufl. Stuttgart u.a.: Thieme 2003; vgl. zur Bedeutung der Psychosenklassifikation auch Klaus-Jürgen Neumärker, Karl Leonhards Aufteilung der endogenen Psychosen, in: Hanfried Helmchen, Hg., Psychiater und Zeitgeist. Zur Geschichte der Psychiatrie in Berlin 2008, 369-386.

57 Karl Leonhard, Karl Leonhard, in: Ludwig J. Pongratz, Hg., Psychiatrie in Selbstdarstellungen, Bern 1977, 258-282, hier 260.

58 Der Terminus wird zuerst verwendet in: Karl Leonhard, Individualtherapie und Prophylaxe der hysterischen, anankastischen und senohypochondrischen Neurose, Jena 1959.

zu können, als die Worte der Patienten nahelegen; denn das, was sie sagen, ist oft etwas ganz anderes als das, was tatsächlich gesagt werden sollte.⁵⁹

Hier also hält das oben benannte „System“ oder „Zusammenhang-Denken“ Leonhards wieder Einzug. Und Leonhard greift ausführlich auf die „Dichtung“ zurück als ein Arsenal für Persönlichkeitstypen, mit deren Systematisierung und Klassifikation sich seine Publikationen auseinandersetzen: Beruhe die Aufgabe des Arztes und Psychologen vor allem auf „Menschenkenntnis“, so seien besonders die Dichter „meist zugleich große Psychologen“ gewesen und sei es daher „angezeigt, sich mehr mit ihren Gestalten zu beschäftigen, wenn man individuelle Persönlichkeiten zu erfassen sucht.“⁶⁰ Querliegend zur vornehmlich an Pawlow orientierten, ‚anti-bürgerlichen‘ DDR-Psychiatrie schreibt Leonhard etwa ein Buch, das sich mit „Menschliche[r] Wesensart in der Dichtung“ beschäftigt und sich auf über 50 Autoren – *who-is-who* der Weltliteratur – und ca. 150 Titel bezieht. Das ruft zentrale Prämissen der Erfahrungsseelenkunde des 18. Jahrhunderts auf, die sich aus den Beobachtungen der menschlichen Denk- und Verhaltensweisen speist – Karl Philipp Moritz‘ berühmte „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“⁶¹ – und den Anspruch erhebt, als umfassendes Archiv der Beobachtung und Selbstbeobachtung Sammlung einer erschöpfenden Materialbasis zu sein. In diesem Sinne spezifiziert Leonhard, es ginge nicht darum, „Erklärungen in die Dichtung hineinzutragen“, sondern „aus der Dichtung etwas herauszunehmen, was mir Bestätigung und Veranschaulichung“ gibt, insofern Literatur die Versprachlichung psychologischer Beobachtung sei, denn Dichter seien nicht nur „ausgezeichnete Psychologen“, sondern noch dazu in der Lage, ihre Beobachtungen „sprachlich gut wiederzugeben“.⁶²

An dieser Stelle allerdings wird der Leonhard’sche Anspruch des ‚Herausnehmens‘, der Lektüre und Deutung ist, kompliziert und interessant: Während Leonhard der Dichtung insgesamt ein „gelöste[s] Denken“ und einen erhöhten „Phantasie“-Grad (im 18. Jahrhundert: Einbildungskraft) attestiert, mutmaßt er, wie oben zitiert, über die Dichter im Allgemeinen, besonders aber über literarische Figuren, sie hätten eine erhöhte

59 Karl Leonhard, *Individualtherapie der Neurosen*, 3. stark bearb. Aufl., Stuttgart/New York 1981, 200 [Herv. i. Orig].

60 Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 3. überarb. Aufl., 11.

61 So Moritz in der Einleitung zum ersten Band: Karl Philipp Moritz, Hg., *Gnothi sauton* oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, Berlin 1783–1793, hg. v. Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni. 10. Bde. Lindau 1978. Vgl. Sheila Dickson u.a., Hg., „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“. Zu den Fallgeschichten im „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ (1783–1793), Göttingen 2011.

62 Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 3. überarb. Aufl., 163.

Disposition für eine sogenannte „demonstrative Persönlichkeitsakzentuierung“, die in höherem Grade *hysterisch* zu nennen sei. Die demonstrative Art ist ganz offensichtlich ein Faszinosum Leonhards, auf das er fast repetitiv zurückkommt: „Ganz vordinglich aber ist als positiv die Tatsache zu nennen, daß die hysterische Art *künstlerische Begabung* zu fördern vermag“⁶³, dass der „demonstrative Wesenszug“ (der in höherem Grad hysterisch ist), „den Künstlern [...] häufig eigen ist“.⁶⁴

Dieses Demonstrative, so schlage ich vor, kann zugleich als Anstoß und *Stolperstein* jener auf Persönlichkeitsdiagnostik und Menschenkenntnis basierenden *Lektüreverpflichtung* der Leonhard'schen Psychiatrie und Individualtherapie verstanden werden: Denn ausgefeilter Menschenkenntnis zum Trotz, schreibt Leonhard, gäbe es unter den Neurotiker:innen solche, „die dem Therapeuten viel zu schaffen machen“⁶⁵ – nämlich der Typ „Patient“, der sich unempfänglich dafür zeigt, „daß er bei der Art des Leidens selbst viel zur Heilung beitragen kann“; diesen Neurotiker:innen müsse man „eines Tages mit voller Offenheit [erklären], daß sie an sich völlig gesund sind, aber nicht gesund sein wollen“: Es handelt sich um die „Hysteriker“, die „im Unterbewusstsein [...] alle [...] ein Wissen um das Unechte ihre Leidens mit sich [tragen]“.⁶⁶ Dieser „Hysteriker“ ist offenbar nicht nur eine therapeutische, sondern bereits eine diagnostische Knacknuss; nicht der Erkenntnismodus jener oben beschriebenen Menschenkenntnis stelle sich beim Beobachter ein, nein, „wie man sagen möchte“: „er *erfühl*t das Unechte, weil die Bewegungsformen eben doch nicht genauso sind wie bei tatsächlich vorhandenen Gefühlen.“⁶⁷ Eine solche Hysterika ist etwa die „Probandin“ Hedwig B., die „[i]n der Klinik [...] durch ein demonstratives Verhalten auf[fiel]. Sie sprach immer lebhaft mit eindringlichen Mienen und Gesten, spielte einzelne Begebenheiten ihrer Erzählungen geradezu vor“;⁶⁸ oder Georg I., „erster Opernsänger in verschiedenen mittleren Städten“, der nach einem Unfall plötzlich stottert: auch „sein Auftreten [war] deutlich theatralisch mit weicher, leicht weiblicher Note. Er zeigte sich leicht beeindruckbar und zu Tränen

63 Ebd., 43.

64 Karl Leonhard, Persönlichkeitszüge bei Dichtern und Künstlern überhaupt, in: Ders., Normale und abnorme Persönlichkeiten, 264-274, hier. 266.

65 Leonhard, Individualtherapie, 3. stark bearb. Aufl., 149.

66 Ebd., 150.

67 Karl Leonhard, Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik, 2. überarb. Aufl. Leipzig 1976, 261. [Herv. SW].

68 Leonhard, Akzentuierte Persönlichkeiten, 3. überarb. Aufl., 45; vgl. zu Hedwig B. auch Gerhard Otremba, Demonstrative Persönlichkeiten im sozialen Leben und in autosuggestiven Neurosen, in: Leonhard, Normale und abnorme Persönlichkeiten, 112-122, hier 117-119.

gerührt.“⁶⁹ Diese Neurotiker:innen machen in ihrer Theatralik nicht nur „dem Therapeuten viel zu schaffen“, auf die sogenannten Hysteriker:innen trifft in besonderem Maße zu, wie oben zitiert, dass „das, was sie sagen, [...] oft etwas ganz anderes [ist] als das, was tatsächlich gesagt werden sollte“, so dass die Herausforderung gilt, „immer tiefer sehen zu können, als die Worte der Patienten nahelegen“ (s. o.). Diesem spezifischen Zusammenhang zwischen dem Hysterischen und Literarischen bzw. Theatralen geht der Beitrag im Folgenden nach und vertieft sich zunächst in die Leonhard'sche „Individualtherapie“ und das Konzept der ‚Persönlichkeit‘, vor deren Folie sich die Problematiken rund um die (hysterische) Neurose konturieren lassen.

Anders als die endogenen Psychosen führte Leonard die Neurosen nicht grundsätzlich auf „abnorme Persönlichkeitsstrukturen“ zurück: Mindestens bezüglich „leichterer Neurosen mußte ich mich völlig von der Neigung abwenden, eine vorgegebene Abnormalität sei die Voraussetzung für die neurotische Entwicklung.“⁷⁰ Indem Neurosen im Unterschied zu endogenen psychischen Erkrankungen als „das Ergebnis einer abnormen psychischen Auseinandersetzung mit äußeren Gegebenheiten“ definiert werden, werden sie zu einer Art fluidem Gradmesser zwischen dem ‚Normalen‘ und dem ‚Abnormen‘, bei deren Einordnung zunächst ‚weiche‘ Kriterien wie das starke Leiden der Betroffenen unter ihren Beschwerden oder die Beeinträchtigung in der Lebensführung zu Rate zu ziehen waren.⁷¹ Es gäbe zwar „bestimmte Eigenheiten“, die „zur Neurose disponieren, aber Eigenheiten, die durchaus normal sind.“ Erst bei „Verdichtung ihrer Auffälligkeit“ werden diese „abnorm“, haben aber „im allgemeinen [...] nichts Pathologisches an sich“.⁷² Leonhard unterschied entsprechend für alle Menschen verschiedene ‚normale‘ Wesensarten: übergenau, übernachhaltig, demonstrativ, stimmungslabil, hyperthym, dysthym, überschwenglich, emotiv, ängstlich und ungesteuert. In akzentuierter Form würden diese Arten zur Persönlichkeitsstruktur und in abnormer zur psychopathischen Ausgestaltung – wenn die Wesensmerkmale *etwas*, im Rahmen des ‚Normalen‘, bzw. *deutlich* vom Durchschnitt abweichen. Die „Individualtherapie“ sollte sich zum einen an der „Individualität des Patienten“ orientieren, d.h. an dem spezifischen Persönlichkeitstyp. Von diesem hinge auch ab, welche Neuroseform typischer Weise zur Ausbildung komme: Zwar begünstigten manche Erlebnisse eher die eine oder die andere Neurosenart, doch „wird die Art der Neurose mehr von der inneren

69 Otremba, *Demonstrative Persönlichkeiten*, 120.

70 Leonhard, *Meine Person*, 69f.

71 Vgl. Sitte, *Erfahrungen mit der Individualtherapie*, 105f.

72 Leonhard, *Meine Person*, 70.

Struktur des Menschen bestimmt als vom äußeren Geschehen“⁷³, weswegen also die „Persönlichkeit des Kranken sehr nachdrücklich beachtet werden“ müsse: Denn – sieht man von dem Ausnahmezustand des Krieges ab, der lehrt, „dass jeder Mensch, wie man sagt, ‚hysteriefähig‘ ist“ – „[e]ine hysterische Persönlichkeit bekommt keine Befürchtungsneurose, eine anankastische Persönlichkeit keine Wunschneurose.“⁷⁴

Damit bezieht sich das Kriterium des Individuellen zweitens also auf die besondere Form der Neurose, wobei die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *Befürchtungs-* und *Wunschneurose* vor allem in den späteren Klassifikationen, etwa in der deutlich überarbeiteten dritten Auflage der *Individualtherapie der Neurosen* von 1981, auftaucht. Leonhard grenzt sich damit explizit von der Freud'schen Neurosen- als Hysterielehre ab, in der alle Neuroseformen, auch Freuds „Angsthysterie“, aus „triebhaften Wünschen, die ins ‚Unbewußte‘ verdrängt wurden, abgeleitet werden“.⁷⁵ Gegen diese Generalisierung des Hysterischen differenziert Leonhard bereits in seinen früheren Publikationen drei Grundtypen der Neurose: anankastisch, hypochondrisch und hysterisch. Im ersten und zweiten Fall resultieren sie nicht aus verdrängten Wünschen, sondern ‚echten‘ Befürchtungen und bilden eine Reihe von Unterformen aus, wie Zwangsneurosen, Situationsphobien, Beschäftigungsneurosen, psychogene Tics und verschiedene Nosophobien.⁷⁶ Hinsichtlich des Hysteriebegriffs – hysterische Neurosen werden nicht weiter ausdifferenziert – nimmt Leonhard eine doppelte Abgrenzung vor: Zum einen hält er mit Blick auf die statistisch weit verbreiteteren Formen der Befürchtungsneurose⁷⁷ daran fest, dass es Neurosen gibt, die nicht hysterisch sind. Zum anderen verteidigt er den Hysteriebegriff im engeren Sinne gegen dessen Auflösung in allgemeineren Konzepten des Psychogenen. Wie relevant diese Differenzierung ist, zeigt, dass Leonhard schon 1963 eine Vereinfachung seiner 3-Teilung für denkbar hält:

Wenn man das Schema im Bereich der Neurosen vereinfachen möchte, dann muß m. E. wenigstens die Trennung zwischen den hysterischen

73 Leonhard, *Individualtherapie der Neurosen*, 2. Aufl., Jena 1965, 11.

74 Leonhard, *Individualtherapie*, 3. stark bearb. Aufl., 14.

75 Ebd., 11.

76 Vgl. Ebd., 22-147.

77 „Diese Fälle [anankastische und hypochondrische Neurosen] sind auch gar nicht selten. Ich sehe sie in der ambulanten Sprechstunde wie in der Klinik sogar viel häufiger als die Hysteriker.“ Leonhard, *Individualtherapie*, 2. Aufl., 15. Vgl. dazu auch die statistische Aufstellung für die 3 Jahr 1960-1962: Bärbelies Bergmann, *Persönlichkeiten bei Neurosen im Erwachsenen- und Kindesalter*, in: Leonhard, *Normale und abnorme Persönlichkeiten*, 71-86.

(zweckbestimmten) und den anankastischen (angstbestimmten) Neurosen bleiben.⁷⁸

Dabei galt den letzteren Kranken Leonhards größere Wertschätzung, denn wie auch die Hypochonder zeigen die Zwanghaften einen „Gesundungswillen“.⁷⁹ Hysterische Neurosen hingegen seien konturiert, so beruft sich Leonhard auf Karl Bonhoeffer, als diejenigen „psychogenen Reaktionen [...], denen ein Wunsch zur Krankheit zugrunde liegt“, so dass die hysterischen Neurosen „unter dem Einfluß einer inhaltlich bestimmt gearteten *Willensrichtung*“ entstehen und erhalten werden.⁸⁰ Deswegen ist auch die Therapie der hysterischen Neurose in einem Punkt von derjenigen der Befürchtungsneurosen unterschieden: Im Falle dieser – und nur dieser – psychogenen Störung habe die Therapie „erzieherischen Charakter“, ziele auf „Umerziehung“ der „inneren Haltung“. Nicht mit Moral, aber mit Vernunft solle man der:dem hysterischen Neurotiker:in kommen, und zur Einsicht bringen, „daß ein Kranken- oder Rentendasein kein erstrebenswertes Ziel im Lebens ist.“⁸¹

3. ‚Echte‘ Neurosen und ‚falsche‘ Demonstrativa – Neue Diskussionen um die alte Traumatische Neurose und neue „Intimformen des Reagierens“

Die Frage der „Zweckbestimmtheit“ der hysterischen Reaktionsformen und das Kranken- als „Rentendasein“ sind wichtige Stichworte, um Leonhards Position in der Tradition der Hysterie- bzw. Neurosediskussion zu klären und den Einsatz der Persönlichkeitstypen zu verstehen. Dass Leonhard in seiner *Individualtherapie* Ernst Kretschmers Aufsatz zur *Begutachtung der Neurosen und psychopathischen Reaktionen in der Sozialversicherung* (1957) zitiert, der „jeder echten Neurose ein[en] tendenziöse[n] Faktor“ attestiert und vor dem Hintergrund von Gutachterfragen in den 1950er Jahren noch einmal an die Debatte um die sog. Traumatische bzw. Unfall- oder Renten-neurose erinnert⁸², sollte aber nicht

78 Karl Leonhard, Diagnosenverzeichnis psychiatrischer und neurologischer Krankheiten, in: Psychiatrie, Neurologie und Medizinische Psychologie 15 (1963), 346-350, hier 347.

79 Vgl. Geisthövel, Karl Leonhard, 227.

80 Leonhard, *Individualtherapie*, 3. stark bearb. Aufl., 11. Vgl. Karl Bonhoeffer, Wie weit kommen psychogene Krankheitszustände und Krankheitsprozesse vor, die nicht der Hysterie zuzurechnen sind? In: Allg. Ztschr. f. Psychiatrie 68 (1911), 371. Vgl. zur Frage des Willens Esther Fischer-Homberger, Der Begriff des freien Willens in der Geschichte der traumatischen Neurose, in: Clio Medica, Vol. 6 (1971), 121-137.

81 Leonhard, *Individualtherapie*, 3. stark bearb. Aufl., 149.

82 Ernst Kretschmer, Die Begutachtung der Neurosen und psychopathischen Reaktionen in der Sozialversicherung, in: Deutsche medizinische Wochenschrift 82.13 (1957), 433-

darüber hinwegtäuschen, dass sich Leonhard *nicht* – oder nicht nur – in den Bahnen derjenigen zweckrationalistischen Argumentation bewegt, die die hysterische Neurose auf Vortäuschung und „Begehrungsvorstellungen“ zurückführt.⁸³ Aufgehoben in dieser Debatte ist der versicherungstechnisch nachvollziehbare, ethisch wie epistemologisch problematische Bedarf, zwischen ‚echter‘ und ‚unechter‘ Krankheit unterscheiden zu können. Noch 1957 bezieht sich Kretschmer in dem bei Leonhard zitierten Aufsatz auf die daraus ererbten Schwierigkeiten, namentlich die Frage, inwiefern durch die „These der ‚Unbewußtheit‘ eines neurotischen Vorgangs etwas über seinen *Krankheitswert* ausgesagt werden könnte.“ Immerhin sei Freud davon ausgegangen, „daß die von ihm als ‚unbewußt‘ bezeichneten Vorgänge in der psychischen Dynamik der Gesunden ebenso zu beachten sind wie bei den Neurosen und Psychosen.“⁸⁴ Dies sei ein Grund, warum es immer noch zum „Unsicherwerden der Maßstäbe in der Begutachtung psychisch reaktiver Symptombilder“ käme. Ist denn die ‚Störung‘, so lautet die Frage, überhaupt eine ‚echte‘ Krankheit? Und vor dem Hintergrund welcher Kriterien könnte über ihre ‚Echtheit‘ entschieden werden?⁸⁵ Damit reaktiviert Kretschmer jenen Diskussionszusam-

435; vgl. Leonhard, Individualtherapie, 2. unv. Aufl., 15. Die Geschichte rekonstruiert umfangreich Esther Fischer-Homberger, Die traumatische Neurose. Vom somatischen zum sozialen Leiden [1975], Gießen 2004; vgl. auch Sebastian Knoll-Jung, Zwischen Verfahrenslogik und ärztlichem Eigensinn. Die Praxis ärztlicher Begutachtung in der Unfallversicherung 1884-1914, in: Alexa Geisthövel u. Volker Hess, Medizinisches Gutachten. Geschichte einer neuzeitlichen Praxis, Göttingen 2017, 70-94 (s.a. die Einleitung der Hg.); ebenso: Ruth Kloocke, Psychological injury in the two World Wars: Changing Concepts and Terms in German Psychiatry, in: History of Psychiatry 16 (2005), 43-60; vgl. auch Paul Lerner, Hysterical Men. War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890-1930, Ithaca/London 2004; Mark S. Micale: Hysterical Men: The Hidden History of Male Nervous Illness, Cambridge 2008; Wolfgang U. Eckart: Medizin und Krieg. Deutschland 1914-1924, Paderborn 2014. Vgl. zur Begutachtung in der Nachkriegspsychiatrie vgl. Svenja Goltermann, Die Gesellschaft der Überlebenden. Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg, München 2009.

83 Der Begriff der Begehrungsvorstellungen ist von Adolf von Strümpell, Ueber die Untersuchung, Beurtheilung und Behandlung von Unfallkranken, in: Münchener Med. Wochenschrift 49 u. 50 (1895), 1137-1140 bzw. 1165-1168.

84 Kretschmer, Die Begutachtung der Neurosen, 434.

85 Ebd., 433. Kretschmer hält den:die Neurotiker:in für eine „durch Anlage und Umweltwirkung in ihrer Struktur verbogene Persönlichkeit“, bezweifelt aber „daß die abwegige Charakteranlage und die dadurch bedingte mißtrauisch aggressive nervöse Dauergereiztheit nach Art und Grad einer Geisteskrankheit oder überhaupt einer Krankheit gleichzusetzen wäre“; vielmehr handele es sich um eine „Streben nach ‚Krankheitsgewinn‘“. Kretschmer empfiehlt daher zwar „soweit möglich, ärztliche Einhilfe und eine besonders sorgfältige Berufsberatung und Arbeitsvermittlung“, es ginge aber auch darum „auf lange Sicht das Wohl des ganzen Volkes im Auge behalten: den Schutz nicht nur des Lebensschwächeren, sondern ebenso aller fleißigen und lebensstüchtigen

menhang der 1910er und frühen 1920er, der zu Bonhoeffers Willensbegriff und zum Begriff der Rentenneurose geführt hatte und im Entscheid des Reichsversicherungsamts vom 24. 9. 1926 vorläufig geklärt war: Dieser beruft sich auf die „Vorstellungen“, die Möbius starkgemacht hatte, und schließt hinsichtlich Unfallversicherung und Rentengewährung diejenigen Arten von Erwerbsunfähigkeit aus, die – so zitiert Kretschmer erneut 1957 – „ihren Grund lediglich in der *Vorstellung*, krank zu sein oder in mehr oder weniger bewußten Wünschen“ haben.⁸⁶

Auf den ersten Blick wirkt es, als bemühe Leonhard Kretschmer und die Rentendebatte vor allem, um die ‚echten‘ Neurosen – die Zwänge, Phobien und Hypochondrien – von dem Verdacht des Unechten zu befreien und gleichzeitig als Neurosen psycho-therapiefähig zu machen; tatsächlich erwähnen seine Mitarbeiter auch vor allem diese Neuroseformen und sind unter den in den Arbeiten erwähnten Hysteriker:innen auch einige jenes ‚sozial-neurotischen‘ Typs: „schwer anpassungsfähig[] und durch chronisches Lebensressentiment geprägt“.⁸⁷ Etwa Eva W., geboren 1919, die „als jüngstes von 7 Geschwistern“ und „Nesthäkchen“ von klein auf ihre Launen hat durchsetzen können; als Erwachsene entwickelte sie Anfälle, bei denen sie „für einige Minuten ‚abwesend‘ [wurde,...] starr [blickte] und [...] drehende Bewegungen mit den Armen aus[führte].“⁸⁸ Das ist Leonhards Urteil:

Man kann hier die demonstrative Art bis in die Kindheit zurück verfolgen. Die Tatsache, daß die Probandin die Jüngste in der Geschwisterreihe war, gibt zwar eine gewisse Begründung dafür, daß sie bevorzugt wurde, aber wahrscheinlich wußte sie auch, wie sie sich bei den Eltern benehmen mußte, um gut dazustehen. [...] Als sie dann ‚zu schwächlich‘ war, um eine Stellung anzunehmen, spielte zweifellose schon ihre Abneigung gegen Arbeit eine Rolle. Diese bestimmte weiterhin ihren Lebenslauf. Teils war sie bestrebt, einen Mann zu finden, der sie ernährte und keine Arbeit verlangte, und ging aus diesem Grunde bereits mit 19 Jahren eine Versorgungsehe ein, teils suchte sie Hilfe in Krankengeld und Rente.⁸⁹

Noch deutlicher fällt das Urteil gegenüber genannter Hedwig B. aus:

Wenn sie eine Stellung ausüben sollte, in der sie nur eine von vielen, in der sie sich einfach einfügen und ihre Pflicht erfüllen sollte, wurde sie jedesmal

Arbeiter, die ihn tragen müssen.“ (435). Psychosomatik als Problematisierung des ‚Wahrheits‘-Kriteriums rekonstruiert einschlägig Monica Greco, *Illness as a Work of Thought*, London 1998.

86 Ebd., 434. [Herv. SW].

87 Ebd., 433.

88 Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 3. überarb. Aufl., 43.

89 Ebd., 44.

schnell krank, demonstrierte körperliche Beschwerden, Schwächezustände, Ohnmachtsanfälle, erzählte von Schüttelfrost, die nie ein Arzt beobachten konnte.⁹⁰

Also doch alles ‚ganz unechte‘ Simulation? Nein: denn Leonhard spricht sich gegen die Verallgemeinerung der zweckrationalen „Begehrungsvorstellungen“ zum hysterischen Charakteristikum aus; bestreitet aber gleichzeitig, dass die hysterische Wunschbildung völlig unbewusst ist –

[v]öllig im Unterbewußtsein taucht kein Wunsch auf, völlig unbewußt kann auch nicht die Erkenntnis kommen, daß durch diese oder jene Maßnahme die Wunscherfüllung möglich sei. [...] Wenn ich etwas unbestimmt aussage, das Ziel müsse wenigstens halbbewußt ins Auge gefaßt worden sein, so soll das heißen, daß der Vorsatz nicht mit klaren Gedanken gefaßt zu werden braucht, sondern dauernd schon durch Verdrängung verwischt werden kann.⁹¹

Mit „Verdrängung“ ist in Abgrenzung von Freud nicht im engeren Sinne ein psychodynamisches Konzept gemeint, sondern, „daß der Mensch ein Wissen, das er an sich haben müßte, für den Augenblick oder auch für länger aus dem Bewußtsein abdrängen kann.“⁹² Bei Hysterikern gehe diese allgemein menschliche Fähigkeit besonders tief: „diese können wirklich ganz vergessen, was sie nicht wissen möchten; es ist ihnen möglich, zu lügen, und dies doch nicht bewußt zu tun.“⁹³ Damit aber sei es gänzlich falsch, „eine hysterische Verstellung als Simulation zu nehmen.“⁹⁴ Entscheidend sei vielmehr, zu erkennen, dass die Verdrängung so ausgebildet ist, dass sie bis in den Bereich des Körperlichen hineinwirken könne:

[Der Hysteriker] kann manchmal auch körperliche Schmerzen verdrängen, kann sich z.B. eine Nadel in den Leib stechen, ohne das als unangenehm zu empfinden; er kann vielleicht, wenn er als Gefängnisinsasse in ein Krankenhaus kommen möchte, einen Löffelstiel oder ähnliche Gegenstände verschlucken, was ihm nur gelingt, wenn er den Würgereflex, der notwendig auftreten müßte, auszuschalten vermag. Er muß in der Lage sein, bis in den körperlichen Bereich hinein zu verdrängen.⁹⁵

Deutlich ist also, dass sich Leonhard klar sowohl von jeder einfachen Zweckgerichtetheit als auch von der Idee einfacher Simulation

90 Leonhard, Akzentuierte Persönlichkeiten, 3. überarb. Aufl., 46.

91 Ebd., 40.

92 Ebd., 38.

93 Ebd.

94 Ebd.

95 Ebd.

unterscheidet: Die hysterische Neurose basiert auf einer spezifischen *In-szenierungsform* von Krankheit, bei der aber durch die ‚Verdrängung‘ bis in den Bereich des Körperlichen hinein die (z. B. konversive) Ausdrucklogik einer einfachen Übersetzung vom psychischen Register ins somatische Symptom zugleich in Frage gestellt ist. Erschwert und herausgefordert wird in besonderem Maße die ‚Lektüre‘ des Persönlichkeitsdiagnostikers. Bei aller Faszination nämlich für die „erhöhte Einbildungskraft“ und besondere „Phantasiebegabung“⁹⁶, musste die „Übersteigerung der natürlichen Ausdrucksbewegungen“⁹⁷ eine Provokation darstellen für die Exploration und Beobachtung, auf der die auf ‚Wesenhaftigkeit‘ abzielende Persönlichkeitsdiagnostik der Individualtherapie fußte.⁹⁸ In der Überarbeitung der *Individualtherapie der Neurosen* für die dritte Auflage (1981) wird dieser Aspekt explizit lesbar. Ein Passus ist ergänzt in dem Einstiegskapitel zur Unterscheidung der Neuroseformen, er argumentiert folgendermaßen: Anders als noch „zu Charcots Zeiten oder auch noch nach dem ersten Weltkrieg“ böten die Hysteriker nun – in den ersten Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg – nicht mehr jene unverwechselbaren „groben Störungen“, sondern vielmehr „unbestimmte körperliche Beschwerden“, die Leonhard mit dem Psychiater Walter von Baeyer (1904-1987) „Intimformen‘ des Reagierens“ nennt.⁹⁹ Der Bezug auf von Baeyer ist aufschlussreich: Als wichtiger anthropologischer und sozialpsychiatrischer Reformator der westdeutschen Nachkriegspsychiatrie hatte von Baeyer einen „Formwandel“ in der Art des „abnormen Reagierens“ auf seelische Belastungen diagnostiziert: „von den Darbietungsformen zu den Intimformen, von den demonstrativen Hysterismen, zu den stillen, blanden, undemonstrativen Bildern matten Versagens, hypochondrischer Beschwerden, organoneurotischer Störungen“.¹⁰⁰ Aus der Klinik fast verschwunden seien „jene erlebnisbedingten Störungen der Körperfunktionen und des seelisch-expressiven Verhaltens, die ein gebärdenhaftes

96 Vgl. Otremba, *Demonstrative Persönlichkeiten*, 113; s. a. Leonhard, *Persönlichkeitszüge bei Dichtern und Künstlern* überhaupt.

97 Otremba, *Demonstrative Persönlichkeiten*, 114.

98 Neben diagnostischem hatte die Feststellung der Akzentuierungen auch einen potenziell prognostischen Wert; so stellte Bergmann bei der Untersuchung von 1024 Patient:innen fest, dass eine Akzentuierung ein wesentlicher Faktor bei der Neuroseentstehung ist: nur ein kleiner Teil der Patienten ist „von Natur aus“ „unauffällig“ einerseits bzw. „psychopathisch“ andererseits: Ganz vorherrschend sind bei unseren Neurotikern die akzentuierten Persönlichkeiten ohne psychopathische Grade“ (= 731 Fälle); d.h. „daß die Akzentuierung einer Persönlichkeit, die sie in normaler Breite nach der positiven oder nach der negativen Seite vom Durchschnitt herausragen läßt eine wichtige Voraussetzung für Neuroseentstehung ist.“ Bergmann, *Persönlichkeiten bei Neurosen im Erwachsenen- und Kindesalter*, 72.

99 Leonhard, *Individualtherapie*, 3. stark bearb. Aufl., 13.

100 Walter von Baeyer u.a., *Psychiatrie der Verfolgten*, Berlin u.a. 1964, 25.

Wesen, den Charakter der Darbietung haben, psychogene Tremoren, Lähmungen, Sinnesausschaltungen, Schmerzdemonstrationen, Anfälle, Dämmerzustände, Pseudodemenzen, demonstrative Selbstmordversuche und ähnliches mehr“, allesamt Formen, denen „im Körperlichen wie im Seelischen [...] das Darbietungshafte gemeinsam ist.“¹⁰¹ Von Baeyer geht es über die statistische Feststellung hinaus um den „Einfluß soziologischer, kultureller, wirtschaftlicher Gegebenheiten auf die Bilder abnormer Erlebnisreaktionen“; deren Ausarbeitung zu einer „Soziologie der Neurosen“ hielte er für ein „dringendes praktisches und theoretisches Anliegen“. ¹⁰²

Interessanterweise zitiert Leonhard zwar diese „Intimformen“, um für die Fortexistenz hysterischer Neurosen auch dann argumentieren zu können, wenn sie dem Arzt in ihrer Formsprache nicht mehr sofort ins Auge springen; die eigentliche Pointe kassiert er aber gleich wieder: Statt nämlich wie von Baeyer davon auszugehen, dass sich die „Erlebnisreaktionen“ vom klar umgrenzten Bereich psychischer und körperlicher Demonstrativa in den ungleich schwerer lesbaren Bereich des Organneurotischen verschieben, attestiert Leonhard, recht klassisch psychogen, einen mehrheitlich *demonstrativen* Persönlichkeitstyp als Prädisposition des:der hysterischen Neurotiker:in. Mit der Lesbarkeit des Demonstrativen steht nicht nur die individuelle Diagnostik und Therapie auf dem Spiel, sondern der gesamte Wissenschaftsbegriff. Der von Leonhard gern zitierte Kretschmer wird pointieren:

Die Wissenschaft ... ist kein Schauspiel ... Für sie gibt es keine pathetische Wahrheit, die man heute bejubelt und morgen verwirft. Für sie gibt es nur die eine klare Frage: richtig oder falsch. Hinter dieser Frage steht der Verzicht auf alle Attrappen und hohlen Worte, der unerbittliche Verzicht auf die bequemen Denkformen der Tagesmeinung, die unendliche Mühsal des Suchens und die schlichte Treue der Beobachtung und des Urteils.¹⁰³

Entgegen dieser strikten Abgrenzung der ‚Wissenschaft‘ vom ‚Schauspiel‘ und „schlichte[n] Treue der Beobachtung und des Urteils“ spielt die Faszination für das ‚Schauspiel‘ in Leonhards Publikationen aber vielfach

101 Walter von Baeyer, Zur Statistik und Form der abnormen Erlebnisreaktionen in der Gegenwart, in: Der Nervenarzt 19 (1948), 402-408, hier 405.

102 Ebd., 402. Vorbild ist Karl Birnbaums, Soziologie der Neurosen. Die Nervösen Störungen in ihren Beziehungen zum Gemeinschafts- und Kulturleben, Berlin 1933.

103 Ernst Kretschmer, Gestalten und Gedanken, Stuttgart 1963, 163; zit. n. Fischer-Homberger, Der Begriff des freien Willens, 133.

eine Rolle¹⁰⁴, paradigmatisch in *Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik* (zuerst 1968).

4. „Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik“ – Schauspielstudien à la Stanislawski eines Psychiaters

In *Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik* interessiert sich Leonhard für „Ausdruckserscheinungen“, insofern „es sich um die körperlichen Abläufe handelt, die unmittelbar, d. h. ohne Zwischenschaltung eines psychischen oder körperlichen Vorgangs, von dem kundgeben, was im Menschen psychisch vorgeht.“ Die sprachliche Wiedergabe von „Gefühls-, Willens- und Denkvorgängen“ hänge dem „Erlebten“ hinterher, während die körperlichen Ausdruckserscheinungen „*während des Erlebens*“ von diesem Auskunft geben.¹⁰⁵ Als Beleg für diese Kundgebung dient Leonhard die Selbstbeobachtung vor dem Spiegel, sie sei

[n]och aufschlußreicher [als die freie Beobachtung des Mitmenschen, SW] [...] da man hier das Zusammenspiel zwischen psychischer Haltung und Mimik unmittelbar feststellen kann. Man versetzt sich in bestimmte psychische Regungen, indem man sich Situationen vorstellt, in denen diese erscheinen, und beobachtet, welche Mienen sich hinzufügen oder hinzufügen möchten. [...] Durch die ‚rückläufigen Verbindungen‘ erhält man weiterhin die Möglichkeit, Mienen unmittelbar zusammen mit ihrem psychischen Inhalt zu beobachten; man erzeugt als erstes die Miene und sieht, was psychisch hinzutritt. Beide Methoden müssen ineinandergreifen; man sucht von der psychischen Regung her den Ausdruck und vom Ausdruck her den Inhalt. [...] Da man sich selbst nicht sieht [...], ist es nötig seine mimischen Bewegungen in den Versuchen ständig mit einem *Spiegel* zu kontrollieren [...]. Wenn man in der geschilderten Weise vorgeht, kann man durch Selbstbeobachtung des inneren und mittels eines Spiegels durch Selbstbeobachtung des äußeren Ablaufs die Bedeutung jeder Miene feststellen. *Ich vermerke, daß dies die wichtigste Methode meiner Untersuchung war.*¹⁰⁶

Leonhard studiert also eine große Anzahl von Mienen und Gesten – z.B. diejenigen des Zornes:

104 Unter den Künstlern gälte die „hysterische Note in der Persönlichkeit“ im Besonderen für den „Beruf des Schauspielers“, Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 3. überarb. Aufl., 51.

105 Karl Leonhard, *Der menschliche Ausdruck in Mimik, Gestik und Phonik*, überarb. Neuaufl. Leipzig 1976, 9 [Herv. i. Orig.] Das Buch geht zurück auf Karl Leonhard, *Ausdruckssprache der Seele. Darstellung der Mimik, Gestik und Phonik des Menschen*, Berlin u.a. 1949.

106 Leonhard, *Der menschliche Ausdruck*, 66 [Herv. i. Orig.].



Abb. 2: Willensmienen, aus: Leonhard, Der menschliche Ausdruck, 105.

Auf den Bildern taucht Schwester Albertine als heftig zornige Akteurin auf; sie hieß mit vollem Namen Albertine Parlitz und war nicht etwa Patientin, sondern Krankenschwester. Schon an der Nervenklinik in Frankfurt am Main und auch später an der Charité stand sie – wie das Personenregister der Autobiografie Leonhards angibt – für die „Aufnahmen von Mienen und Gesten [...] zur Verfügung.“¹⁰⁷ In den Ausführungen über die „Methodik der Untersuchung“ des menschlichen Ausdrucks dankt Leonhard ihr und ihrem schauspielerischen Talent, durch das er „so viele eindrucksvolle Bilder gewann“.¹⁰⁸ Das auf das große „Einfühlungsvermögen“ von Schwester Albertine Parlitz zurückgehende „Mienenspiel von ungewöhnlicher Lebendigkeit“ war Leonhard vor allem als Untersuchungs- und Belegmaterial für die ‚starken‘, potenziell pathologischen Gefühle und „auffälliger[n] Mienen“ dienlich, etwa für Zorn und Ekel.¹⁰⁹

107 Leonhard, Meine Person, 103; vgl. auch die Ausführungen zu den Fotografien in der Einleitung in Leonhard, Ausdruckssprache der Seele, 28ff.

108 Leonhard, Der menschliche Ausdruck, 66.

109 Leonhard, Ausdruckssprache der Seele, 32.

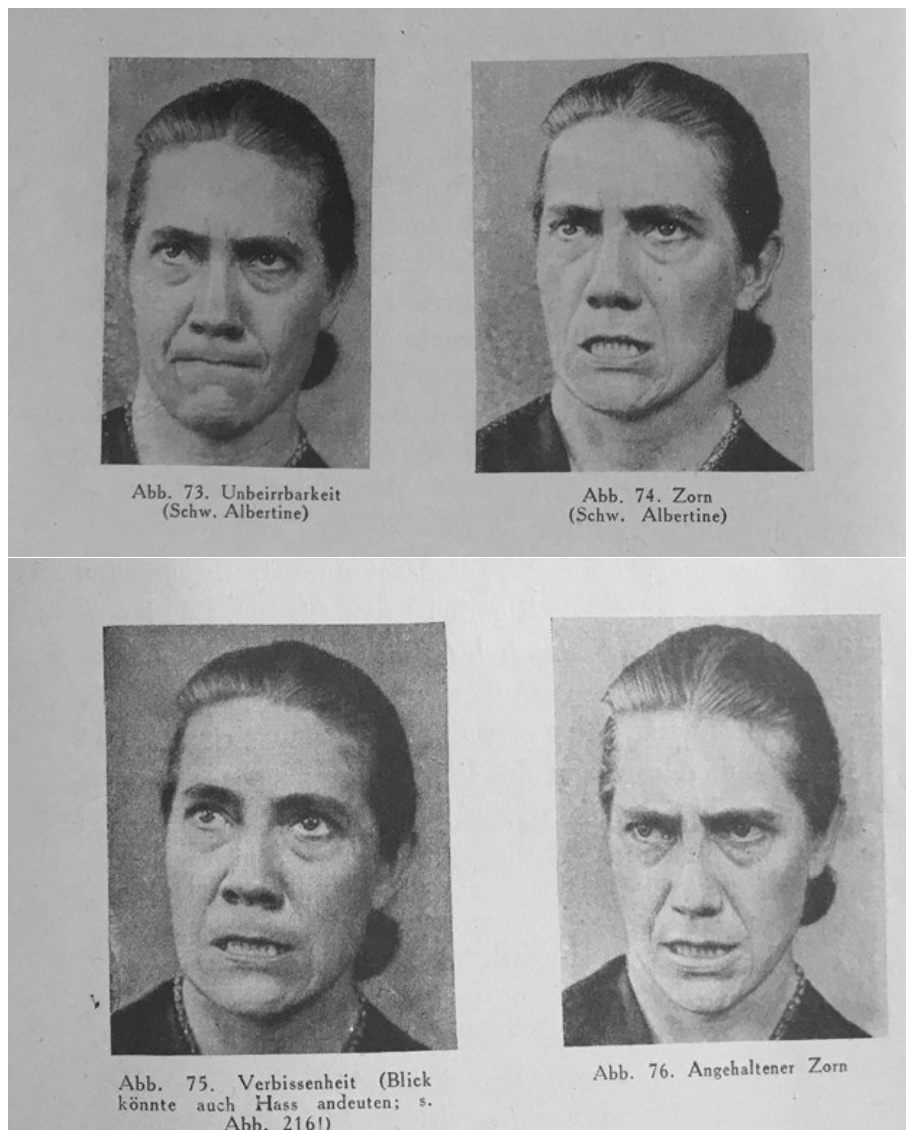


Abb. 3-4: Willensmienen des Zornes, aus: Leonhard, Ausdruckssprache der Seele, 122-123.

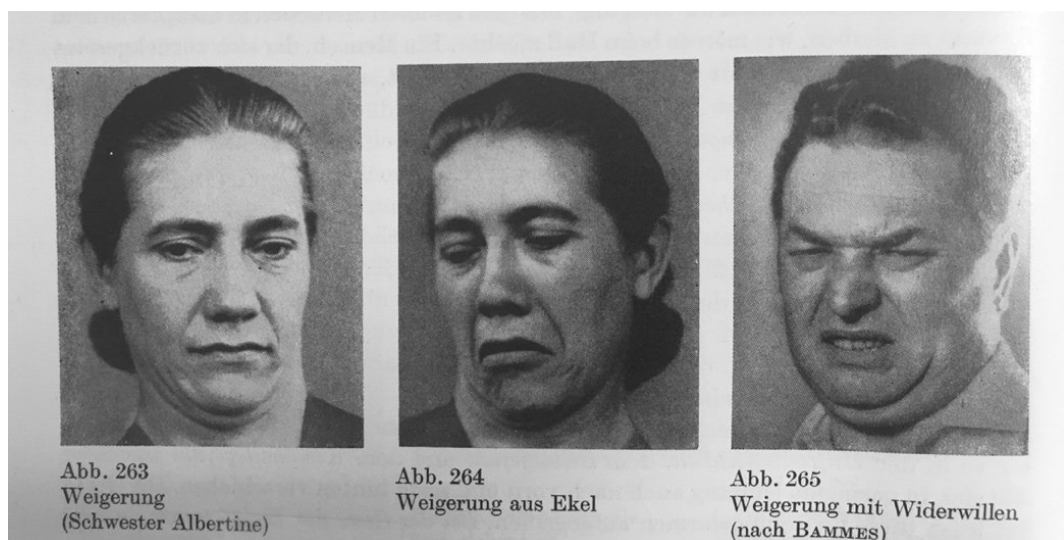


Abb. 5: Gesten der Weigerung, aus: Leonhard, Der menschliche Ausdruck, 184.

Nicht nur dienlich, sondern auch unersetzlich, denn den (theatralischen) Ausdruck dieser starken – pathetischen – Gefühle suchte er vergeblich in den ihm an der Frankfurter Nervenlinik zur Verfügung stehenden ca. 20.000 Krankengeschichten, die er sämtlich auf photographisches Material hin durchsah und in seiner Publikation umfangreich auswertete und materialiter reproduzierte.¹¹⁰ Man muss dies nicht gleich als handfesten Beleg für von Baeyers These über den „Formwandel“ in der Art des „abnormen Reagierens“ und das Verschwinden der theatralen Darstellungsformen in der Nachkriegspsychiatrie lesen; aber deutlich wird doch, dass die von Leonhard verfolgten Ausdrucksweisen starker Gefühle in spezifischer Weise (nur) in Verbindung mit der schauspielerischen Inszenierung zu haben sind – und nicht zufällig ist es mit Frau Grünlich aus Thomas Manns *Buddenbrooks* bereits schon eine literarische Figur, die die Beschreibung einer Körperhaltung abgibt, die Albertine Parlitz, einfühlungsvermögend‘ darstellt (s. Abb. 3-5).¹¹¹ Und genauso wenig scheint es ein Zufall zu sein, dass es u. a. ausgerechnet der zu den „Willensmienen“ zählende Zorn ist – der Wille vormals als *der* Marker für die Hysteriediagnose – der eben nicht ‚unmittelbar‘, sondern nur in der theatralen Nachstellung vor die Linse rückt.

Mit dieser Verquickung ruft Leonhard ein ganzes Arsenal an Affekt- und Theatergeschichte auf: Denn die Vorstellung einer unmittelbaren und wechselseitigen Verbindung zwischen Psyche und Physis und deren Angewiesenheit auf die Schauspielkunst führt ins 18. Jahrhundert zurück;¹¹² und taucht etwa – auch hier mit dem Beispiel des Zorns – in

110 Vgl. ebd., 29.

111 Leonhard, *Der menschliche Ausdruck*, 184: „Zur Charakterisierung der Art von Frau Grünlich heißt es in den ‚Buddenbrooks‘ an einer Stelle: ‚So überhörte Frau Grünlich das mit unsäglich Würde, indem sie den Kopf zurücklegte und trotzdem das Kinn an die Brust zu drücken suchte.‘ Mit ähnlichen Worten wird Frau Grünlich noch mehrmals charakterisiert. Die Haltung ist unbequem, aber gestisch nicht ungewöhnlich.“

112 Vgl. zum sogenannten ‚Theater der Verkörperung‘ aus historischer Sicht einschl. Günther Heeg, *Das Phantasma der natürlichen Gestalt. Körper, Sprache und Bild im Theater des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2000; vgl. zur ‚vierten Wand‘ Johannes F. Lehmann, *Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*, Freiburg 2000; die ‚Verkörperungs‘-Logik rekonstruiert Erika Fischer-Lichte, „Körperlichkeit“, in Dies., *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004, 129-186; vgl. zum „Menschendarsteller“ einschl. Gerda Baumbach, *Schauspieler. Historische Anthropologie des Akteurs*, Leipzig 2012, Alexander Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst: Studien zur ‚eloquentia corporis‘ im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995; Beate Hochholding-Reiterer, *Schauspielkünstler als ‚Dollmetscher‘ der Seele und Menschendarsteller*, in: Felix Lenz u. Christine Schramm, Hg., *Von der Idee zum Medium. Resonanzfelder zwischen Aufklärung und Gegenwart*, Paderborn 2019, 341-356 und Dies., *Kostümierung der Geschlechter. Schauspielkunst als Erfindung der Aufklärung*, Göttingen 2014; vgl. zur

G. E. Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* (1767–69) auf, in der die Schauspielerei dem „Gesetze“ folgt, „daß eben die Modifikationen der Seele, welche gewisse Veränderungen des Körpers hervorbringen, hinwiederum durch diese körperliche Veränderungen [sic] bewirkt werden.“¹¹³ Diesem „Gesetz“ folgend, schlägt Lessing für die „Äußerungen des Zornes“ vor, der Schauspieler müsse deren körperlichen Ausdruck nachahmen – „den hastigen Gang, den stampfenden Fuß, den rauhen, bald kreischenden bald verbissenen Ton, das Spiel der Augenbrauen, die zitternde Lippe, das Knirschen der Zähne usw.“: „so wird dadurch unfehlbar seine Seele ein dunkles Gefühl von Zorn befallen, welches wiederum in den Körper zurückwirkt, und da auch diejenigen Veränderungen hervorbringt, die nicht bloß von unserm Willen abhängen; sein Gesicht wird Glühen“ usw.¹¹⁴

Während sich Lessing tatsächlich sehr praktisch für Bühnenkunst interessiert, spielt diese Frage nach der konkreten gegenseitigen Beeinflussung bekanntlich schon im 18. Jahrhundert in medizinischen – nämlich psycho-somatischen – Kontexten eine zentrale Rolle, etwa bei Friedrich Schiller. Die dritte Fassung seiner Dissertation, *Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner Geistigen* (1780), spricht wie Lessing von *Gesetzen*, bei Schiller von zweien.¹¹⁵ Beide kreisen um die Bestimmung des Menschen als psycho-physisches Doppelwesen. Das erste bespricht den *influxus animae*, d. h. die Tatsache, dass „[d]ie Tätigkeiten des Körpers [...] den Tätigkeiten des Geistes [entsprechen]“.¹¹⁶ Das zweite Gesetz fragt nach dem umgekehrten Einfluss, dem *influxus corporis*, der besagt, „daß die allgemeine Empfindung thierischer Harmonie die Quelle geistiger Lust und die thierische Unlust die Quelle geistiger Unlust [ist]“.¹¹⁷ In grober Vereinfachung der wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontexte¹¹⁸, lässt sich eine doppelte Sehnsucht herausstellen, die noch für Karl Leonhard gilt: Erstens nach der Lesbarkeit jenes der

Affektgeschichte des Theaters insb. Ulrich Port, *Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte* (1755-1888), München 2005.

113 Gotthold Ephraim Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, hg. u. komment. v. Klaus L. Berghahn, Stuttgart 1999, Drittes Stück, 24.

114 Ebd., 25.

115 Friedrich Schiller, *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. V: Erzählungen, Theoretische Schriften*, hg. v. Herbert Göpfert u. a., München 2004, 287-324, hier 306 bzw. 312 (§ 12 bzw. § 18).

116 Ebd., 306.

117 Ebd., 312.

118 Vgl. einschl. Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“*, Würzburg 1985; außerdem Lesley Sharpe, *Schillers frühe Anthropologie: Medizinstudium und dramatisches Schaffen*, in: *Medizinhistorisches Journal* 23.1/2 (1988), 80-92.

unmittelbaren Ansicht entzogenen Bereichs des Seelisch-Geistigen *am Ausdrucks-Körper*; und zweitens nach der wechselseitigen Beeinflussbarkeit von körperlichen und geistigen Empfindungen und Abläufen – und das heißt auch und nicht zuletzt: nach der Kontrolle und verstehbaren Gesetzmäßigkeit aus der Warte wissenschaftlicher Beobachtung.

Ganz offenbar wiederholt Leonhards Selbststudium vor dem Spiegel auf nachgerade anachronistische Weise diese dem 18. Jahrhundert entstammende *influxus*-Theorie, die Lessing am Schauspieler anschaulich macht. So folgert Leonhard aus seinem Versuch, an Mimik, Gestik und Phonik die „große Einheit, die zwischen der Seele und ihrem Ausdruck besteht“, abzulesen, drei Dinge seien „unmittelbar“ gegeben:

Erstens geht der Ausdruck unmittelbar aus dem seelischen Geschehen hervor, zweitens fügt sich unmittelbar zur Ausdrucksbewegung wieder rückläufig der seelische Zustand, und drittens erfaßt man unmittelbar das Ausdrucksspiel, wie man es beim anderen Menschen sieht oder auch in seinen Ausdruckslauten hört.¹¹⁹

Die schauspieltheoretische Referenz ist dabei nicht Lessing, sondern Konstantin Stanislawski; dieser taucht in der Publikation *Normale und abnorme Persönlichkeiten* (1964) zu „Persönlichkeiten bei Schauspielern“ auf.¹²⁰ Wie die Theatergeschichtsschreibung verschiedentlich dargelegt hat, knüpft Stanislawski mit der heute als „Stanislawski-System“ bekannten Schauspieltheorie an den „fühlenden, heißen Schauspieler“ der Theoretiker im 18. Jahrhundert an und an deren Abgrenzung von der rhetorischen Zeichenordnung der Tragédie Classique.¹²¹ Im Zusammenhang mit den „Persönlichkeiten bei Schauspielern“ wird Stanislawski zur Erklärung

119 Leonhard, *Ausdruckssprache der Seele*, 493 u. 507.

120 Dietrich Seige, *Persönlichkeiten bei Schauspielern*, in: Leonhard, *Normale und abnorme Persönlichkeiten*, 225-243. Untersucht wurden 30 Probanden, die von Seige mehrheitlich entweder als (1.) „reine oder kombinierte überschwengliche“ Persönlichkeiten oder als (2.) „demonstrative oder demonstrativ-kombinierte“ Persönlichkeiten eingeordnet wurden. Es sei dabei nicht das Anliegen gewesen, „die psychologischen Problematiken des Schauspielerberufs allgemein zu beleuchten. Es sollte auch nicht die Frage eines speziellen darstellerischen Talents erörtert werden. [...] Unser Bemühen war es, lediglich nachzuforschen, welche besonderen Persönlichkeiten man bei den Bühnendarstellern bevorzugt findet.“ (243) „Die Überschwenglichen besitzen in ihrer schauspielerischen Leistung meist eine größere Gestaltungskraft, da sich ihre Gefühlstiefe auch in den Gestalten widerspiegelt, die sie darstellen. Sie bemühen sich auch in der Vorbereitung mehr um ihre Rollen als die Demonstrativen. Diese haben darin größere Begabung, ihre innere Haltung zu verwandeln, sie bedürfen dazu keiner Affekte, ihre Wunscheinstellung genügt.“ (242).

121 Jens Roselt, *Erleben und Verkörpern auf der Bühne*. Konstantin Stanislawski, in: Ders., *Seelen mit Methode. Schauspieltheorien vom Barock bis zum post-dramatischen Theater*, Berlin 2005, 230-236, hier 233.

der Struktur demonstrativer Persönlichkeiten und deren hysterischer Verdrängung bis ins Körperliche hinein bemüht:

Stanislawski verlangte von seinen künstlerischen Mitarbeitern [...], daß sie sich schon in ihrem normalen Leben auf die Rolle einstellen, sich deren Denkart, deren Lebenshaltung usw. zu eigen machen. Er nannte diesen Prozeß die ‚Befreiung vom Ich‘. [...] Stanislawski umschreibt mit dieser ‚Befreiung vom Ich‘ eine *Verdrängung* des Ich [...].¹²²

Bei Stanislawski liest sich diese „Verdrängung“ aus der Warte der Rolle, die an die Stelle des ‚Wissens um das eigene Selbst‘ tritt:

Man muss ganz aufrichtig an die reale Möglichkeit eines solchen Lebens in der realen Wirklichkeit glauben können; man muß sich soweit daran gewöhnen, daß man mit diesem fremden Leben ganz und gar vertraut wird. Wenn Ihnen das gelingt, entsteht in Ihrem Innern ganz von selbst Echtheit der Leidenschaften oder Wahrscheinlichkeit der Empfindungen.¹²³

Auch Stanislawskis Interesse für psychophysische Wechselspiele zwischen Seele und Körper war dabei nicht ausschließlich bzw. nicht von Beginn an auf Theaterkunst bezogen, sondern ging der Frage nach dem „natürlichen Verhältnis von psychischer Disposition und körperlichem Verhalten“ nach, „das als anthropologische Konstante alle Menschen auszeichnet“: Der Körper sei „ein ungewöhnlich empfindliches Barometer“ für das „Inner[e] des Menschen“, dessen „Wille, Verstand, Gefühl, Vorstellungskraft und Unbewußtes“.¹²⁴ Entsprechend ist nicht erstaunlich und auch das eine direkte Anknüpfung an den diskursiven Ort der Schauspieltheorie des 18. Jahrhunderts – Stichwort: ‚Menschendarsteller‘ –, dass sich Stanislawski auf das ‚Menschliche‘ beruft: wenn er nämlich fordert, „auf der Bühne nicht schauspielerisch ‚im allgemeinen‘, sondern menschlich zu handeln – einfach, natürlich, organisch; folgerichtig, frei, nicht nach den Konventionen des Theaters, sondern nach den Gesetzen der lebendigen, organischen Natur.“¹²⁵ Stanislawski macht aber, behaupte ich, auch die blinden Flecken dieser Ganzheits-Theorie lesbar; und Leonhards Psychiatrie kauft sich mit Stanislawski beides ein. Darum soll es nun gehen.

122 Seige, Persönlichkeiten bei Schauspielern, 226.

123 Konstantin S. Stanislawski, Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst [Auszüge], in: Roselt, Seelen mit Methode, 237-251, hier 248.

124 Stanislawski, Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst. Teil II: Die Arbeit an sich selbst im schöpferischen Prozess des Verkörperns, Berlin 1996; zit. n. Roselt, Erleben und Verkörpern, 230.

125 Stanislawski, Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst [Auszüge], 250.

In der ersten Fassung des Ausdrucksbuchs, *Ausdruckssprache der Seele* (1948), verfolgt Leonhard mit dem physiognomischen ein anthropologisches Interesse – gemischt mit dem bereits lesbaren Hang zur exakten Klassifikation. Die spätere Überarbeitung wird expliziter ausformulieren, dass und inwiefern hinter dem Mienenstudium ein diagnostisches und therapeutisches Interesse steckt. Denn nichts führe „nur annähern so gut und so schnell zur Persönlichkeit eines anderen Menschen [...] als sein Ausdruck“, gerade insofern dieser „nicht bewußt“, sondern „unbewußt“ aufgenommen und die Einzelmienen zum Gesamtausdruck eines spezifischen Reagierens zusammengesetzt werden.¹²⁶ Für die Anamnese im Rahmen der Individualtherapie hatten Leonhards Mitarbeiter:innen im Laufe der 1960er einen Fragebogen entworfen und mehrfach überarbeitet.¹²⁷ Er enthält in seiner ersten Ausarbeitung insgesamt 88 Fragen aus 10 Fragengruppen, wobei die Fragen der Gruppe 7 der Feststellung einer demonstrativen Persönlichkeit dienen – und in mehreren Fällen explizit auf den Theaterkontext verweisen. Eine „akzentuiert demonstrative“ Persönlichkeit hat, wer mit ‚ja‘ beantwortet: „7. Stehen Sie beim geselligen Beisammensein gewöhnlich im Mittelpunkt?“, „19. Sind Sie bei allen Ihren Bekannten eigentlich immer beliebt gewesen?“, „22. Haben Sie schon mal Weinkrämpfe oder einen Nervenzusammenbruch gehabt?“, „29. Gehörten Sie in Ihrer beruflichen Tätigkeit eigentlich immer zu den Tüchtigsten?“, „41. Haben Sie in der Schule gern Gedichte aufgesagt?“, „44. Sind Sie schon mal durch Konflikte oder Ärgernisse seelisch so sehr mitgenommen worden, daß es Ihnen nicht möglich war, zur Arbeit zu gehen?“, „63. Können Sie sich leicht neuen Situationen anpassen?“, „66. Können Sie auch zu Menschen, von denen Sie gar nichts halten, sehr freundlich sein, so daß man Ihnen Ihre eigentliche Meinung nicht anmerkt?“, „73. Haben oder hatten [sic.] Sie gern in Ihrer Jugend bei Laienspielgruppen, Schauspielzirkeln mitgewirkt?“, „85. Sind Sie ein Mensch, der sich im allgemeinen gut von belastenden Problemen ablenken kann und nicht ständig daran denken muß?“ und „88. Könnten Sie, wenn Sie an einer Theateraufführung mitwirken sollten, mit so einer Hingabe und einem Einfühlungsvermögen in Ihrer Rolle aufgehen, daß Sie auf der Bühne ganz vergessen, daß Sie ein anderer sind?“. Mit ‚nein‘ sollte umgekehrt beantwortet sein:

126 Leonhard, *Der menschliche Ausdruck*, 259f.

127 Hans-Georg Schmieschek, Fragebogen zur Ermittlung akzentuierter Persönlichkeiten, in: *Psychiat. Neurol. med. Psychol.* 22 (1970), 378-381; Ilse Müller, Entwicklung eines Fragebogens zur Persönlichkeitsdiagnostik, in: Helmut Rennert u.a., Hg., *Zu aktuellen Problemen der medizinischen Psychologie*, Leipzig 1972, 256-261; Eckhard Littmann u. Schmieschek, Analyse und Revision der Langform des Fragebogens zur Erfassung akzentuierter Persönlichkeitszüge im Sinne Leonhards, in: *Psychiat. Neurol. med. Psychol.* 34 (1982), 32-45.

„51. Würde es Ihnen etwas ausmachen, auf der Bühne vor vielen Menschen etwas vorzutragen?“¹²⁸

In *Der menschliche Ausdruck* (1968) nimmt Leonhard kurz Bezug auf eine solche Methodik gezielter Fragestellung und behauptet, sie sei eher wertlos, „wenn man allein nach den Worten des befragten Menschen geht und seinen Ausdruck nicht beobachtet“ – hingegen: „*Mit mimischer Beobachtung stellt sich die fruchtbarste Methode dar, die es gibt.*“¹²⁹ In der zweiten Auflage der *Akzentuierten Persönlichkeiten* (1976) bezieht sich Leonhard dann auf den Fragenkatalog seiner Kolleg:innen und merkt an, dass ein „schematisches Frage-Antwort-Spiel“ grundsätzlich zwecklos und nicht nur der mimische und gestische Ausdruck zu beobachten sei, sondern eigentlich der Mensch „unmittelbar [...] in seinem Beruf und seiner Freizeit, in der Familie und bei seinen Freunden und Bekannten, in einem engen Kreis und einer größeren Gesellschaft“.¹³⁰ Da das aber meist nicht möglich sei, solle sich der Diagnostiker zu den Fragen „konkrete Schilderungen von Situationen“ geben lassen, „unmittelbare Bezugnahme auf tatsächliche Haltungen im Leben“ – so dass die Persönlichkeit „durch ihre *ganze* Haltung“ erkennbar wird.¹³¹ Der hier formulierte epistemologische Anspruch zeigt sich ex negativo – nicht zufällig – in einem Kapitel zur klinischen Anwendung und zur Herausforderung im Umgang mit Hysteriker:innen. Da nämlich „mangelt“ es in dem „Aufbau eines Gesamtausdrucks“, es kommt zum Auseinandertreten der verschiedenen Ausdruckselemente, so dass auf das scheinbar „Unechte“ des Gefühls geschlossen werden kann: „Man sieht Mienen und Gesten, die sich äußerlich zwar nicht grob von echten Ausdrucksbewegungen unterscheiden, bei denen man aber den entsprechenden psychischen Hintergrund nicht oder nicht vollkommen findet.“¹³² Daher solle man – heißt es an anderer Stelle – bei demonstrativen Persönlichkeiten „auf der Hut sein, daß man sich nicht täuschen läßt“: denn die Antworten seien „unzuverlässig, da sich die[se] Menschen [...] oft nicht so schildern, wie sie tatsächlich sind, sondern wie sie gern erscheinen möchten.“¹³³ Diese ‚Unechtheit‘ zeige sich vor allem, da die Befragten sich nicht auf „*konkrete Beispiele*“, auf konkrete „Begebenheiten“ beziehen könnten.¹³⁴

128 Schmieschek, Fragebogen, 379-381.

129 Leonhard, *Der menschliche Ausdruck*, 266. [Herv. i. Orig.].

130 Karl Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 2. überarb. Aufl., Stuttgart/New York 1976, 20. Ursprünglich 1968 bei Fischer erschienen, wie Leonhard im Vorwort anmerkt, wurden viele Patient:innenschilderungen aus *Normale und abnorme Persönlichkeiten* (1964) übernommen.

131 Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 2. überarb. Aufl. [Herv. SW].

132 Leonhard, *Der menschliche Ausdruck*, 261.

133 Leonhard, *Akzentuierte Persönlichkeiten*, 2. überarb. Aufl., 27.

134 Ebd., 28. [Herv. i. Orig.]

Damit sind wir wieder bei Stanislawski, der bereits das epistemologische Paradox dieses ‚System‘-Denkens implizit mitformuliert: In der Abgrenzung vom ‚Allgemeinen‘ rückt das ‚Menschliche‘ als potenziell Partikulares bzw. Situatives in den Blick: *unter den vorausgesetzten Situationen* ist Stanislawskis bei Leonhard wiederklingende Formel für ein ‚Menschliches‘, das sich (nur) von einer konkreten Umwelt herleitet: „Die ganze Aufmerksamkeit des Schauspielers sollte auf die ‚vorgeschlagenen Situationen‘ gerichtet sein. Versuchen Sie ganz aufrichtig in ihnen zu leben, dann wird die ‚Echtheit der Leidenschaften‘ ganz von selbst in Ihrem Innern entstehen [...]“, heißt es bei Stanislawski.¹³⁵ Gleichzeitig aber wird dieses Partikulare und Situative sogleich in einem neuen ‚Allgemeinen‘ aufgefangen – nämlich in den oben zitierten „Gesetzen der lebendigen, organischen Natur“ und in der universellen ‚Echtheit‘ einzelner Persönlichkeitstypen. Bei Stanislawski – das ist sicher auch ein Grund für die Nähe zu den psychiatrischen Diskursen – operiert das Konzept des Unbewussten als Markierung dieses Paradoxes: Aus diesem Unbewussten will Stanislawski die unwillkürlichen Prozesse innerhalb der schauspielerischen Darstellung generieren, man könnte auch sagen: das implizite, aber doch an universelle Gesetze angelehnte ‚lebendig-organische‘ Wissen um den Menschen in dieser Situation. Und diese ‚Gesetze‘, das war schon Lessings Idee, verschleiern letztlich, dass es sich – natürlich – um „Konventionen des Theaters“, um nur je spezifische Darstellungsformen handelt; d.h. anthropologisch oder psychologisch formuliert: um spezifische ‚Formen des Reagierens‘; oder historisch formuliert: um historisch und kulturell spezifische Körpertechniken, um Einübungen, Einformungen und Einschreibungen der Körper und um die nur je situative Rahmung von deren Beobachtung, Lektüre und Erkenntnis.

5. Widerspenstige Körper

An den Demonstrativa der Leonhard’schen Hysterismen, vor denen auf der Hut zu sein ist, scheitert der Abgleich zwischen körperlicher Oberfläche und psychischem Hintergrund, in dem sich das Verhältnis zwischen Partikularem und Allgemeinem abspielt; aber der Anspruch auf das Ganze, auf die „Gesetze[] der lebendigen, organischen Natur“ und deren anthropologische Übersetzung in die Kategorie der am ‚Allgemeinen‘ ausgerichteten ‚Echtheit‘ der Leidenschaften und Persönlichkeiten ist noch einmal mit aller Vehemenz formuliert. Das trifft sich mit der Tatsache, dass sich Leonhard bis in die 1980er Jahre hinein überhaupt nur mit den sogenannten „Psychoneurosen“ beschäftigt und die Organneurosen

135 Stanislawski, Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst [Auszüge], 248.

konsequent ausschließt aus seiner triadischen Neurosen-Klassifikation – sowie auch die zu ‚physiologische‘ Neurasthenie und Formen von Essstörungen. An diesen nämlich artikulieren sich nicht nur die von von Baeyer attestierten „Intimformen‘ des Reagierens“, die ungleich schwerer zu detektieren sind; sondern auch mit größter Radikalität ein Umweltbegriff, der auf ein Situatives verweist, das nicht in ein Allgemeines/Ganzes transzendiert. Es gab einen Mitarbeiter auf der Psychotherapie-Station der Charité, Hans Szewczyk, der sich in dieser Hinsicht für Psychosomatik interessiert hat, für die Frage nach den „Mitbedingungen zum Ausbruch und zum Verlauf von organischen Erkrankungen, die in der Persönlichkeit eines Menschen, insbesondere seinen Verhaltens- und Erlebnisweisen, seinen Einstellungen, Haltungen und Triebfedern als eines Produktes von Anlage und den verschiedenen Bereichen der gesellschaftlichen Umwelt liegen.“¹³⁶ Aber „entgegen den Annahmen amerikanischer und westdeutscher Psychosomatiker“ – und entgegen der Leonhard’schen Sehnsucht nach allgemeinen, in der Persönlichkeitsstruktur gründenden Reaktionsweisen –, ging Szewczyk davon aus, dass „bestimmte Krankheitsbilder weder mit Persönlichkeitstypen noch mit bestimmten Konflikten korrelierten“;¹³⁷ vielmehr sei es so, „daß eine neuartige Lebenslage Eigenschaften, Verhaltens- und Erlebnisbereitschaften aus der Persönlichkeit herausholen kann, die durch das bisherige Leben nicht aktiviert wurden. Wir alle haben das in den Übergängen von Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit erlebt, als Verhaltens- und Erlebnisweisen, Wertnormen und Haltungsstile der Menschen sich änderten.“¹³⁸

Leonhards geschichtsträchtige Behauptung, dass „körperliche Abläufe“ „unmittelbar, d. h. ohne Zwischenschaltung eines psychischen oder körperlichen Vorgangs, von dem kundgeben, was im Menschen psychisch vorgeht“, ist also in hohem Maße phantasmatisch; nicht zuletzt, weil die Beobachtung und Exploration mit ihrem Gegenstand eine enge, vielleicht ethisch bedenkliche, sicher aber *medial vermittelte* Liaison eingehen, weit entfernt also von Unmittelbarkeit. Das Buch über den menschlichen *Ausdruck* weist nicht im Einzelfall nach, woher die Fotografien stammen und außer Parlitz bleiben die Personen anonym. Viele entstammen den Krankenakten und die festgehaltenen mimischen und gestischen Reaktionen

136 Hans Szewczyk, *Psychologie und Magen-Darmulcus*. Untersuchungen zur Persönlichkeit, Entwicklung und zum Sozialbereich, Jena 1966, 11; vgl. Geisthövel, Karl Leonhard, 224.

137 Geisthövel, Karl Leonhard, 225.

138 Szewczyk, *Psychologie und Magen-Darmulcus*, 170; vgl. Geisthövel, Karl Leonhard, 225.

zeugen nicht zuletzt von einer Interaktion mit der Kamera, etwa von einem gewissen Unwillen und vielfach von Überraschung.



Abb. 6: Mienen des Mundes, aus: Leonhard, Der menschliche Ausdruck, 100f.

Die Patient:innen-Bilder unterscheiden sich von den Inszenierungen Albertine Parlitz' in dem entscheidenden Punkt, dass die Akteure zumeist in die Kamera blicken: Sie erzählen die vagen Geschichten von den Szenen der Aufnahme in die Klinik, vielleicht von der Anamnese, jedenfalls von einer auch medial vermittelten Begegnung und Interaktion mit Ärzt:innen oder Klinikpersonal. Albertine Parlitz hingegen kann man für den vorläufigen Höhepunkt einer photographischen Inszenierungsgeschichte halten, die Didi-Huberman einschlägig als *Erfindung der Hysterie* rekonstruiert hat. Der Beobachter wird hier zum Regisseur – „die Schauspieler:innen dirigieren, ohne daß sie es weiß! das also ist das Höchste und Letzte“, so Didi-Huberman über die Hypnose in der Klinik Charcots.¹³⁹ Hypnotisiert ist Parlitz nicht und Hysterika auch nicht – aber in dem gemeinsamen Projekt von Psychiater und Krankenschwester zeigt sich noch einmal das Ziel dieses Dirigats, die „Verstärkung der Sichtbarkeit“: „Eine einfache Technik der Reproduzierbarkeit, eine instrumentelle Katharsis, das Kunstwerk der Wiederholung. Vielleicht war es nicht das Wesentliche, die Hysterie zu behandeln, sondern die Hysterie *wiederaufzubereiten*. Wie eine hundertfach gespaltene Materie, die aus ihrer Hülle heraustritt, Form annimmt und schön sortierte Facetten. Sie wiederherstellen mithin, für einen Auftritt ohne Überraschungen.“¹⁴⁰

Denn von Überraschung zeugen nicht nur jene Patient:innen-Bilder, die nicht zufällig die starken Demonstrativa des Zornes und Ekels entbehren, die Parlitz dann nachstellen muss. Dass überraschendes Verhalten ein zentraler Aspekt in der Begegnung mit demonstrativen Persönlichkeiten

139 Georges Didi-Hubermann, *Die Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot* [1982], übers. u. m. e. Nachw. v. Silvia Henke u.a., München 1997, 241.

140 Ebd., 244.

ist, bezeugen die Berichte aus der Charité – etwa über Hildegard P., 47 Jahre, die „mit ihrer demonstrativen Art schon auf[fiel], bevor sie überhaupt zu sprechen begann.“¹⁴¹ Ganz ins Schema passend spielt sie seit der Kindheit gern Stegreiftheater, hat eine reiche Phantasie, schreibt Geschichten und schmückt aus, nimmt Ballettunterricht und tanzt Solo, trägt am Frauentag und zu Weihnachten vor. Als „Probandin“ aber fällt sie vor allem völlig aus dem Rahmen und überrascht den geordneten Ablauf der Exploration: „Während ich zu Beginn der Exploration den Stammbaum notierte, nutzte sie eine Pause dazu, ungefragt und ohne Scham in übler Weise von ihrer Mutter zu erzählen.“ Aber mehr noch:

Sie lehnte den angebotenen Platz dankend ab, stellte sich hinter dem Sessel auf, weil ihr das Stehen besser bekäme als das Sitzen. Als ich ihr während der Stunden dauernden Exploration wiederholt Platz anbot, winkte sie stets mit verbissen-schmerzlichem Lächeln ab, damit unterstreichend, welch großes Opfer sie der Wissenschaft bringe [...].¹⁴²

In diesem persistenten Lächeln und Stehen zeichnet sich als Störmoment in der Geschichtsschreibung der neurotischen Störung eine Körpergeschichte ab, eine die sich dem Ausdrucksbegehren gegenüber den Körpern widersetzt, aber auch den Ausdruckserwartungen gegenüber der Geschichte. Eine Körpergeschichte nämlich, die quer zur Ideengeschichte verläuft, die ein Karl Leonhard selbst mit seiner Neurosentherapie betreibt: Nicht nur nahtlos verläuft diese große Geschichte, nicht nur Männergeschichte ist sie, in der die Frauen, wie Albertine, sich gekonnt in Posen werfen. Sie ist auch vor allem an der Persistenz der Ideen interessiert, unter Ausschluss jener – persistent schmerzlich-lächelnden oder stehenden – Körper, aus denen heraus, von denen ausgehend, mit denen umgehend, die Ideen überhaupt entstehen – etwa jene geschichtsträchtige von der demonstrativen Persönlichkeit. Hier treffen sich das Begehren nach den letztlich unkörperlichen Ausdruckskörpern, die die Via Regia zur Psyche werden, und das Bestreben, das eigene Denken und Handeln mit historischer Tiefenschärfe zu konturieren, in der die Ideen, nicht aber die Körper die Bühnen betreten.

Sophie Witt ist Professorin für Literaturwissenschaft, insb. Wissenskulturen und Interdisziplinarität am Institut für Liberal Arts & Sciences der Universität Hamburg, sophie.witt@uni-hamburg.de, <https://www.philosophie.uni-hamburg.de/liberalarts/personen/witt.html>

141 Ellen Sitte, Persönlichkeitsstrukturen in der Durchschnittsbevölkerung, in: Leonhard, Normale und abnorme Persönlichkeiten, 30-49, hier 40.

142 Ebd.